٤٩٩

شرح المختصر المنتهى ابن الحاجب

شرح الفاضل العلّامة قطب الملة والدين الشيرازي
لمختصر المنتهى للعلّامة المحقق جمال الملة والدين ابن الحاجب
رحمهما الله تعالى رحمة واسعة

شرح مختصر ابن الحاجب للعلامة
قطب الدين الشيرازي رحمه الله تعالى

وهذا الشرح الجليل مأخذ شرح الفاضل
المحقق عضد الملة والدين الإيجي على المختصر
وجملة شروح المختصر وبسطها بل
أزودها شرح العضد والشرح اللطيف

استعاره من الزمان المفتقر إلى الله الصمد
عبد الرحمن بن علي بن المؤيد عفى عنهم بتاريخ
نهار السبت الثاني من شهر رمضان المكرم
عام اثني عشر وتسعمائة بمحروسة
قسطنطينية

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] بحمد الله تعالى [illegible]

[illegible] ونحمده حمدا نستوكف به عهاد [illegible]

المعبود [illegible] ابل التشبيه من بين العرب والعجم المبعوث الى كافة الامم بجوامع الكلم وعلى آله

واصحابه وخلفائه مصابيح الظلم ومفاتيح الحكم ما طلع نجم ونجم طلع وبعد فان معاشر

اخواني في الدين ورفقائي في طلب اليقين جدوا والاعناق [illegible] الي والحوا في المعاودة على الملتمس

ان اشرح لهم مختصر منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل الذي صنفه الفاضل العلامة

ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابي بكر المالكي المعروف بابن الحاجب تغمده الله بغفرانه واسكنه بحابح

جنانه بذلك من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه اذ هو كتاب غريب في صنفه بديع

في فنه تصامي الى لغاية الجازه وان كان يحاكي الاعجاز من حسن ايراده لكون كالمرقاة

ان اراد والارتقاء الى مصاعده وكالمفتاح عند من اراد الاطلاع على قواعده فلسة وضحوا

منه ما اطلع من معانيه ويستفتحوا به ما انبهم من مبانيه ظنا منهم وبعض الظن اثم ان عندي صبابة

من اقداحه او وقوفا منه على قداحه وطفقت اشاور نفسي مقدما رجلا ومؤخرا اخرى

مترددا في الاستعانة به او بالاقبال على اهوامه واخرى اذ كلما يشغل عن [illegible]

الكبرى التي هو السبيل السعادة العظمى وهي نيل المقربون من الحضرة الربوبية البهجة القصوى

تشمئز عنه الطباع الكاملة [illegible] عن التردي بردى الخائضات الكدر ويستنكف عنه

النفوس الفاضلة استنكاف [illegible] الناسي في الباب الحسن فيهما [illegible] بين الثمر والحصرم

وابن من الشلاف [illegible] الحصرم فضلا في [illegible] السافي [illegible] رضاه كيف الوصول الى سعاد ودونها

قلل الجبال ودونهن حتوف الرجل كافيه وما لي مركب والكف صفر والطريق مخوف عن اجابة سؤالهم

وتحقيق امالهم وذلك لانه اصعب الكتب المصنفة في هذا الفن دركا واضيقها مسالكا اذ اكثره

مجمل غير مفصل وباقيه مهمل غير محصل وفيه من الغث السمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في اصابه

المتين بطائل لا يحظى بل يصير كعطشان يصل الى السراب وكالمتحير في الطرق المختلفة آيسا عن

الظفر بالصواب ومن ههنا طال لسان من [illegible] من الاكثار سرعة او كسرات نقعه فتارة كنت

اعتذر اليهم بانواع العلة واخرى اعمل عليهم بالاقارب في الاخلة علما مني بان دون مرامهم خرط

القتاد وحسم عرق الفريه منهم بالمرصاد الى ان [illegible] حضرة من استنارت بطلوع

انوار اقباله وجوه ارباب الفضل في افضاله وارتفعت بارتفاع قدره اقدار اهل العلم في عصره

[illegible] الصاحب الاعظم [illegible] اصلاح العالم نظام الملك شمس الدنيا والدين ابو المعالي محمد بن المولى

الصدر السعيد [illegible] لا زال قدره مرفوعا وعلى اعدائه منصوبا وفعله بالصحة مجزوما

[illegible] بالنفاق مقطوعا ما الحمته بتحفة [illegible] بذكر الجناب في ما خدمته بحده تصلح لذكر الباب

لانه لا زالت شموس جلاله مشرقة منيرة وغصون اقباله مورقة نضيرة وقد خصني بالانعامات

الوافرة والاكرامات المتواترة وشرفني بالتفات خاطره الخطير وضميره المنير الى ما يتعلق بصلاح

حالي [illegible] بعد ان وجدته حين استشعرت بشرف منافسته [illegible]

[illegible] الثاقب الى اقصى المدارج الانسانية راقيا بخدمته الصائب الى اعلى المعارج النفسانية

محيطا بالعلوم الدينية مطلعا على القواعد اليقينية فداحي العلم والعرفان في عصره متسع

الانوار [illegible] الاثار [illegible] الارباب [illegible] الاصحاب بعد ان [illegible] رؤسه واعلامهما

منكوسة [illegible] مكنوس المنار بعد ان [illegible] وربا بهما طاهره [illegible]

[illegible] هذا [illegible]

يلجئني على شوامخ الاقتراح ازمانا عديدة [illegible] في مواقع [illegible] احيانا مديدة رأيت ان

الشرح المذكور اداء لحقوق الجميلة وتفاديا من عقوق الاخلة واتحف به حضرته العلية لا لكون

خطيئة قال اليه فوجهت ركائب ليقاط شطر مطالبهم وتوجهت بلقاء مدبر مآربهم وشرعت في

التفريعه وفكري الجريحة لتلاطم امواج الاهوال وتراكم انباج الاشغال في تفسير نصوصه وتبيين

فصوصه والاشارة الى ما اكثر من هفواته مضافا اليه فوائد مخترعة من مبتدعات الدقائق وفوائد

مبتدعة من مخترعات الحقائق كل ذلك بعبارات مستعذبة واستعارات غير مستغربة ولا ادعي

ذلك الا من تسنح قبلا لشواهق هذه الصناعة نحو وحركة [illegible] انما اشرف على عرف هذا مع اعترافي

بقلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة فالمرجو ممن طلى بدرر الانصاف طبعه ان لا يبادر

الى انكار ابكار ربما تقرع سمعه بل عليه ان يمعن النظر ويجانب الاعتساف ثم يسلك مسلك الاستكشاف

او الاعتذار ونسأل الله تعالى ان يجعلنا من صالحي عباده وعارفي آياته ويوفقنا لتهذيب الكلام وتقريب

المرام انه ولي الانعام بالتوفيق للاتمام وبه استعين وعليه توكلت واليه انيب **قال** اما بعد

فاني لما رأيت قصور الهمم عن الاكثار وميلها الى الايجاز والاختصار صنفت مختصرا في اصول الفقه

ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه

راد والله اسأل ان ينفع به وهو نعم الوكيل **اقول** اعلم ان الشيخ [illegible] رحمه الله صنف كتابا

جامعا في اصول الفقه سماه بالاحكام في الاحكام ورتبه على قواعد اربع [illegible] اقسام القاعدة الاولى

في تحقيق مفهوم اصول الفقه وتعريف مباديه وتصوير مسائله والثانية في تحقيق الادلة السمعية

وما يتعلق بها من اللواحق والاحكام والثالثة في احكام المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين

والرابعة في ترجيحات طرق المطلوبات ولعمري انه كتاب ما سبقه الى مثله من قبله والحق حسب

بعده [illegible] في ذلك الفن كاف [illegible] الصرورة المحقق [illegible] ان ابن الحاجب اختصر

هذا الكتاب على ترتيبه وترجم مختصره بمنتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل واليه اشار

بقوله صنفت مختصرا في اصول الفقه ثم اختصر المنتهى بالحذف منه قريبا من الربع والى هذا اشار بقوله

ثم اختصرته وهو الذي بصدد شرحه نرجو الله ان يسهل لانشائه في الاجل ويعين على اتمامه في

[illegible] عن الزيغ والزلل في القول والعمل انه خير مرجو واكرم مسئول **قال** ويحصر في

المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح **اقول** ويحصر اي اصول الفقه في هذا المختصر في القواعد

الاربع كما انحصر في الاحكام فيها [illegible] وانما انحصرت فيها لان المقصود

منه في هذا العلم [illegible] اما وسيلة الى المقصود منه وهي المبادي المشتمل عليها القاعدة الاولى والمقصود

وهو [illegible] معرفة كيفية استثمار الاحكام الشرعية من دلائلها المتوقفة على معرفة الادلة السمعية وقد

اشتمل عليها الثانية وعلى شرائط المستدل بها وهم المجتهدون المشتمل عليها الثالثة وعلى شرائط الاستدلال

بها لكونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه المتوقف على معرفة التعادل والترجيح المذكور في الرابعة

قال فالمبادي حده وفائدته واستمداده **اقول** هذه هي القاعدة الاولى وقد قسمها الى اقسام الاول

في حده والثاني في فائدته والثالث في استمداده ولنقدم قبل الخوض في تفسير الاقسام مقدمة وهي

ان لكل علم موضوعا ومبادي ومسائل اما الموضوع فهو ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية

والمراد من العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته كالتعجب للانسان او بواسطة امر يساوي ذاته

كالضحك اللاحق بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم داخل فيه كالحركة اللاحقة للانسان بواسطة الجسمية

واذا عرفت ذلك فاعلم ان الشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم واحد اما على الاطلاق كالعدد

للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض ما ذاتي له كالجسم الطبعي من حيث

بتعين للعلم الطبيعي او غيره كالكرة المتحركة لعلمها وللاشيا الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون
متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلت موضوعات
الهندسة فانها تشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه
والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة
التي هي غاية في ذلك العلم ولما كان الاصولي انما يبحث عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها
واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الاحكام الشرعية منها على وجه كلي فموضوعه اذن الادلة المذكورة وهي
اشيا متناسبة بالتفسير المذكور اما لاشتراكها في ذاتي وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي كما في موضوعات
الهندسة اذ الكتاب وغيره من الاجماع والسنة ونحوها انما يبحث عن احوالها فيه من حيث ايصالها الى
الحكم الشرعي فيكون الدليل الموصل ذاتيا لها لكونه جزءا من الكتاب مثلا من حيث انه موصل الى الحكم الشرعي
اذ الكتاب الحيثية هو الموضوع كالجسم الطبيعي من حيث يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي لا الكتاب مطلقا
كالعدد في الحساب او في عرضي وهو كونها منسوبة الى العلم باحكام الله تعالى التي هي الغاية في هذا
العلم كما في موضوعات الطب ويمكن ان يجعل موضوعه شيئا واحدا وهو الدليل الموصل الى الحكم الشرعي
وانما سمي ذلك الشي او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مسائل ذلك العلم تكون راجعة اليه
بان يكون بعضها نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا وباعثه كما يقال الثلثة فرد او جزءا
منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب
ونظائر ما ذكرنا من علم الاصول ان يقال الدليل الشرعي ينقسم الى الاقسام الخمسة على ما يجي بيانه
في صدر القاعدة الثانية والاجماع لا يعتبر فيه وفاق من سيوجد والقرات السبع متواترة وبعض
ما ندر مخالفة حجة يجب العمل به ولا يقال المثالان الاولان يدلان على ان موضوع الاصول شي واحد
وهو الدليل الشرعي والاخيران على انه اشيا كثيرة اذ لا تنافي في ذلك فان الدليل الشرعي موضوعه كما ان
الكتاب وغيره موضوعه نظير ما في الهندسة في كون الكم المتصل القار الذات موضوعها كما ان كل
واحد من الخط والسطح والجسم التعليمي كذلك وانما يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع وهي
محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه **واما** المبادي فهي
الاشيا التي يبنى عليها العلم وهي اما تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود اشيا تستعمل في
ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاث واما جزوي
تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما جزء منه كقولنا الهيولى الجوهر
الذي من شانه القبول فقط واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ونظائر ما
ذكرنا مما نحن فيه ما يقال في هذا العلم الدليل الموصل الى الحكم الشرعي عبارة عن كذا والاجماع عبارة عن كذا والقرات
السبع عن كذا وبعض الروايات المخالفة عن كذا ومن الاشيا ما ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على
العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه لانها الاشيا التي يجري في كيفية ثبوت شي له والى ما يكون التصديق
بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب
الماهيات وحدود القسم الثاني اذا تصورت كانت حدودا بحسب الاسما وتصير بعد التصديق
بوجودها حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم
وتنقسم الى ما يبنى عليه وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى ما لا يكون من مسائل
بالنسبة الى علم اخر والى غيرها بحث يسلمها المتعلم علميا وربما ان تثبت في علم اخر او في
ذلك العلم ولكن بشرط ان لا يدور البيان وذلك بان يثبت بمسائل غير متوقفة عليها وهي مبادي
بالقياس الى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الاخر كما علم انها وامـا

المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه فهي مطالبه وظهر مما ذكرنا ان حد العلم وفائدته
ليسا من المبادي المصطلحة لانهما ليسا مما يبنى العلم عليهما وكلام الامدي في ترجمة القاعدة الاولى
عليها يدل ايضا بصريحه على ذلك لم يبين اما بيعه المبادي ويمكن ان يعتذر عن تعريف العلم مانعه
لما استلزم تعريفه تصور الموضوع حمل المسلزم لتعريفه لذلك الذي هو من المبادي لا جرم عد
تعريف العلم سيما لتضمن تعريفه تعريف الموضوع ولا يعتذر عن تعريف الفائدة باستلزامه نوع تعلق
بالموضوع وهو كونه اسيا و واحدها على انه لما علم ان الموضوع اذا كان واحدا لا يذكر
الفائدة في جملة المبادي على طريق عكس النقيض انما اذا ذكرت في المبادي لا يكون الموضوع
واحدا لان هذه الشرطية الثانية اذ المقدم لا مدخل له في استلزامه والاتفاقية لا تنعكس عكس
النقيض ويدل على عدم انعكاسها لا يدل علمه الموضوع انه لما علم ان الموضوع اذا كان
واحدا لا يذكر الفائدة في المبادي لم يعلم انه اذا كان اكثر من واحد لا تعد منها بل على هذا لا يعلم
من ذكر الفائدة في جملة المبادي ان كون الموضوع واحدا او اكثر وان لم يحمل المبادي على المصطلحة
بل يحمل عليها بقسم معرفته افاده ما في العلم صح جعلهما من المبادي لانخراطهما مع المبادي المصطلحة
في الاشتمال على فائدة ما وذكر لاجله لما استعمل تعريف موضوع العلم على فائدة وهي تميز ذلك العلم عن غيره
لان العلوم انما تتمايز بحسب تمايز الموضوعات وكذا التعريف ما يشتمل منه عليها وهي استناده عليه
عند دوام تحصيله كذلك استعمل تعريف العلم على فائدة وهي كون المتعلم على بصيرة فيما يطلبه وكذا التعريف
الفائدة عليها وهي ان يعلم المتعلم ان سعيه ليس عبثا ومما عد من المبادي استمداده وفيه تساهل
لان الاستمداد ليس منها بل بعض ما يستمد منه لانه يستمد من الكلام والعربية والاحكام لا من كلها
بل من بعضها **قال** اما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية بالاستدلال **اقول** هذا هو القسم الاول من القاعدة الاولى وقبل الخوض فيه لا بد من مقدمة
وهي ان ما يطلق عليه المركب الاضافي اسما اما ان يعرف من غير التفات الى معاني اجزاء اللفظ المطلق
عليه او مع التفات اليها والاول هو التعريف لقبا فان كان بالحد تاما كان او ناقصا كان حده لقبا
كذلك وكذا ان كان بالرسم كان رسمه كذلك والثاني هو التعريف مضافا فان كان التعريف بحدود تامة
لمعاني اجزاء اللفظ وكانت تلك المعاني داخلة في المسمى ومحمولة عليه ولا يكون له غيرها من الاجزاء
كان حده التام مضافا وان كان بحدود ناقصة او باقي القيود بحاله او كان له غيرها من الاجزاء
والباقي على ما كان كان حده الناقص مضافا وان كان برسوم تامة او ناقصة كان رسمه كذلك مضافا
وكذا ان لم يكن هي او بعضها محمولة او كانت هي او بعضها غير داخلة سواء حدت او رسمت واذا
تقرر ذلك فاعلم ان اصول الفقه لما كان مركبا اضافيا جعل علما للنوع من العلم عرفه اولا من غير
اعتبار الاجزاء وهو المراد من قوله اما حده لقبا وهو يحتمل ان يكون حدا تاما او ناقصا ورسما
كذلك وثانيا باعتبار الاجزاء وهو المراد من قوله واما حده مضافا وهذا يحتمل ان يكون حدا تاما
لكون البعض غير محمول عليه وغير داخل فيه بل رسما تاما او ناقصا اذا تحقق ذلك فلنرجع
الى تحقيق معاني الفاظ الحدين وفوائد قيودهما وللشرح اولا في الحد الثاني لما به يظهر ان الثاني
الكلام فنقول انما كان الاصول الادلة لان اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويستند
الفقه الى ادلته كذلك فيكون الادلة اصولا واما الفقه فهو في اللغة عبارة عن الفهم تقول العرب
فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وكذا قوله وكن
لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون والمراد من الفهم الادراك لا جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتباس

ما يرد عليه من المطالب والذهن عبارة عن قوة النفس المستعدة لاكتساب الحدود والآراء ولا العلم على ما قيل الفهم
هو العلم اذ الاشبه تغايرهما لان العامي الفطن يسمى فهما ولا يسمى عالما وفي عرف المتشرعة على ما ذكرنا فالعلم هو
الجنس وسياتي ما قيل فيه والاحكام احتراز عن الذوات وبعض الصفات وهو ما عدا الاحكام الشرعية لا كل
الصفات على ما تشعر به كلام المتاخرين لان الاحكام ايضا صفات لكونها خطاب الشرع الذي هو
كلامه الذي هو صفته واذا كان الاحكام صفات فلا يجوز الاحتراز بها عن جميع الصفات والا لصارت
الاحكام محترزا بها وعنها وهو باطل والاعتذار بان الحكم ليس صفة حقيقية لانه الكلام المتعلق بما هو
وحده لا ينصلح فساد ما تشعر به كلامهم والشرعية احتراز عن الاحكام العقلية لا الحسية على ما صرح
به بعض المتاخرين اللهم الا ان يأول بان الحس لا حكم له لانه مدرك فقط لا حاكم وما يقال من ان حكم الحس
قد يكون خطا فهو خطا لما ذكرنا والفرعية احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حججا فانه ليس فقهيا
في العرف الاصولي وان كان المعلوم حكما شرعيا لكونه نظريا غير فرعي اي غير متعلق بكيفية عمل وفيه
نظر لان العلم بكون الادلة حججا كالعلم بكون القياس حجة علم بكيفية عمل اذ المراد من كونه حجة وجوب
العمل بمقتضاه ووجوب الافتاء بموجبه وهو علم متعلق بعمل اللهم الا ان يقال المعتبر في الفرعية
تعلق العلم بكيفية العمل بلا واسطة فيندفع عنه هذا لانه تعلق بواسطة وعن ادلتها التفصيلية احتراز
عن الادلة الاجمالية اذ لا يطلق الفقه في عرفهم الا على علم منتزع من الادلة التفصيلية لا الاجمالية كما يقال الحكم
بالمقتضى او لا الحكم بالنافي فيخرج عنه علم المقلد لذلك وايضا متعلقة بمقدر كانه قال الفقه هو
العلم الحاصل هذا عن هذا وبالاستدلال احتراز عما عرف كونه من الدين ضرورة كالعلم بوجوب
الصلوة والزكوة وعن علمه تعالى وعلم الملائكة والنبي عليه السلام لانه ليس فقها في العرف اذ ليس طريق العلم في حقهم
بذلك الاستدلال لا يقال هذا القيد غير محتاج اليه لخروج علمهم بقوله عن ادلتها التفصيلية اذ ليس
علمهم بالاحكام الشرعية الفرعية مستفادا عن ادلتها التفصيلية لانا نقول لا نسلم ان علمهم بها غير
مستفاد عنها لان علم الباري وعلم الملائكة بالاشياء انما يكون على ما هو في نفس الامر على الوجه الذي ثبت
الاشياء به لانه انما يعرفون الاشياء بعللها وكذلك علم النبي عليه السلام لانه ما ينطق عن الهوى سلمناه
ولكن لا يلزم من كون علوم الثلثة غير مستفادة عن الادلة التفصيلية كون القيد غير محتاج اليه لانه
احتراز عما عرف كونه من الدين ضرورة والسؤال المشهور الذي يورد في هذا المقام وهو ان الفقه
من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل
والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ وعدم المعارض وكون المبني على المظنون مظنونا
فكيف يصح جعله علما غير وارد ولهذا لم يلتفت اليه المصنف وذلك لان العلم وهو حصول صورة الشيء
في العقل قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا او وهميا او شكا وجهلا مركبا وغيرها من الاقسام على ما عرف
في موضعه وانما كان يرد لو كان المراد من العلم ما هو المراد من اليقين وهو الحصول المذكور بشرط
الجزم والمطابقة والثبات وقد التزم بعضهم كون المراد هذا ومع كون الفقه ظنيا قائلا بان
المراد من قولنا الفقه هو العلم بالاحكام انه العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام وهذا
العلم يقيني لان المجتهد ومن يقرب منه اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة اخرى
في مناط الحكم اي علته علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركة الصورتين في علة الحكم وكلما علم يقينا انه
غلب على ظنه مشاركة الصورتين في علة الحكم علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركة الصورتين في الحكم
لان العلم بغلبة الظن باشتراك الصورتين في علة الحكم علة للعلم بغلبة الظن باشتراكهما في الحكم ينتج ان المجتهد
اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة اخرى في علة الحكم علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركتهما
في الحكم فنجعل هذه النتيجة صغرى في قولنا كلما علم يقينا انه غلب على ظنه مشاركتهما في الحكم علم

يقينا وجوب العمل بالحكم الثابت بمقتضى ظنه في الصورتين كبرى ثم نجعل نتيجتهما مقدمة شرطية
لقياس استثنائي ويستثنى عين مقدمها وهو ان المجتهد غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة اخرى
في علة الحكم لان الكلام فيما اذا غلب على ظن المجتهد هذه المشاركة ينتج ان المجتهد علم يقينا وجوب
العمل بالحكم الثابت بمقتضى ظنه في الصورتين واذا كانت هذه المقدمات يقينية وكانت نتيجته العلم
اليقيني بوجوب العمل بالحكم الثابت بمقتضى ظنه كان هذا العلم اعني الفقه علما قطعيا مع الظن وقع
في طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئا من هذه المقدمات ظنية بل على معنى ان لفظ الظن وقع في
تركيب هذه المقدمات هذا حاصل كلامهم بعد التنقيح والتوجيه وفيه نظر من وجوه الاول ان
الحد على هذا التقدير يكون مشتملا على الاضمار وهو من اقسام المجاز والاستعارة والالفاظ المجازية
مهجورة في الحدود على ما تبين في صناعة الحد الثاني انه يكون غير جامع لخروج العلم بالاحكام المندوبة
والمكروهة والمباحة مع انها من الفقه عنه اذ العلم بها ليس علما بوجوب العمل بمقتضى الظن بها الثالث
انه يلزم ان يكون من علم يقينا ان العمل بمقتضى الظن بالاحكام واجب فقيها وان لم يعرف غير
هذه القضية وهو باطل اتفاقا الرابع ان الملازمة الاولى ممنوعة لانه لا يلزم من غلبة الظن بالشيء
العلم بتلك الغلبة اذ لا يلزم من حصول امر تعقله والا لتسلسلت التعقلات لاستلزام كل تعقل
اخر الى غير نهاية وكذا الكبرى ويمكن ان يعتذر عن الاول بانه رسم والرسوم قد يتجوز فيها استعمال
الالفاظ المجازية اذ الحدود الناقصة اي الخالية عن الاجناس القريبة والرسوم مطلقا الفاظ
مجازية لانه لا تدل على ماهيات ما عرف بها الا بالالتزام والتجوز ولا يكون اسوء من المجاز وعن الثاني
ان التعرض للوجوب للتمثيل والا فالمراد اعم من ذلك وهو ان الفقه هو العلم بالعمل بمقتضى الظن
بالاحكام على الوجه الذي ظنها المجتهد حتى لو ظنها واجبة علم وجوب العمل بها وان ظنها مندوبة
علم ندبية العمل بها وعلى هذا القياس وعن الثالث بان من علم تلك القضية بالاحكام اما ان يكون
حاصلا بالفعل عن الادلة التفصيلية او لا فان كان فلا نسلم انه لا يكون فقيها وان لم يكن فلا
نسلم انه يكون فقيها واما الاعتذار عن الرابع ففيه تعذر او تعسر فالاولى ان يتمسك بوجه
اخر وهو ان يقول ان القوم اجمعوا على ان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم في الصورة الفلانية
كذا كان حكم الله تعالى في حقه وحق من تابعه في نفس الامر ذلك المظنون واجبا كان او مندوبا
او غيرهما فاذا علم غلبة ظنه بالحكم يعني ان الحكم ذلك فالعلم بالاحكام يقيني ولقائل ان يقول هذا
مبني على ان الاجماع على الشيء يفيد كونه كذلك في نفس الامر يقينا وهو ممنوع لا يقال الاجماع
على الادلة القطعية التي لا تفيد الا الظن واما الحد الاول فالاحكام المستنبطة الشرعية الفرعية
الحاصلة عن ادلتها التفصيلية منه حد الفقه وفائدة القيود ما ذكرنا وانما لم نقيدها هنا
بالاستدلال لان الحاصل بالاستدلال يغني عنه وانما قيد العلم بالقواعد لانه لا يمكن حد نوع من
العلم الا باعتبار متعلقه وهو ما يبحث فيه عنه والقواعد جمع قاعدة وهي في مثل هذا الموضع تستعمل
بمعنى القانون وهي صورة كلية تتعرف منها احكام جزوياتها وقوله التي يتوصل بها الى الاستنباط
الاحكام احتراز عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط غير الاحكام كالصنائع والتاني
في غير التفسير **قال** واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع
لم ينعكس لثبوت لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس
لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع **اقول** هذا سؤال مشهور اورد على حد الفقه وغير مختص به
اذ يمكن ايراده على حد غيره من العلوم وتوجيه ايراده ان يقال هذا الحد غير جامع لانه اما غير
مطرد او غير منعكس وذلك لان المراد من الاحكام في قولنا الفقه هو العلم بالاحكام ان كان

البعض ... وان كان واحدا لم يطرد الحد اي لا يلزم من صدقه صدق المحدود
اذ لو اطرد لدخل المقلد في حد الفقيه لصدق الحد على هذا التفسير على علم المقلد لانه قد يعلم
بعض الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وهو باطل بالاجماع واليه
اشار بقوله ان كان المراد اي بالاحكام البعض اي بعضها لم يطرد اي الحد لدخول المقلد اي
في حد الفقيه لا الفقه واعلم انه لا يلزم دخول علمه في حد الفقه لان استعماله ما ذكرنا ظاهره وان لم يكن
المراد البعض لم ينعكس الحد اي لم يلزم من كذبه كذب المحدود لانحصار المراد على ذلك
التقدير في الجميع بالضرورة واستلزامه عدم الانعكاس اذ لو انعكس لما كانت الائمة فضلا
عن غيرهم فقهاء وذلك لثبوت لا ادري عنهم الدال على عدم العلم بالجميع كما نقل عن مالك رحمه الله انه
سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري واليه اشار بقوله وان كان اي المراد
الجميع اي جميع الاحكام لم ينعكس اي الحد لثبوت لا ادري واستلزامه كون الائمة غير فقهاء وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم ان المراد لو كان البعض المذكور لم يطرد قوله اذ لو اطرد دخل المقلد
في حد الفقيه قلنا لا نسلم قوله لانه قد يعرف بعض الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية بالاستدلال قلنا لا نسلم انه يعرف بالادلة التفصيلية لان المراد بالادلة في قولنا
عن ادلتها التفصيلية الامارات والمقلد لا يعلم شيئا من الاحكام بالامارة فضلا عن الدليل ولهذا
فسر الادلة بالامارات استظهارا والا لما كان مقلدا وعلى هذا يطرد لان كل من عرف البعض كذلك
كان فقيها واليه اشار بقوله واخترنا البعض اي ان المراد البعض ويطرد اي الحد على معنى انه يلزم
من صدقه صدق المحدود لان المراد بالادلة اي في الحد الامارات وهذا بشرط ان من عرف
حكما واحدا بالدليل المفصل استدلالا كان فقيها وهو مذهب شرذمة من الناس واما جمهور المتشرعة
شرطوا في اطلاق اسم الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها والاقلون كونها اثنين فصاعدا هذا اي هذا
كما مضى ثم لا نسلم ان المراد لو لم يكن البعض لم ينعكس قوله لانحصار المراد حينئذ في الجميع بالضرورة
قلنا ان اردت بالجميع جميع الاحكام بالفعل فلا نسلم ان المراد لو لم يكن البعض كان الجميع بالفعل
لجواز ان يكون الجميع بالقوة وان اردت به الجميع بالقوة القريبة من الفعل فلا نسلم عدم الانعكاس
لان المراد من كونه عالما بالجميع بالقوة ان يكون متهيئا للعلم بالجميع وعلى هذا ينعكس لان ثبوت لا ادري
انما يقدح لو كان المراد الجميع بالفعل لا بالقوة اذ لا منافاة بين علمهم بالجميع بالقوة وعدم علمهم
بالجميع بالفعل واليه اشار بقوله وبالجميع اي واخترنا الجميع وينعكس اي الحد على معنى انه
يلزم من كذبه كذب المحدود لان المراد اي من الجميع هو التهيؤ اي تهيؤ العالم وان لم يتقدم له ذكر
لدلالة العلم عليه للعلم بالجميع فان قيل ان المراد بالتهيؤ الاستعداد القريب يلزم ان لا يكون
من لم يتهيأ للعلم بالجميع بهذا التفسير فقيها والعرف يكذبه وان ارادة الاستعداد البعيد او
مطلق الاستعداد فالكل فقيها وهو بين البطلان قلنا ان اردت بالعرف العرف الخاص
وهو عرف المتشرعة فلا نسلم تكذيبه اذ في عرفهم لا يطلق الفقيه الا على من تهيأ للعلم بالجميع
بالقوة القريبة من الفعل وان اردت به العرف العامي فتكذيبه مسلم ولكن لا اعتبار به لان
اطلاق الفقيه في هذا العرف على من يعرف ظاهر مجاز كاطلاقهم الدابة وكلامنا فيما اطلق
على حقيقة قال واما فائدتها العلم باحكام الله تعالى اقول هذا هو القسم الثاني
من القاعدة الاولى في المبادي وهو في فائدة اصول الفقه وهي معرفة احكام الله تعالى
التي هي مناط السعادات الدنيوية والدرجات الاخروية ولا يقال العلم باحكامه
هو الفقه فكيف يكون فائدة اصوله لانا نقول فائدة الدليل هي العلم بالمدلول ولا استبعاد فيه

قال واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام اما الكلام فلتوقف ...
البارئ تعالى وصدق المبلغ وهو يتوقف على دلالة المعجزة واما العربية فلان الادلة من ...
والسنة عربية واما الاحكام فالمراد تصورها ليتمكن اثباتها ونفيها والا جاء الدور اقول
هذا هو القسم الثالث من القاعدة الاولى في المبادي وهو فيما يستمد منه اصول الفقه وهو المبادي
الاصطلاحية وهو انما يستمد من الثلاثة المذكورة اما من الكلام فلتوقف الادلة الكلية اي حجيتها
وافادتها للاحكام شرعيا لكون الكتاب حجة مثلا على معرفة ذات الله تعالى وصفاته وعلى
صدق المبلغ وهو النبي عليه السلام لتوقف كون الكتاب كلامه على المعرفة والصدق المتوقف على
دلالة المعجزة على صدق المتحدي لدعوى الرسالة وكل ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام واما
من العربية فلتوقف معرفة دلالات الادلة اللفظية من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد من الامة على
اهل معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف
والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء وتفاصيل ابواب الاعراب وغير
ذلك مما لا يعرف في غير علم العربية واما من الاحكام الشرعية فلان الناظر في الاصول انما ينظر في ادلة
الاحكام والنظر في ادلتها مسبوق بالعلم بها اي بالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة
والصحة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن اثباتها ونفيها لاستحالة اثبات كون الامر للوجوب
بدون تصور الوجوب وقس باقي الصور عليه وليتمكن به من ايضاح المسائل وضرب الامثلة وكثرة
الشواهد وليس استمداده من وجود هذه الاحكام ونفيها في احاد المسائل اذ لو استمد
منه لتوقف عليه ولو توقف عليه لزم الدور وذلك لانه اذا توقف مثلا كون الامر للوجوب
على ثبوت الوجوب كوجوب الزكوة في مال مخصوص مثلا المتوقف على دلالة قوله تعالى اتوا
الزكوة على وجوبها المتوقفة على كون الامر للوجوب لزم الدور ولقائل ان يقول لا نسلم
توقف ثبوت وجوب الزكوة في المال المخصوص على دلالة اتوا الزكوة على وجوبها لجواز ان يعلم
الوجوب فيه بالاجماع او قياس ونحوه وحينئذ لا يلزم الدور ويمكن ان يجاب عنه بان تخصيص
الدعوى بمثال الدليل المقتضي لحكم شرعي كقولنا الامر للوجوب مثلا لا يجوز ان يتوقف على
ثبوت الوجوب المستفاد من الامر اذ لو توقف اصول الفقه عليه لجاء الدور وعلى هذا الاتجه قوله
والا جاء الدور على اطلاقه لان معناه ان يتوقف اصول الفقه على الاحكام لو لم يكن هو توقفه على
تصورها لجاء الدور وهو ليس على اطلاقه قال الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب
والذاكر وما به الارشاد وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري وقيل الى العلم به فيخرج الامارة وقيل قولان فصاعدا يكون عنه قول اخر وقيل
يستلزم لنفسه فيخرج الامارة ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل المحكوم عليه ومن ثم
وجبت المقدمتان اقول لما بين ان اصول الفقه انما يستمد من الكلام والعربية
والاحكام واراد ان يذكر ما يتعلق بكل واحد منها بحيث لا يختلط البعض بالبعض
جعل هذا القسم وهو الثالث مشتملا على ثلثة انواع النوع الاول منه في المبادي الكلامية فنقول
لما كان اصول الفقه هي ادلة الفقه وكان الكلام فيه مما يحوج الى معرفة الدليل واقسامه
الى ما يفيد العلم او الظن وكان ذكر ما لا يتم دون النظر عند الحاجة الى تعريف الدليل
والنظر والعلم والظن اما الدليل فهو من حيث اللغة يطلق على الدال وفي الدال هو الناصب
للدليل يعني مخرجه من القوة الى الفعل وقيل هو الذاكر له وهذا التفسير اعم من
الاول مروجه وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهذا هو المسمى دليلا في عرف
الفقهاء

سوا اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون بين ما يوصل الى علم وما يوصل الى ظن فيخصون اسم الدليل بالاول
واسم الامارة بالثاني وانما قال الدليل لغة المرشد ولم يقل الدال كما قال غيره تحاشيا عن تعريف
الدليل بالدال الذي يلزم الدور على ما ظن بل الحق بها هو وقوله وما به الارشاد معطوف على قوله
المرشد وتقديره الدليل لغة المرشد وما به الارشاد لا على قوله والذاكر لان ما به الارشاد ليس من معاني
المرشد اذ المرشد مخصوص بالناصب والذاكر وقوله الدليل لغة المرشد وكذا الاجماع لغة كذا
وشبههما منصوب على المصدر من باب المصدر المؤكد لغيره لان معناه ان مدلول الدليل لغة
المرشد لان الدلالة تنقسم الى دلالة شرعية والى دلالة عرفية والى دلالة لغوية فلما كانت محتملة وذكر
احد المحتملات كان من باب المصدر المذكور وكان القياس ان يذكر بعد الجملة لكنها قدمت
للقصد الى الاهتمام بان دلالة الدليل لغة والاخرى لكانت صالحة لكل واحد منها وليست تمييزا
عن النسبة اذ لا ابهام في حمل المرشد على الدليل ولا عن المفرد وهو الدليل اذ لا ابهام فيه
عند مستقر لكونه مشتركا والدليل في اصطلاح الفقهاء هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبري وانما قال ما يمكن ولم يقل ما يتوصل او يتوصل به ليدخل فيه ما لا يتوصل او لم يتوصل
به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا
وانما قال بصحيح النظر ولم يقل ما يمكن التوصل بالنظر فيه الى المطلوب لئلا يتوهم ان المراد مطلق النظر
كل نظر فيخرج عنه ما ينظر فيه بنظر فاسد لامتناع التوصل بذلك النظر فيه الى المطلوب واستلزامه
ان لا يكون دليلا مع كونه كذلك في نفس الامر وانما قال الى مطلوب خبري احترازا عن الحد والرسم
فانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب ولكن لا خبري بل تصوري وهذا الحد جامع
للدليل القاطع والظني وخاص بالصحيح منه وحده في العرف الاصولي هو ما يمكن التوصل الصحيح
بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة عنه لانها لا توصل الى العلم واليه
اشار بقوله وقيل الى العلم فيخرج الامارة وقيل الدليل قولان فصاعدا يكون عنه
قول اخر سواء كان على سبيل اللزوم او الاتفاق فيندرج فيه الامارة وقيل قولان فصاعدا
يستلزم لنفسه قولا اخر فيخرج الامارة لانها لا تستلزم لنفسها الظن بالمطلوب اذ لو
استلزمت لنفسها الظن بالمطلوب لما تخلف الظن عنها لكنه قد يتخلف وسيجيء زيادة بيان لذلك
في عند ذكر مقدمات البرهان ولا بد في الاقتران الحملي من شيء يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم
عليه او سلب المحكوم به عن المحكوم عليه وذلك الشيء هو المسمى بالحد الاوسط في عرف المنطقيين
وهو قد يكون حاصلا للمحكوم عليه كما في الشكل الاول والضرب الاول والثالث من الشكل
الثاني وقد لا يكون حاصلا له كما في الشكل الثالث والرابع والضربين الثاني والرابع من الثاني
على ما يجيء بيانه عند ذكر الاشكال فقوله ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
انما يستقيم ان لو كان القياس على هيئة الشكل الاول او الضرب الاول والثالث من الثاني ومن جهة
انه لا بد من مستلزم كما ذكرنا وجبت مقدمتان احديهما المستلزم مع المحكوم عليه والاخرى
المستلزم مع المحكوم به واليه اشار بقوله ومن ثم وجبت مقدمتان **قال** والنظر الفكر
الذي يطلب به علم او ظن **اقول** اعلم ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي
آلتها مقدم البطن الاوسط المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات
اذ لو كانت في المحسوسات سمي تخيلا لا فكرا وقد يطلق على الانتقال من امور حاصلة
في الذهن الى امور مستحصلة وهو الفكر الذي يطلب به علم او ظن وهذا هو النظر ولو قيل
هو الفكر الذي يطلب به من حيث شمله وهذا الحد ذكره القاضي ابو بكر وهو يشمل النظر

او الموصل

الموصل الى التصورات والى التصديقات والى الصحيح والفاسد منه ايضا **قال** والعلم قيل لا يحد فقال
الامام لعسره وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم بغيره كان
دورا واجيب بان توقف تصور غير العلم وفي بعض النسخ بان توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره
لا على تصوره فلا دور الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او
تقدم تصوره **اقول** اختلف المتكلمون في تحديد العلم فمنهم من زعم انه لا سبيل الى تحديده كما اختلف
هؤلاء فمنهم من قال لعسره كامام الحرمين والغزالي فانهما قالا ان تحديده بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل عسر جدا لانه عسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية التي هي اظهر الاشياء عندنا
فضلا عن الادراكات الخفية التي هي اخفاها فالطريق تعريفه القسمة وهي ان يميز عما يلتبس به وهو
الاعتقاد بان يقال ليس ظنا ولا شكا لجزمه ولا جهلا لكونه غير مطابق
لما في نفس الامر والعلم مطابق له ولا اعتقاد المقلد المصيب لكونه غير ثابت لتغيره بالتشكيك
بخلاف العلم وبعد هذا التمييز يكاد يكون العلم مرتسما في النفس فان ساعدت عبارة صحيحة عرف
بها وان لم تساعد اكتفي بادراكه ولم يضر نقاعد العبارات اذ ليس كل من يدرك شيئا استطاع له عبارة
معرفة اياه فلو فرضنا رفض اللغات في دروس العبارات لاستقلت العقول بادراك المعقولات
وقال الامدي قولهما طريق تعريفه القسمة غير سديد لانها ان لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه فلا تكون
معرفة له وان كانت مميزة له عما سواه كان تعريفا رسميا وهما قد نفيا عنه وغير سديد لان ما نفيا عنه
هو التعريف الحدي على ما زعمه وهو التعريف الرسمي ومنهم من قال لكونه ضروريا واستدل
على كونه ضروريا بوجهين الاول ان تصور غير العلم متوقف على تصور العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم العلم بغيره لتوقف على تصور غيره المتوقف على تصوره فتوقف تصور العلم على تصوره وهو
دور باطل وتقرير الجواب على ما في النسخ المشهورة وهو قوله واجيب بان توقف تصور غير العلم على
حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور ان نقول لا نسلم ان تصور غير العلم متوقف على تصور العلم
بل هو متوقف على حصول العلم بغيره وحصول العلم بغيره غير متوقف على تصور العلم اذ لو توقف
عليه لزم من الحصول التصور لكنه لا يلزم من حصول امر تصوره فلا دور اذن **فان قيل**
تصور غير العلم وحصول العلم بغيره واحد فلو توقف عليه على ما في النسخ المشهورة لزم توقف الشيء
على نفسه وهو محال لانا نقول لا نسلم لزوم توقف الشيء على نفسه لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الضمير في
قوله بغيره راجعا الى العلم وليس كذلك والا لكان الاولى من جهة العبارة ان يقول واجيب بان
توقف تصور غير العلم على حصول العلم به لان اقامة الظاهر مقام المضمر لقوله لا ارى الموت يسبق
الموت شيء قليل بل هو راجع الى غير العلم وتقديره ان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغير غير
العلم وهو حد غير العلم او رسمه فلا يلزم التوقف المذكور لانا نقول هذا الجواب انما يتمشى ان لو كان
لكل ما هو غير العلم حد او رسم اما اذا كان كذلك بان كان بديهيا فلا **قلنا** لا نسلم ان تصور
غير العلم وحصول العلم بغيره واحد حتى يلزم توقف الشيء على نفسه لان الاول اخص من الثاني
لكون التصور نوع العلم ولا استحالة في توقف الاخص على الاعم بل هو واجب لوجوب توقف حصول
صورة الشيء في العقل فقط اي من غير حكم على الحصول بلا قيد انه كلام على المستند وهو غير
مرضي عند ارباب النظر ولدفع الاتحاد محمل اخر لجواز ان يكون المراد من حصول العلم بغيره حصول
بغير غير العلم اي بالوجود الخارجي لغير العلم لتوقف تصور غير العلم بحسب الحقيقة لا بحسب الاسم
على العلم بالوجود الخارجي وفيه دقة وتقرير الجواب على ما في بعض النسخ وهو قوله واجيب
بان توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره ان يقول لا نسلم ان تصور العلم متوقف

متوقف على حصول العلم بالغير وحصول العلم بالغير غير متوقف على تصور العلم
بالامور وما ذكر في المنتهى واحسن بان توقف تصور العلم على حصول العلم لا على تصوره ولا توقف حصوله على
تصوره وهو يوافق هذا الجواب ويمكن ان يجاب عن هذا الدليل بوجه اخر وهو ان يقال ان توقف
تصور غير العلم على العلم هو من جهة كون العلم ادراكا له وتوقف تصور العلم على الغير ليس من جهة كون
ذلك الغير ادراكا له بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه وقع اختلاف في جهة التعريف فلا دور
واعلم ان هذا الدليل بعد سلامته عن المنع غير مفيد لمطلوبه لانه لا يلزم من امتناع تحديد الشيء
كونه ضروريا لجواز ان يكون بسيطا والبسيط لا يحد لا يقال لا نسلم انه لا يلزم بل يلزم وذلك لان
العلم متصور واذا امتنع ان يكون تصوره مكتسبا يلزم ان يكون ضروريا لانا نقول ان اردت بقولك
العلم متصور انه متصور بحقيقته فهو ممنوع وان اردت به انه متصور باعتبار ما فلا يفيد اذ لا يلزم
من كونه متصورا باعتبار ما بالضرورة ان يكون متصورا بالحقيقة كذلك ومع تسليمه ايضا ففي الدليل
استدراك اذ الثاني يتم دون النقض لكونه ضروريا بالمصادرة كما ظن من انه قال العلم لا يحد
لانه ضروري وانما قلنا انه ضروري لانه لا يحد فكانه قال انه لا يحد لانه لا يحد وهو مصادرة لانهما
ليسا بمعنى واحد اذ المراد انه لا يحد لانه يمتنع تحديده فلا مصادرة ولو قيل ان قوله من وجهين
ليس دليلا على كون العلم ضروريا بل على انه لا يحد من وجهين اندفع عنه هذا وهو كونه غير مفيد
للمطلوب الجاز فيه نظر امن حيث اللفظ مع ان كلامه في المنتهى يصرح بذلك على انه دليل على
كونه ضروريا لا على انه لا يحد وكذا كلام الامدي يدل عليه ظاهر الوجه الثاني ان كل احد يعلم
وجوده ضرورة وهذا يمكن تقريره بوجهين الاول وهو مراد المصنف على ما اشعر به جوابه
ان يقول كل احد يعلم انه موجود ضرورة واذا كان هذا العلم الخاص وهو علم كل احد بانه موجود
ضروريا كان مطلق العلم لكونه جزؤه ضروريا ايضا لاستحالة كون الكل ضروريا بدون جزئه
وجوابه ان يقال ان اردت بقولك ان كل احد يعلم وجوده ضرورة انه يتصور هذا العلم الخاص
ضرورة فهو ممنوع لاستلزامه عين النزاع وان اردت به ان هذا العلم الخاص حاصل لكل
احد فمسلم لكنه لا يفيد اذ لا يلزم من حصول امر تصوره ولا تقدم تصوره وانما قال تقوله ولا
يلزم تصوره دفعا لتوهم من يتوهم ان الامر الحاصل لا بد وان يكون متصورا اما حال كونه
حاصلا بالفعل او في الجملة والثاني ان يقول هذه القضية وهي ان كل احد يعلم وجوده قضية
ضرورية والعلم احد تصوراتها فيتوقف الحكم بها على تصوره وما يتوقف عليه التصديق البديهي
اولى ان يكون بديهيا فيكون تصور العلم بديهيا وهو المطلوب وجوابه منع بداهة
ما يتوقف عليه التصديق البديهي فضلا عن اولويته بداهته لان التصديق البديهي هو ما يكون
تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما قال ثم نقول
لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان يكون كل معنى علما اقول هذا معارضة
في المقدمة وهي كون العلم ضروريا ويمكن تقريرها بوجهين احدهما ان نقول لو كان
العلم ضروريا لكان بسيطا اذ البسيط معنى الضروري على معنى انه نفسه او مستلزم
له لان التصور الضروري على ما قاله المصنف هو ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لاستحالة
التركيب في متعلقه كالوجود والشيء اذ لو فيه تركيب يستحيل ان يكون تصوره ضروريا لتوقف تصوره
على تصور اجزائه فعلى هذا كل تصور ضروري يكون بسيطا واذا كان بسيطا كان كل معنى كالحسن
والقبح والجهل والسخاوة والشجاعة وغير ذلك من الاسامي والصفات العامة [illegible]
علما لانه على تقدير ان يكون بسيطا يلزم ان يكون مساويا للشيء او اعم من الامور التي تصدق
على جميع الموجودات المحققة

في المقدرة اذ لو لم يكن مساويا له حينئذ فاما ان يكون اعم من الشيء مطلقا او من وجه او اخص
او مباينا لما بين في غير هذا العلم والاول والثاني باطل والا لصدق العلم دون الشيء وهو باطل وكذا الثالث
والا احتاج في تصور العلم الى تصور الشيء لكونه جزؤه فلا يكون بسيطا والتقدير بخلافه وكذا الرابع
لصدق الشيء على العلم واذا كان مساويا له يلزم ان يكون كل معنى علما بان نقول كل معنى شيء وكل شيء علم
فكل معنى علم لا يقال لا حاجة الى نفي كون العلم اعم من الشيء مطلقا اذ على تقدير كونه يلزم المطلوب ايضا
بان نقول كل معنى شيء وكل شيء علم فينتج كل معنى علم لانا نقول لا نسلم صدق قولكم كل معنى شيء على تقدير
كون العلم اعم من الشيء مطلقا اذ لو صدق ذلك ومعنا مقدمة صادقة وهي ليس كل علم معنى يلزم ان يكون
كل علم شيئا والتقدير بخلافه وهذا الوجه منقوض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه يلزم ان لا يكون
تصور شيء ما ضروريا بعين ما ذكروا واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان العلم لو كان ضروريا لكان بسيطا
على ما سيجيء تحقيقه ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه لو كان اخص من الشيء مطلقا لزم تركبه لجواز ان يكون
عموم الشيء لكونه عرضا عاما للعلم كما هو في الواقع لا لكونه جزؤا اعم فلا يلزم التركيب في العلم والخلاف
التقدير والوجه الثاني ان يقول العلم ليس اخص مطلقا من المعنى والا لزم تركبه والتقدير بساطته ولا من
وجه والا لصدق العلم بدون المعنى وهو باطل ولا مباينا لصدق المعنى على العلم فبقي ان يكون العلم اعم من
المعنى او مساويا له وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل معنى علما وعليه النقضان اما التفصيلي فظاهر
واما الاجمالي فاخص مما ذكرناه في الاول لان اللازم من هذا الوجه ان لا يكون شيء من المعاني ضروريا لا شيء
من الاشياء كما هو لازم الوجه الاول ويظهر ذلك بالتامل ثم الاولى حمل كلامه على الثاني اذ لو كان مراده الاول
لكان الاولى ان يقول ويلزم ان يكون كل شيء علما لا كل معنى علما لانه اشد استحالة هذا وقد قرر بعض
المحققين الملازمة الاولى بان العلم على تقدير كونه متصورا بالضرورة لو لم يكن بسيطا لكان ذا اجزاء لعدم
الواسطة وحينئذ يخرج عن كونه متصورا لان في تلك الاجزاء اما ان يكون نسبة او لا والاول اما تصديق
اذا كانت حكمية واضافة اذا لم تكن حكمية والثاني يكون تصورات وعلى التقادير يلزم ان لا يكون متصورا
وهو في غاية السقوط لان تصور النسبة الحكمية والاضافة والسبب فصاعدا تصور بالاتفاق وبيان
الملازمة الثانية بوجه اخصر ان يقال لو كان بسيطا لكان كل معنى علما اذ لو لم يكن بعض المعاني علما
لكان المعنى اعم من العلم ولزم تركبه والتقدير بساطته وقد عرفت ما عليه واعلم ان احتجاج الكل على كون
البعض من نوعي العلم وهو التصور والتصديق بديهيا لا ينافي اختلافهم في كون الجنس وهو العلم
ضروريا لان المراد من كون تصور النور مثلا بديهيا ان حصول النور فيه لا يتوقف على نظر ولزم كونه
بديهيا ينافي كون مطلق الحصول اعني العلم غير بديهي وغير التصديق عليه قال واصح الحدود
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فيدخل ادراك الحواس كالاشعري والا زيد في الامور
المعنوية اقول الصفة وهي كالمرادف للمعنى وهو كل ما لا يقوم بنفسه كالجنس وقوله توجب
تمييزا احترازا عن الحيوة وبعض الصفات المشروطة بها وقوله لا يحتمل النقيض احترازا عن الظن
ونحوه ومعنى كون التمييز غير محتمل للنقيض ان لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه ويدخل في هذا التعريف
ادراك الحواس وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فان ادراك الحواس عنده نوع من العلم
وفي دخوله نظر لانا لا نسلم ان ادراك الحواس مما يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض لان الحس قد
يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه كالمستدير مستويا والمتحرك ساكنا ونحوهما وان اراد من يريد اخراج
ادراك الحواس من الحد يزيد في الامور المعنوية ويقول العلم صفة توجب في الامور المعنوية
تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا الحد غير مطرد لدخول العقل اللهم الا ان يمنع كونه موجبا وغير
منعكس لخروج الفقه لاحتماله النقيض اللهم الا ان يمنع كون الفقه علما او يراد بالنقيض قال واعترض

بالعلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واحسن بان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال
ان يكون حينئذ ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى التجويز العقلي لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه
محتمل اقول هذا اعتراض على حد العلم وتوجيهه ان هذا الحد غير منعكس لوجود المحدود دون
الحد كما في العلوم العادية كالعلم بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة اما وجود المحدود
فلكونها علوما واما عدم الحد فلانه يجوز عقلا نقيض متعلقها حال العلم بها بناء على اسناد الكل الى
او على القول بالمختار واليه اشار بقوله فانها تستلزم جواز النقيض عقلا لكن لفظ الاستلزام ليست
على ما ينبغي وتوجيه الجواب ان يقول لا نسلم عدم الحد في العاديات قوله لانه يجوز عقلا نقيض متعلقها
قلنا ان اردت تجويز النقيض عقلا احتمال النقيض في نفس الامر الذي هو الامكان الخارجي فهو باطل
ضرورة فان الجبل مثلا اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون حينئذ اعني حال العلم بكونه حجرا
ذهبا بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد في الزمان الواحد حجرا ذهبا وهو المراد من قولنا لا يحتمل
النقيض في حد العلم وان اردت تجويز النقيض عقلا الامكان الذهني وهو الحق ومعناه ان المقدر
لو قدر النقيض لم يلزم منه محال لنفسه عقلا لا انه محتمل في نفس الامر لم يلزم منه انتفاء الحد وانما قررنا
الجواب بهذا الوجه اقتضاء لكلامه والا فالجواب اللائق على المنهج الطبيعي ان يقال لا نسلم وجود المحدود
في العاديات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم عدم الحد لان جواز النقيض عقلا الذي هو الامكان الذهني
لا يستلزم احتمال النقيض الذي هو الامكان الخارجي ليلزم صدق المحدود دون الحد قال
واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه اولا والثاني العلم والاول اما ان
يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول
اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اولا والراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقد علم بذلك
حدودها اقول لما فرغ من تعريف الدليل والنظر والعلم اراد ان يعرف الظن لما سبق من ان
مسيس الحاجة الى تعريفه فشرع في تقسيم يعلم منه الظن وغيره كالعلم والاعتقاد الصحيح والفاسد
والشك والوهم لتكون اتم فائدة واعم عائدة وجعل مورد التقسيم ما عنه الذكر الحكمي الذي عبر
عنه في المنتهى بالذكر النفسي حيث قال واعلم ان الذكر النفسي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه
اولا فانما جعله موردا لكونه مشتركا بين الستة اذ كل منها حتى الوهم والشك يصدق عليه انه قد
يكون عنه ذكر حكمي وهو ما تشبه الحكم صورة وان لم يكن حكما ويتناول المركب التقييدي ولا يختص
العلم بالتصديق ولذلك اختار هذه العبارة ومن ما عنه الذكر الحكمي على ما عنه الحكم لانه لا يشترك
فيه الستة اذ لا يصدق على الوهم والشك ما عنه الحكم الا عند من يرى ان الموهوم والمشكوك
حكم لكن لما كان اكثر المحققين على انهما ليسا من الاحكام في شيء احترز عن تلك العبارة
الى هذه وقال واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي يعني الذكر النفسي اما ان يحتمل متعلقه وهو النسبة
بين طرفي الذكر الحكمي النقيض بوجه كاحتماله في نفس الامر او عند الذاكر سواء كان بتقديره او
بتشكيك المشكك اولا يحتمل شيئا من الوجوه فان لم يحتمل فهو العلم واعلم ان تجويز نقيض متعلق
العلم عقلا غير احتمال النقيض بشيء من الوجوه عند الذاكر وغير مستلزم له لجواز ان يكون
التجويز العقلي من غير الذاكر فلا تنافي اذن بين عدم احتمال متعلق العلم النقيض بشيء من
الوجوه على ما اشعر به كلامه ههنا وبين تجويزه النقيض عقلا كما في العلوم العادية وغيرها
والاول وهو ما يحتمل متعلقه النقيض بوجه اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا
فان لم يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره فهو الاعتقاد وانما قال لو قدره احترازا
عما يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك المشكك لا بتقديره فان الاعتقاد ليس هو ما لا يحتمل
متعلقه النقيض

عند الذاكر بتشكيك المشكك بل بتقديره فان طابق الاعتقاد اي متعلقه الواقع فهو الاعتقاد الصحيح
وان لم يطابق متعلقه الواقع ففاسد او نقول فان طابق الاعتقاد الواقع وذلك بان لا يحتمل
متعلقه النقيض في نفس الامر ايضا كما لا يحتمل عند الذاكر لو قدره فهو الاعتقاد الصحيح وان
لم يطابق وذلك بان يحتمل متعلقه النقيض في نفس الامر فهو الفاسد وقول القائل الاعتقاد اما ان
يحتمل النقيض بوجه كتشكيك المشكك اذ الثبات غير مشروط فيه فكيف يكون صحيحا او فاسدا
لان احتمال النقيض لا ينافي الصحة كما في الظن والوهم الصحيحين والا فهو ما يحتمل النقيض عند الذاكر
لو قدره اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اعني على احتمال النقيض اولا فان احتمل النقيض وهو
راجح فهو الظن وان لم يكن راجحا فاما ان يكون مرجوحا اولا فان كان مرجوحا فهو الوهم وان لم
يكن راجحا ولا مرجوحا بل تساوى طرفاه فهو الشك وقد علم بذلك التقسيم حد كل واحد من
الامور الستة اما العلم فهو ذكر نفسي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه واما الاعتقاد فهو ذكر
نفسي لا يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره ويحتمل بوجه واما الاعتقاد الصحيح
فهو ان يكون كذلك مع المطابقة والفاسد ان يكون كذلك بدون المطابقة واما الظن فهو ذكر
نفسي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر لو قدره مع كونه راجحا واما الوهم فهو ما ذكرنا مع
كونه مرجوحا واما الشك فهو المذكور مع تساوي طرفيه قال والعلم ضربان علم بمفرد
ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما كلا منهما ضروري ومطلوب فالتصور
الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء
والمطلوب خلافه اي يطلب مفرداته فيحد وفي بعض النسخ بالحد والتصديق الضروري
ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب خلافه اي يطلب بالدليل اقول من ههنا
شرع فيما لا يعنيه وهو في المنطق ولذلك فانه ما يعنيه وذلك لانه فن مستقل براسه ومن
القبيح على ما بين في هذا الفن خلط مسائل العلوم بعضها ببعض فضلا بالفنون عن الفنون
ولهذا اشترطت على نفسي ان لا اتعرض في هذا النوع الا لما تعرض له اللهم الا لما لا احد من نفسي
رخصة في اهماله لمسيس الحاجة اليه تحقيقا اشير اليه اشارة خفيفة اذ الاستقصاء
في امثاله مما يليق بموضع لا يلزم فيه هنا نعم كلام اخر فنقول اعلم ان العلم ينقسم قسمين
لان متعلق العلم اما ان يكون نسبة بين مفردين بالنفي او الاثبات كقولنا العالم حادث او ليس
بقديم اولا يكون كذلك بل يكون من المعاني التي يدل عليها بالاسماء المفردة او ما في قوتها كالعلم
بمعنى العالم والحادث والقديم والمنطقيون يسمون العلم بالنسبة تصديقا وبالمفرد تصورا
وبعض الاصوليين يسمون الاول علما والثاني معرفة تاسيا بالنحاة في قولهم المعرفة تتعدى
الى مفعول واحد والعلم الى مفعولين وقوله علم بمفرد ويسمى تصورا ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى
تصديقا وعلما اشارة الى ما ذكرنا واعلم ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري
وقد يعبر عنه بالبديهي وبالاولي والفطري وغير الكسبي وغير المطلوب ايضا والى مطلوب
وقد يعبر بالكسبي وغير البديهي والفطري والاولي والضروري لاستحالة ان يكون الكل من كل
منهما ضروريا والا لما جهلنا شيئا وكسبيا والا لزم الدور او التسلسل في كل مطلوب من المطالب
المكتسبة ويلزم منه استحالة تحصيل شيء من العلوم النظرية والتالي باطلان فكذا المقدمان
واليه اشار بقوله كلا منهما ضروري ومطلوب اما التصور الضروري فالمشهور انه الذي لا يتوقف
حصوله في العقل على طلب وكسب والمصنف عرفه بما هو اخص من التعريف المشهور وهو قوله
ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لان ما كان كذلك لا يتوقف حصوله في العقل على طلب وكسب

كالمركب الاضافي وال...

ولیس کل ما لا یتوقف حصوله فی العقل علی طلب وکسب لا یتقدمه تصور یتوقف علیه لجواز ان یتقدم
تصور یتوقف علیه ولکن یشترط ان لا یکون حصول المتوقف علیه فی العقل متوقفا علی طلب وکسب
بان یکون بدیهیا مثلا فعلی المشهور لا یلزم من کون الشیء مرکبا ان لا یکون بدیهیا ولا من
کونه بدیهیا ان لا یکون مرکبا وفی قوله لانتفاء الترکیب فی متعلقه نظر لانه ان جعل الحد
یلزم ان لا یکون تصور ما لا یتقدمه تصور یتوقف علیه لا لانتفاء الترکیب فی متعلقه ضروریا
وهو باطل بناء علی المشهور ایضا لان تصور ما لا یتقدمه تصور یتوقف علیه ضروری سواء کان
عدم توقف تصوره علی التصور المتقدم لانتفاء الترکیب فی متعلقه اولا لانتفائه وان جعل
تعلیلا لما لا یتقدمه تصور یتوقف علیه حتی کانه قال وانما لا یتقدم علی الشیء تصور یتوقف
لکونه مفردا عن مرکب فهذا هو المراد من قوله لانه قال فی المنتهی والضروری من التصور
هو ما لا یفتقر الی تقدم تصور علیه وهو المفرد الذی لا ترکیب فیه فهو باطل ایضا اذ لیس
کل ما لا ترکیب فیه لا یتوقف تصوره علی تصور غیره لتوقف تصور النقطة مثلا علی تصور الخط
وهو اجزاؤه مع کونها غیر مرکبة ولان افادة تصور الشیء کما یتصور الضروری فی
مثالنا لا یحتاج الی تعلیل بل لا یجوز واما التصور المطلوب فهو ما یخالف الضروری
اعنی انه الذی یتقدمه تصور یتوقف علیه لکن المصنف عبر عنه بلازمه لانه اذا تقدم
الشیء تصورات یتوقف تصوره علیها فلا بد من طلب تلک التصورات ای ملاحظة
الذهن ایاها والتحدید بها والیه اشار بقوله ای یطلب مفرداته فتحد بعینها علی
ما فی النسخ المشهورة او لا بد من طلب تلک التصورات بسبب التحدید والیه اشار بقوله
ای یطلب مفرداته بالحد علی ما فی بعض النسخ وفی المنتهی ایضا ویجوز ان یکون المراد
من قوله هذا ان التصور المطلوب هو الذی یطلب مفرداته بالحد لا بالرسم لیکون تعریف
ذلک المتصور بتلک المفردات حینئذ تعریفا حدیا وهذا التعریف غیر شامل لجمیع التصورات
المطلوبة لخروج التصور المطلوب بالرسم عنه بقوله فتحد او بالحد ولا اشعار بمفردات
الشیء باجزائه وقد صرح به فی المنتهی حیث قال والمطلوب بخلافه وهو ما کان مرکبا
لکن لو حمل مفردات الشیء علی التصورات المتقدمة علیه والحد علی التعریف یشمل التعریف
جمیع اقسام التصور المطلوب ثم قوله ما یطلب مفرداته انما یصح ایضا علی مذهب
متقدمی المنطقیة لان التعریف عندهم من الاقوال الا متاخریهم حیث جوزوا
التعریف بالمفرد کالخاصة وحدها والفصل وحده لکن الحق مع المتقدمین اذ
التصور المجهول انما یستحصل بالفکر وهو ترتیب امور لا امر واحد وانما عبر المصنف
عما یتقدمه تصور یتوقف علیه بلازمه لیتعرف من حد التصور المطلوب حد
آخر للتصور الضروری بالعکس وهو ظاهر واما التصدیق الضروری فالمشهور
انه الذی یکون تصور طرفیه وان کان بالکسب کافیا فی جزم الذهن بالنسبة بینهما
لکن المصنف عبر عنه بما اویه وهو ما لا یتقدمه تصدیق یتوقف علیه واما المطلوب
منه فما یخالف الضروری وهو الذی یتقدمه تصدیق یتوقف علیه وانما عبر عنه بلازمه
للفائدة المذکورة فی التصور المطلوب قال واورد علی التصورات ان کان حاصلا
فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب واجیب بانه تشعر بها وبغیرها والمطلوب
تخصیص بعضها بالتعیین اقول استدل علی استحالة طلب التصور بان التصور
اما ان یکون حاصلا اولا وعلی التقدیرین یستحیل طلبه فالتصور یستحیل طلبه

طلبه فالتصور یستحیل طلبه اما ان یکون حاصلا فلاستحالة تحصیل الحاصل والیه اشار بقوله ان کان حاصلا
فلا طلب واما ان لم یکن حاصلا فلاستحالة توجه الطلب نحو ما لم یخطر بالبال والیه اشار بقوله والا
فلا شعور به فلا طلب والجواب المشهور ان یقال لا نسلم استحالة توجه الطلب نحو ما لم یخطر بالبال
والیه اشار بقوله والا من حیث هو وان عارضا من عوارضه لو کان معلوما امکن توجه الطلب نحوه
بواسطة العارض المعلوم فان الانسان قد یطلب حقیقة الملک وان لم یعلم منه الا کونه سماویا او منزلا
للوحی بل قد یطلب مسمی لفظ وان لم یشعر منه الا کونه مسمی لذلک اللفظ وتقریر جواب المصنف
ان یقول لا نسلم ان تصور الماهیة لو لم یکن حاصلا استحال طلبه لجواز ان لا یکون تصورها بالحقیقة
حاصلا ویکون تصورها بواسطة الشعور بها ای بالماهیة وغیرها کالشعور بالنفس مثلا من
حیث انها مسماة بهذا الاسم او من جهة انها محرکة للبدن وبالملک من جهة انه مسمی بهذا الاسم
او منزل للوحی حاصلا ویکون المطلوب حینئذ تخصیص بعض تلک الماهیات بالتعیین بحیث
یتمیز بواسطة التعیین عن الغیر والیه اشار بقوله واجیب بانه تشعر بها وبغیرها
والمطلوب تخصیص بعضها بالتعیین قال واورد ذلک علی التصدیق واجیب بانه تصور النسبة
نفیا واثباتا وفی بعض النسخ او اثباتا ثم یطلب تعیین احدهما اقول استدل علی استحالة اکتساب
التصدیقات بمثل ما استدل به علی امتناع اکتساب التصورات وتقریره کما سبق والیه اشار
بقوله واورد ذلک علی التصدیق واجیب بانا لا نسلم ان التصدیق لو لم یکن حاصلا استحال طلبه
لجواز ان لا یکون التصدیق حاصلا ویتوجه الطلب نحوه بواسطة تصور النسبة نفیا واثباتا
ویکون المطلوب حینئذ تعیین احدهما فی نفس الامر وهو ان یعلم ان الواقع هو النفی او الاثبات
وقوله واجیب بانه تصور النسبة نفیا واثباتا ثم یطلب تعیین احدهما اشارة الی ما قررنا
قال ولا یلزم من تصور النسبة حصولها والا لزم اجتماع النقیضین اقول هذا جواب سؤال مقدر
علی الجواب المذکور وتقریره ان یقال هذا الجواب وهو انه تصور النسبة نفیا واثباتا
او اثباتا علی ما فی بعض النسخ والاول اولی ویظهر بالتامل ثم یطلب تعیین احدهما انما یصح لو لم
یلزم من تصور النسبة حصولها وهو کونها فی الواقع لکن لیس کذلک اما اذا لزم ذلک فلا معنی لطلب تعیین
احدهما حینئذ فاجاب بانه لا یلزم من تصور النسبة وقوعها والا لزم من تصور النسبة نفیا
وکون الواقع بخلافها او من تصورها اثباتا وکون الواقع بخلافها ومن تصور احد النقیضین
احدی النسبتین والاخر الاخری النقیضان وهو باطل وکذا ما ادی الیه قال ومادة المرکب
مفرداته وصورته هیئته الحاصلة اقول اعلم ان لکل مرکب مادة وصورة لان الداخل فی الشیء
اما ان یکون الشیء معه بالقوة او بالفعل والاول هو المادة کالخشب للکرسی وقد عبر عنها
بمفرداته وقد یعبر عنها بالاجزاء المادیة وبالعلة المادیة ایضا والثانی هو الصورة کالهیئة
الحاصلة للکرسی وقد یعبر عنها بالجزء الصوری وبالعلة الصوریة ایضا قال والحد
حقیقی ورسمی ولفظی والحقیقی ما انبأ عن ذاتیات الکلیة المرکبة والرسمی وفی بعض النسخ
العرضی ما انبأ عن الشیء بلازم له مثل الخمر مائع یقذف بالزبد واللفظی ما انبأ بلفظ
اظهر مرادف مثل العقار الخمر وشرط الجمیع الاطراد والانعکاس ای اذا وجد وجد واذا
انتفی انتفی اقول اعلم ان الحد ویعنی به المعرف اما ان یکون حقیقیا او رسمیا او لفظیا
وذلک لانه اما ان یکون لفظا اظهر مرادفا للمعرف اولا والاول هو اللفظی لکن علیه مؤاخذة
لفظیة لاشعار عبارته بان اللفظی هو المنبئ عن اللفظ المذکور ولیس کذلک والا لکان
الشیء منبئا عن نفسه لان اللفظی هو اللفظ المذکور والثانی اما ان یقع جوابا عما یطلب به

كنه حقيقة الشيء اولا والاول هو الحقيقي والثاني هو الرسمي اما الحقيقي فهو ما انبأ عن جميع ذاتيات
الشيء الكلية المركبة اي المجتمعة كقولنا في حد الانسان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق واحترزنا بالذاتيات عن العرضيات فان المشتمل عليها لا يكون حدا حقيقيا بل رسميا وبجميع
الذاتيات ويدل عليه انه اضاف الذاتيات الى الضمير اذ الجمع المضاف مما يستغرق عن بعض الذاتيات
فان المنبئ عنه لا يكون حدا حقيقيا وبالكلية عن الذاتيات الجزئية اعني المشخصات لانها وان كانت
ذاتية للمتشخص لكن المنبئ عنها لا يكون حدا فضلا من ان يكون حقيقيا لانه لا حد للمتشخص من
حيث انه متشخص اذ لا حد للجزئيات كما لا برهان عليها وقد بين هذا في الكتب المنطقية وبالمركبة
اعني المجتمعة عن المتفرقة اذ ما انبأ عن الذاتيات الكلية متفرقة لا يكون حدا حقيقيا بل الاجزاء
الاخر اعني عند من يسمي الفصل وحده حدا فلا ناقص اسم الجزء على الكل وهذا التعريف يدل على انه
لو قدم الفصل على الجنس كان حقيقيا وقد ما المنطقيين صرحوا بانه لا يكون حقيقيا بل يكون
من الحدود الناقصة للاخلال بالترتيب ولو اريد بقوله المركبة المركبة بالترتيب الذي هو في
نفس الامر وهو ان يقدم الجزء الاعم على الاخص سقط عنه هذا الدخل واما الرسمي وفي بعض
النسخ العرضي والاول اولى لانه تفصيل لما تقدم وما تقدم هو الرسمي وان كان للثاني وجه
ايضا وهو ان يعلم اسم احد الرسمي فهو ما انبأ عن الشيء بلازم له اي لازم مختص به اذ المنبئ
بالعرض غير المختص لا يحد تعريفه له لكونه غير مختص به كقولنا الطير كذلك مثل
الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة لا مثل الخمر مائع يقذف بالزبد
لكونه غير جامع ولا مانع واما اللفظي فهو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من
اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر لمن يكون الخمر عنده اظهر من العقار وقد ما
المنطقيين لا يطلقون الحد عليه لكونه مفردا ولانه اشبه لمباحث اللغة ومتاخروهم لا يطلقون
عليه الاصالة للاول بل للثاني وشرط الجميع اي الحدود الثلاثة الاطراد وهو انه اذا وجد الحد
وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود وانما اشترط الطرد والعكس
ليصلح التعريف لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا
لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يكون معرفا وما توهمه بعض
القاصرين من ان الاطراد هو انه متى وجد الحد وجد المحدود ومتى وجد المحدود وجد
الحد ليس بطائل اذ لو كان كذلك لكان التعرض لذكر الانعكاس مستدركا لاستلزام
اشتراط وجود الحد عند وجود المحدود اشتراط عدم المحدود عند عدم الحد وكذا
توهموا في الانعكاس ما توهموا في الاطراد وعليه ما عليه **قال** والذاتي ما لا يتصور فهم
الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان **اقول** لما تضمن كلامه
على الحدود ذكر الذاتي اراد ان يعرفه وكان المناسب ان يعرف الذاتي والعرضي والالفاظ الخمسة
في الحدود على اختلاف مراتبها لكنه لا يبالي بترك الترتيب ولعل سابقه
ذكر لما التزمنا متابعة كلامه ويقول الذاتي هو ما لا يتصور اي يمتنع فهم الذات
قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان لاستحالة تصور السواد والانسان
بدون اللون والجسم اذ السواد لون جامع للبصر والانسان جسم نام كما ذكرنا لامتناع
تصور الكل بدون الجزء وهو بديهي واعلم ان المراد من قوله ما لا يتصور المجهول
الذي لا يتصور لا كل ما لا يتصور والا لزم ان يكون الجدار ذاتيا للبيت وهو خلاف فيما عليه
اصطلاح القوم **قال** ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان **اقول** ومن اجل كون الذاتي

مفسرا بالتفسير المذكور اي من اجل امتناع فهم الذات قبل فهم ما هو ذاتي له لم يكن لشيء حدان
ذاتيان اي حدان يعم من كل منهما الذات وهو مساو للحقيقي وانما لم يكن لشيء حدان كذلك
لتوقف فهم الذات على فهم جميع ذاتياته وجميع ذاتيات الشيء لا يكون الا واحدا فلا تعدد بخلاف
بعض الذاتيات فانه تتعدد بتعددها فلذلك لا يكون لشيء حدان حقيقيان اما غيره
كالرسمي واللفظي فقد وقد هذا الكلام يدل على ان الحد الناقص وهو المركب من الجنس
البعيد والفصل داخل في الرسمي لجواز ان يكون لشيء حدان ناقصان وهو المركب فلا يكون
الحد الناقص اذ ذاك ذاتيا اي حقيقيا وليس لفظيا وهو ظاهر فيكون رسميا **قال** وقد يعرف
بانه غير معلل وبالترتيب العقلي وفي بعض النسخ بالترتيب العقلي **اقول** الذاتي كاللونية للسواد
وقد يعرف بانه غير معلل ومراده ان الشيء كالسواد مثلا لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي
له كاللون مثلا الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء اخر يجعله لونا
وهذا التعريف غير مانع فان بعض اللوازم العرضية كالزوجية للاثنين كذلك فان الاثنين
لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته لانه زوج لذاته لا لشيء اخر يجعله زوجا
وقد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي بان يقال الذاتي هو الذي يتقدم على الماهية في الوجود
الخارجي وفي الوجود الذهني على معنى انهما اعني الماهية والذاتي لو وجدا باحد الوجودين
كان وجود الذاتي متقدما على وجود الماهية بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي فوجدت
الماهية دون العكس وهذا الاعتبار اعني كونهما بحيث متى وجدا باحد الوجودين كان وجود
الذاتي متقدما على وجود الماهية حاصل لهما وان لم يوجد الشيء من الوجودين واذا عرفت
هذا التقدم في طرف الوجودين فافهم مثله في طرف العدمين ايضا لكن بالنسبة الى احد
الاجزاء اي يتقدم عدم احد الاجزاء على عدم الماهية في الخارج وفي الذهن على ما ذكرنا
قال وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو وجزؤها المشترك الجنس والمميز
من التفسير الفصل والمجموع فيهما النوع والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقة وكل من المختلف النوع ويطلق
النوع على ذي احاد متفقة الحقيقة والجنس الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسائط بالعكس
اقول الذاتي اما ان يكون تمام الماهية او جزؤها اما الاول فهو المقول في جواب ما هو
بحسب الشركة المحضة وبحسب الخصوصية المحضة وبحسب الشركة والخصوصية معا ووجه
الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان
يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء الكثيرة مختلفة الحقائق او متفقة
الحقيقة فهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثه لاتحاد الجواب في صنفين منها لان المسؤول
عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال
فهو جواب في حالة الخصوصية المطلقة وان كانت اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام
الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا خص السؤال بواحد منها فهو جواب
في حالة الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان
الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة
والخصوصية معا واما الثاني فاما ان يكون تمام الجزء المشترك اولا فان كان فهو
الجنس وان لم يكن فاما ان يكون تمام الجزء المميز اولا فان كان فهو الفصل والا لم
يكن فيكون اما جنس الجنس او جنس فصل او فصل فصل او فصل جنس لانه لما لم
يكن جزءا تاما مشتركا ولا مميزا لم يكن جنس الجنس او فصلا بالتقسيم المذكور لانه

لا التسلسل والا لزم كون الماهية مركبة من اجزاء غير متناهية واستحالته ظاهرة واما ان يكون جزءا من تمام المميز فيلزم ان يكون جنس الفصل او فصله لما ذكرنا واعلم ان قوله وجزؤها
المشترك الجنس غير صحيح اذ ليس كل جزء مشترك جنسا لان الحساس والمتحرك بالارادة جزء
الانسان مشترك بينه وبين غيره ومع ذلك ليس جنسا له لكونه جزء تمام المشترك لا تمامه وكذا قوله
والمجموع منهما النوع لابتنائه على ذلك وتعريف الجنس بانه ما اشتمل على مختلف بالحقيقة اي
متعدد مختلف بالحقيقة على ما صرح في المسمى غير مانع لكون فصل الجنس وخاصيته ايضا كذلك
وكذا العرض العام اللهم الا ان يقيد بكونه مقولا في جواب ما هو فانه يطرد حينئذ وكذا قوله
وكل من المختلف النوع لانه انما يصح لو كان كليا والا يلزم من الاشتمال على المختلف بالحقيقة
كلية المختلف لاشتمال الحيوان على زيد واعوج مثلا اللهم الا اذا اريد بالاشتمال ما يكون فلا توسط
شيء فانه يلزم حينئذ بطريق الالتزام واعلم ان كل واحد من المختلف يسمى نوعا بالاضافة الى المشتمل
وهو النوع الاضافي ويرسم بانه الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا
واحترز بالاولى عن حمل الجنس على الاصناف لان الجنس يقال عليها وعلى غيرها في جواب ما هو
ولكن قولا غير اولي لما عرف من مذهبهم ان حمل العالي على السافل هو بواسطة حمل العالي على
المتوسط وقد يطلق النوع على معنى اخر وحد بما له احاد متفقة الحقيقة ويسمى نوعا حقيقيا
وهو ايضا غير مانع لان فصل النوع الاخير وخاصته ايضا كذلك ويجب ان يقيد بالمقول في جواب
ما هو ليطرد والنوع بالمعنى الثاني اعني النوع الحقيقي يغاير النوع بالمعنى الاول اعني الاضافي
لوجود كل منهما بدون الاخر اما صدق الاول دون الثاني كما في الجنس الوسط كالنامي مثلا
فانه نوع بالاول للجسم واحد من المتعدد المختلف الذي اشتمل عليه الجسم لا بالثاني لان احاده غير
متفقة الحقيقة هذا هو المشهور في هذا المقام ولكن لقائل ان يمنع وجود الاضافي بدون الحقيقي
اذ كل كلي فهو نوع حقيقي باعتبار حصصه الموجودة في الجزئيات الداخلة تحته والاخلاص عنه
الا ان يقال الحقيقي هو ما يكون جميع احاده متفقة الحقيقة لكنه لا يمشي على مذهب الحكماء التصريح
بان الاجناس العالية انواع حقيقية بالنسبة الى حصصها واما صدق الثاني دون الاول فكما
في البسائط ونعني بها البسائط العقلية وهي ما لا جزء له عقلا لا كل البسائط ولذلك قال
في المنتهى وبعض البسائط بالعكس ومثاله النقطة فانها نوع بالثاني لاتفاق احادها في الحقيقة
دون الاول لانها غير داخلة تحت جنس ويدل على مغايرتهما وجوه اخر تحتمل الحواشي بغير ذكرها

قال والعرضي بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهية
بعد فهمها كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة ولازم في الوجود خاصة كالحدوث للجسم
والظل له والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة الذهب

اقول اعلم ان العرضي وهو ما يخالف الذاتي اعني الذي يتصور اي يمكن فهم الذات قبل فهمه
والمراد منه المحمول الذي يمكن فهم الذات قبل فهمه لما مر في الذاتي ينقسم الى لازم وعارض فاللازم
ما لا يتصور مفارقته عما هو عرضي له وهو اما ان يكون لازما للماهية بعد فهمها كالفردية
للثلاثة والزوجية للاثنين او لا زما في الوجود خاصة كالحدوث للجسم والظل له واحترز
بقوله بعد فهمها عن جزء الماهية ولا حاجة الى الاحتراز لان جزء الماهية خرج بقيد
العرضي وانما قال في الوجود خاصة ولم يقل للماهية خاصة لان لازم الماهية يكون لازم الوجود
فلا يكون لازم الماهية خاصة بخلاف لازم الوجود فانه قد لا يكون لازم الماهية كمخلوقية
الانسان وعرضية السواد واعلم ان قوله كالحدوث للجسم انما يصح على مذهب المتكلمين

ان اراد ان الحدوث لازم لكل جسم وان اراد انه لازم لبعض الاجسام عند الكل وقوله كالظل له اي
للجسم لا يصلح مثالا للعرضي اللازم لكونه مفارقا واما كونه لازما بشرط كونه في الشمس على وجه
خاص ولذلك قال في المنتهى وكالظل في الشمس فلا يدخله في قسم اللوازم اذ ما من عرضي مفارق الا
ويلزم بشروط فيكون العرضي كله لازما ويمكن ان يقال لا يبعد كون العرضي لازما باعتبار ومفارقا
باخر وان كان معروض اللازم تغايرا باعتبار معروض المفارق واعلم ايضا ان لازم الماهية اما ان
يكون بينا او غير بين اما البين فهو اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره كالانقسام
بمتساويين للاربعة وقيل هو اللازم الذي يكون تصوره مع تصور ما هو لازم له كافيا في جزم الذهن
بكون هذا لازما له والاول اخص من الثاني لاستلزام الاول الثاني من غير عكس وهو ظاهر وغير
البين ما لا يكون كذلك كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث والعارض ما يخالف اللازم
وهو ما يتصور مفارقته عما هو عرضي له وهو ينقسم الى ما لا يزول كسواد الغراب والزنجي والى
ما يزول اما بطيئا كصفرة الذهب او سريعا كحمرة الخجل واما سهلا كصحة الامراض او عسرا
كمرض الامراض ويمكن ان يتركب الاعتباران في السريعة السهلة كالنوم والعسرة كالغشي والبطيئة
السهلة كالشباب والعسرة كالجنون ولا ينافي بين كونه لا يزول وامكان مفارقته كما يسبق الى الاوهام
لان امكان المفارقة لا ينافي عدم الخلو عنه دائما وفي لا صفرة الذهب يزول دون سواد الغراب

قال وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل

اقول لكن الامشاحة في الامثلة
لما كان الحد من المركبات التقييدية وهي ما يكون الجزء الثاني منها قيدا في الاول ونوع
لفظ مفرد وقد تبين ان لكل مركب مادة وصورة اراد ان يبين مادة الحد وصورته ووقف
صورة الحد الحقيقي ومادته لكونه اتم الحدود واعرض عن تعريف المادة والصورة
لغير الحقيقي لاشعار كلامه به وقد افاد بقوله الجنس الاقرب ثم الفصل تصور كليهما
اما المادة فظاهر وهو الجنس القريب والفصل واما الصورة فلدلالة لفظ ثم على تاخر
الفصل من جنس القريب الذي هو صورة الحد الحقيقي اذ التركيب من الجنس القريب
والفصل انما يكون حدا حقيقيا لو تقدم الجنس على الفصل ليحصل صورة مطابقة
للمحدود على ما هو عليه اذ لو تاخر عنه لما كان المركب منهما حدا حقيقيا بل كان من
جنس الحدود الناقصة على ما سيجيء به كتب القوم ولافادة هذا المعنى اختارها
عن الواو لانه لا يفيد الترتيب على ما يجيء بيانه في المبادي اللغوية ولو قال الجنس الاقرب
فالفصل افاد الترتيب مع المعاقبة وكان اولى لقوله هو ما انبأ عن ذاتياته الكلية
المجتمعة وظهر بما ذكرنا ان مراده من الحد في قوله وصورة الحد الحد الحقيقي لا غير لانه
هذه الصورة تختص به واذا تحققت ما تلي عليك من تعريف المادة والصورة الحقيقي
علمت ان الصورة والمادة لغير الحقيقي واعني به الرسمي هو سهل اللفظي اذ لا صورة له لانها تحصل
من التركيب ولا تركيب في اللفظية لانه ليس الا تبديل لفظ بلفظ اشهر منه مرادف والترادف
من خواص المفردات على ما هو المشهور وذلك لانك لما علمت ان المركب التقييدي الحال
من الجنس القريب مقدما على الفصل كان حدا حقيقيا علمت ان المركب التقييدي من غير
الجنس القريب مقدما عن الفصل لا يكون حدا حقيقيا بل رسميا وهو اقسام احدها ان
يكون مركبا من الجنس القريب والفصل مع تاخر الجنس منه وثانيها ان يكون مركبا
من الجنس البعيد والفصل وهما من الحدود الناقصة الداخلة عنده في الرسمي وثالثها
ان يكون مركبا من الجنس مع الخاصة ورابعها ان يكون مركبا مما نزل منزلة الجنس

كالعرض العام في الخاصة او الفصل وحاصلها ان يكون مركبا من خواص الشيء وشرطها ان يكون مركبا حتى تصير بعد التركيب خاصة للشيء وان لم يكن كل واحد من الاجزاء خاصة له كقولنا في رسم الخفاش انه الطائر الولود فان كل واحد من الطائر والولود اعم من الخفاش لكن المجموع مختص به **قال** وخلل ذلك نقص **اقول** لما بين صحة الحد ومادته والخلل في المركب اما ان يكون خللا في مادته او في صورته او في كليهما شرع في بيان خلل الصورة وقال وخلل ذلك يعني وخلل الحد والرسم الصوري نقص وهو ان لا يحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المحدود على ما هي عليه وذلك كتقديم الفصل على الجنس القريب كقولنا في حد الانسان انه ناطق حيوان وكاسقاط الجنس الاقرب او الجنس بالكلية كقولنا في حده انه جوهر ناطق او انه ناطق على ما مثل به في المنتهى حيث قال وخلل الصورة نقص كاسقاط الاقرب لدلالة الالتزام او اسقاط الجنس بالكلية لذلك وكتقديم الفصل عليه مثل العشق افراط المحبة وقوله لدلالة الالتزام اشارة الى ان اسقاط القريب او الجنس بالكلية انما يوجب الخلل لكون دلالة الحد على المحدود بالالتزام حينئذ وهي مهجورة في حواب ما هو اذ الدلالة المعتبرة في جواب ما هو هي المطابقة على ما بين في الكتب المنطقية **قال** وخلل المادة خطأ ونقص فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل العرضي الخاص نوعا وفصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد وكتعريفه بنفسه مثل الحركة عرض نقلة والانسان حيوان بشر وكجعل النوع والجزء جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشرة خمسة وخمسة فيخص الرسمي بالا اعم الظاهر لا الخفي مثله ولا الاخفى ولا بما يتوقف تعقله عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية **اقول** لما فرغ من بيان خلل الصورة شرع في بيان خلل المادة وقسمه قسمين احدهما يتعلق بالمعاني وسماه خطأ والاخر ما يتعلق بالالفاظ وسماه نقصا اما الخطأ فمنه جعل الموجود والواحد جنسا كقولنا الانسان موجود ناطق او واحد ناطق والخلل فيه اقامة العرض العام مكان الجنس ومنه جعل العرضي الخاص بنوع فصلا كقولنا الانسان حيوان كاتب بالفعل والخلل فيه اخذ الخاصة مكان الفصل ويستلزم هذين النوعين من الخلل جعل العرضي ذاتيا وقوله فلا ينعكس اشارة الى ان التعريف بهذا الوجه لا يكون جامعا وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان العرضي الخاص به غير لازم كما مثلنا به اما لو كان لازما كقولنا للانسان انه حيوان كاتب بالقوة انعكس ومنه ترك بعض الفصول كقولنا الانسان جسم نام ناطق والمتروك هو فصل واحد اعني الحساس والمتحرك بالارادة فصلا واحدا واشار ان عدا فصلين وقوله فلا يطرد اشارة الى ان هذا النوع من التعريف لا يطرد وليس كذلك لانه انما يلزم ذلك لو كان المتروك فصله القريب بالكلية كقولنا للانسان انه جسم نام حساس متحرك بالارادة اما لو كان المتروك فصله البعيد كما مثلنا به لم يلزم ذلك ومنه تعريف الشيء بنفسه كقوله الحركة عرض نقلة والانسان حيوان بشر وفي المثالين نظر لانهما ليسا مما ليس لتعريف الشيء بنفسه بل التعريف الشيء بما لا يعرف الا به اللهم الا ان يقال مراده من التعريف بنفسه استعمال المعرف على المعرف فيصح والمثال المشهور لهذا قوله الحركة النقلة فان النقلة هي نفس الحركة ومنه جعل النوع جنسا مثل الشر ظلم الناس فان الظلم نوع من الشر وظلم الناس صنف منه والظلم الذي هو نوع الشر بمنزلة الجنس والاضافة الى الناس هي كالفصل ومنه جعل الجزء جنسا

ونعني بالجزء الجزء الذي هو غير محمول مثل العشرة خمسة وخمسة وهذا المثال لا يصح على مذهب الحكماء اذ الاعداد التي في العشرة مثلا ليست اجزاؤها عندهم على ما بين في كتبهم بل اجزاء العشرة هي الواحدات التي يبلغ جملتها العشرة وكذا اجزاء كل عدد واعلم ان التعريف الرسمي يختص بان يكون بعرضي لازم ظاهر اما كونه لازما فليعكس اذ لو كان مفارقا لما انعكس كما تقدم واما كونه ظاهرا فليصلح لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وكان الواجب ان يقيد العرضي بالخاص ايضا والا جاز ان لا يطرد لجواز ان يكون لازما للشيء ولغيره فان الرسمي يختص بالعرض الخاص اللازم الظاهر لا الخفي مثله ولا بما هو اخفى منه ولا بما يتوقف تعقله عليه وفي بعض النسخ ومما لا يتوقف تعقله عليه لا يناسب كلامه في اختصاص وجوب التعريف بالاجلى وغيره مما ذكره من المفاسد المحترز عنها في التعريفات الرسمية لان قوله لا الخفي مثله الى اخره صريح في انه غير مختص بالرسمي ومنه يعرف ان التعريف بالاجلى كذلك ومثال الخفي مثله قوله في حد الزوج انه عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس وهو ان يقال الفرد هو العدد الذي يزيد على الزوج بواحد فانهما اعني الفرد والزوج متساويان في المعرفة والجهالة وفي تساويهما نظر اذ ليس كل من علم او جهل احدهما علم او جهل الاخر بل يجوز ان يعلم احدهما دون الاخر ثم تعريف الزوج بانه عدد يزيد على الفرد بواحد غير منعكس لان الاثنين زوج مع انه لا يزيد على عدد فرد بواحد لانه انما يزيد على الواحد بواحد والواحد ليس عددا فضلا من ان يكون فردا وكذا تعريف الفرد المستفاد من قوله وبالعكس لان الثلاثة فرد ولا يزيد على الزوج بواحد لان الاثنين ليس زوجا بناء على تعريفه اما على التعريف المشهور وهو ما ينقسم بمتساويين فهو زوج ويكون تعريف الفرد منعكسا ولو جعل الواحد فردا اندفع هذا الفساد وان فسد تعريف الفرد لكونه غير جامع اذن ومثال الثاني ما قيل في تعريف النار انها جسم كالنفس فان النفس اخفى من النار ومثال الثالث تعريفهم الشمس بانها كوكب نهاري فان النهاري يتوقف على الشمس لان النهار عبارة عن زمان كون الشمس فوق الافق واذا عرفت ذلك فاعلم ان التعريف بالمساوي سواء كان حدا او رسما ردي لانه لا يفيد المطلوب فبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن الافادة وبما يتوقف تعقله عليه اردى منه لانه لا حتى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك فيما يتوقف تعقله عليه واما النقص فكاستعمال الالفاظ الغريبة وهي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم دون قوم والمشتركة والمجازية وسياتي بيانهما في موضعهما **قال** ولا يحصل الحد ببرهان لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه لان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه لزم الدور **اقول** العبارة المشهورة في توجيه هذه المسالة ان الحد لا يكتسب ببرهان اي لا يمكن تحصيله ببرهان فلما كان عدم حصول الحد بالبرهان لازما لامتناع تحصيله به ترجم المسالة وقال لا يحصل الحد ببرهان اي بدليل غير بلا واو لامتناع تحصيله به ترجم المسالة على ما صرح به في المنتهى اذ فسره بتفسير الدليل على وجه يخرج عنه الامارة واستدل عليه بوجهين الاول انه لو برهن عليه لزم ان يكون تعقل الشيء على نفسه مطلوبا بالبرهان والثاني باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلانه لو برهن على اثبات الحد للمحدود كالحيوان الناطق للانسان مثلا احتيج الى تقدير وسط يستلزم ثبوت الحكم اي المحكوم به للمحكوم عليه اذ البرهان لا بد له من وسط كذلك ولو قدر ذلك الوسط في الحد اي في اثبات الحد للمحدود كان الوسط مستلزما ما هو عين المحكوم

عليه للمحكوم عليه لعدم تغاير الحد والمحدود فيكون المطلوب بالبرهان حينئذ حمل الشيء على نفسه
واما بطلان الثاني فظاهر وفيه نظر لانا لا نسلم ان البرهان لا بد له من وسط كذلك
لجواز ان يبرهن عليه بقياس استثنائي شرطي او استدلالي سلمناه لكن لا نسلم استلزامه عين
المحكوم عليه لان الوسط انما يكون مستلزما عين المحكوم عليه لو كان المفهوم من الحد هو
بعينه المفهوم من المحدود وانما يكون كذلك لو كانا مترادفين لكنهما ليسا مترادفين
على ما اختاره سلمناه لكن لا نسلم استحالة الثاني لجواز ان يكون كون الانسان حيوانا ناطقا
مجهولا عند شخص فيبرهن عليه له والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي لان البرهان وسط
مستلزم حكما على المحكوم عليه فلو قدر في الحد كان مستلزما عين المحكوم عليه وانما اطلق
الوسط وهو المستلزم الذي يقدح انه لا بد للدليل منه اعني المعرف بقوله لانه حينئذ يقال
لانه كذا على البرهان في قوله لانه وسط بجواز ان يراد اطلاق اسم اللازم على الملزوم
او على العكس لاستلزام البرهان الوسط وعكسه وثانيهما انه لو برهن عليه لزم الدور واستحالة
الثاني مستلزم استحالة المقدم اما الملازمة فلان الدليل على ان الانسان حيوان ناطق
مثلا يتوقف على تعقل الانسان لتوقفه على تعقل ما يستدل عليه وهو الحكم المتوقف على تعقل
طرفيه لاستحالة تعقل الحكم بدون تعقل طرفيه لكن تعقل الانسان يتوقف على الدليل على ان الانسان
حيوان ناطق اذا الغرض كون تعلقه مكتسبا به وهو دور واما استحالة الثاني فبينة
بذاتها واليه اشار بقوله ولان الدليل مستلزم تعقل ما يستدل عليه فلو دل عليه اي على
الحد لزم الدور وفيه نظر لان الدور انما كان يلزم لو كان الدليل على اثبات الحد
للمحدود مستلزم تعقل المحدود بالحقيقة وليس كذلك بل اللازم تعقله باعتبار ما
من الاعتبارات الصادقة عليه فعلى هذا يتوقف البرهان على اثبات الحد للمحدود على
تصور المحدود باعتبار ما ويتوقف تصور المحدود بالحقيقة على البرهان فيندفع
الدور ويمكن ان يقرر هذا الدليل بوجه اخر بان يقال الدليل على ما ذكرنا يتوقف
على كون النسبة كذلك في نفس الامر لتوقفه على تعقل الانسان بالحقيقة المستلزم لكون النسبة
كذلك في نفس الامر فلو كان كون النسبة كذلك يتوقف على الدليل لزم الدور وهذا
لا يمشي في التصديق والجواب كالجواب ويظهر بالتامل قال فان قيل هذا في
التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها
اقول هذا نقض اجمالي على الاستدلال الثاني ان الحد لا يكتسب ببرهان وتوجيهه
ان يقال لو صح ما ذكرت من الدليل الثاني لزم امتناع اكتساب التصديق بالبرهان
ايضا بمثل ما ذكرت في الحدود وذلك بان يقال البرهان على ان العالم حادث مثلا يتوقف
على تعقل النسبة لاستحالة البرهان على النسبة دون تعقلها فلو كانت هذه النسبة
مكتسبة بالبرهان لكان تعقلها متوقفا على البرهان المتوقف عليه فيلزم الدور اليه
اشار بقوله فان قيل مثله في التصديق اي مثل ما ذكرت في الدليل الثاني ثابت
في التصديق وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم توقف تعقل النسبة على تقدير كونها مكتسبة
على البرهان اذ المتوقف عليه هو ثبوتها او نفيها لا تعقلها فالذي يتوقف عليه البرهان
وهو تعقل النسبة غير ما يتوقف على البرهان وهو ثبوتها او نفيها فلا دور واليه اشار
بقوله قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها واعلم
ان لفظي الحصول والثبوت مغنية عن الاخرى الا ان يعتبر احدهما بالنسبة الى الذهن والاخرى

الى الخارج ويستفهم بعض الاستقامة قال ومن ثم لم يمنع الحد ولكن يعارض ويبطل
بخلله اقول ومن ثم تعني ومن اجل ان الحد لا يحصل بدليل علما اشار في المنهي
حيث قال وادا لم يحصل بدليل لم يمنع اي لا يقال لا نسلم ان المذكور حد للامر الفلاني
اذ المنع يستدعي تطلب اقامة الدليل المقدر امتناع اقامته اولا ان حاصل المعترف اما
تفصيل اجزاء المحدود واما الاشارة الى ما يذكر معنى يلزمه من غير دعوى فيكون مثل
الحادي في مقام التفصيل مثل من يعد الجواهر في خزانة الصور المخاطب فيلطمها قلادة
مرائي منه وان يريد في مقام الاشارة فاللازم اذا كان الملاذ داخلا او خارجا او مركبا منهما
مثل من نبه الى صورة هناك فيضع اصبعه عليها فقط وعلى هذا لا يكون منعه اذا تاملت ما ذكرت
جاريا مجرى ان يقول لمن يعد علي الياقوت لا اسلم واما النقض فلازم لان الحاكي او غيره اذا ادعى
الى حد اخر يقدح في سلامة الحد المذكور فاذ ذكر منه مقام الحد والنقض لما كان يقدح واليه اشار
بقوله ولكن يعارض بان يقال ما ذكرته ليس حدا له ويبطل كونه حدا بخلل طرده او عكسه
او غيرهما من المواضع المعنوية واللفظية على ما يقدح وصرح هذا في المنتهى لانه قال ويبطل
بخلل طرده او عكسه او غيرهما مما يقدح قال اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد
مدلوله لغة او شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية اقول لما اطلق كلامه
في قوله ولا يحصل الحد ببرهان وكان غير منضبط لانه قد يحصل ببرهان اذ قد يستدل عليه
بالنقل وذلك اذا كان الغرض بالحد قصد مدلوله لغة او شرعا اعني اذا كان الغرض شرح
الاسم لا تعريف الماهية ويقال عند الاستدلال هذا الاسم مدلوله من حيث اللغة او الشرع ما ذكرنا
نقلا عن ارباب اللغة واصحاب الشرع استدرك فقال اولا بقوله اما اذا قيل الى اخره فكانه
قال هذا الذي ذكرنا من امتناع اكتساب الحد بالبرهان مختص بما قصد به تعريف الماهية اما اذا
قصد به شرح الاسم فلا والفرق بين معرفة الماهية وشارح الاسم ان الدليل في الشارح يتوقف
على تصوره الاسم لا على الماهية كما في معرفها فيلزم الدور او استلزام الوسط عين المحكوم عليه
قال وسمي كل تصديق قضية وسمي في البرهان مقدمات والمحكوم عليه فيهما وفي بعض النسخ
فيها اما جزئي معين وفي بعض النسخ جزئي معين او لا والثاني اما مبين جزئيته او كليته او لا
صارت اربعة شخصية وجزئية محصورة وكلية ومهملة كل منها موجبة وسالبة والمحقق
في المهملة الجزئية فاهملت اقول اعلم ان التصديق كما يسمى بالخبر والقول الجازم كذلك
تسمى بالقضية وسمي القضية في الدليل سواء كان برهانا او امارة مقدمة اذ المقدمة في عرفهم
ما جعلت جزء دليل وعلى هذا لو قال وسمي في الدليل مقدمة لكان اولى من قوله وسمي
في البرهان مقدمات واعلم ان المحكوم عليه فيها اي في القضية على ما في بعض النسخ او فيهما
اي في القضية والمقدمة لتغايرهما عموما وخصوصا اذ كل مقدمة قضية من غير انعكاس
اما جزئي معين او جزئي معين على ما في بعض النسخ وهذا اولى لانه ادل على المراد وهو
الجزئي الحقيقي اولا فان كان الاول فالقضية شخصية كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب
وان لم يكن المحكوم عليه مختصا فاما ان يكون معينا مقداره من كله او جزئه اولا فان
كان فهو المحصورات الاربعة موجبة كلية وسالبة كذلك وموجبة جزئية وسالبة مثلها
والثاني المهملة كقولنا الانسان في خسر او ليس الانسان في خسر وهذا التقسيم غير
حاصر لخروج القضية الطبيعية كقولنا الانسان نوع الحيوان جنس عنه الا عند
من يقول انها من القضايا الشخصية او المهملة فينحصر التقسيم حينئذ والمحقق
كذلك لما عرف من التردد بين الكل والجزئي

في المهملة الجزوية اذ لا بد من صدقها اما كلية او جزوية وكيف كانت يلزم صدقها جزوية فلهذا
اهملت ولم تجعل قضية برأسها بان جعل حكمها حكم الجزوية انما وقعت في اعلى تحقيق مفهومات المحصورات
الاربع وبيان اسوارها ومواضعها طبيعية ومنحرفة واختلاف معانيها بسبب التحريف مما يحتاج الى بسط
كلام وهو كما قلنا لا يليق بموضع لا يلتزم فيه مشابعة كلام اخر فلهذا اعرضنا عنه كما اسقطنا اذا
الشرط امكن قال ومقدمات البرهان قطعية ليس قطعيا ان لا تلزم الحق حتى تنتهي الى ضرورية
والا لزم التسلسل اقول مقدمات البرهان يجب ان يكون كلها قطعية اي يقينية وهي
القضايا التي تجزم العقل بها مع كونها مطابقة للامر نفسه وثابتة اي دائمة الجزم بها لتكون النتيجة
الحاصلة منها كذلك واليه اشار بقوله ومقدمات البرهان قطعية ليس قطعيا وقوله لان لا تلزم الحق
حتى يدل على ان الحد المقدمات القطعية بنفسه وهو ظاهر وليس فيه دلالة على ان المقدمات
لو لم تكن قطعية لما انتجت قطعيا الذي تصدى لبيانه لا اشعار كلامه بذلك مع ان الحكم بانها لو لم تكن
قطعية لم تنتج قطعيا باطل لاستلزام الكاذب الصادق ويمكن ان يقال في تقريره مقدمات البرهان
يجب ان تكون يقينية لان لازم مقدماته اي نتيجته يقينية من حيث انه لازمها لانا ما نعني بالبرهان
الا ما يكون نتيجته كذلك ولا شيء من المقدمات غير اليقينية لازمها يقيني من حيث انها لازمها فينتج
ان مقدمات البرهان لا تكون غير يقينية فتكون يقينية واذا عرفت ان مقدمات البرهان
يقينية وجب ان يعلم ايضا انه يجب انتهاؤها الى مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل فكان
الاولى ان يقول والا لزم التسلسل والدور كما قال في المنتهى لان التسلسل غير متعين للزومه قال
واما الامارات فظنية او اعتقادية اذ لم يمتنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي
لزوال الظن مع قيام موجبها اقول لما اشتمل كلامه في مقدمات البرهان على ان نتيجة البرهان
يقينية اراد ان يبين نتيجة الامارة وهي ما دليل يستلزم المطلوب لا لنفسه او دليل يؤدي الى
الظن او الاعتقاد بالمطلوب فقال واما الامارات وبعبارة ما يحصل بها فكانه قال واما نتائج الامارات
فظنية او اعتقادية ثم افاد بقوله ان لم يمنع مانع ان الامارات انما تنتج الظن او الاعتقاد اذا
لم يمنع عنها مانع كدليل حسي او عقلي او عقلي يعارضها كما يمنع من اعتقاد لازم الامارات الدالة على
ان كل موجود محسوس مشار اليه وظنه الدليل العقلي الدال على ان بعض الموجود ليس كذلك
اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي يستلزم العلم بذلك الامر حصولهما كما بين
المقدمات اليقينية والنتيجة والدليل على عدم الربط زوال الظن والاعتقاد مع قيام موجبهما
من الامارات كما لو اعتقد كون زيد ليس في الدار وظنه عند اخبار من لا يقطع بصدقه ولا
يكذبه اذا شوهد زيد في الدار مع بقاء ذلك الاخبار الموجب فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم قيام
الموجب عند مشاهدته في الدار اذ الموجب كان الاخبار مع عدم المعارض واما ثانيا فلانه يجوز
ان يكون بين الاعتقاد والظن وبين امر ربط عقلي يمتنع انفكاكهما عنه واما احتمال كون المراد
من قوله واما الامارات فهو واما مقدمات الامارات فبعيد من جهة المعنى وان احتمل من حيث
اللفظ لاستلزامه كون جميع مقدمات الامارة ظنية او اعتقادية لاقتضاء الجمع المضاف ذلك
مع ان الامر بخلافه ولبقاء قوله ان لم يمنع مانع حينئذ اجنبيا عن الاثبات ولم يعد فيهما عبارته في
المنتهى يشعر بما ذهبنا اليه لانه قال ولا بد ان يكون المقدمات في البرهان كلها قطعية لتكون النتيجة
قطعية والا فظنية واعتقادية ان لم يمنع مانع الى اخره والتقدير وان لم تكن المقدمات كلها قطعية
فالنتيجة ظنية او اعتقادية قال وجه الدلالة في المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم
فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى اقول المراد من وجه الدلالة في المقدمتين

هو الامر الذي من اجله لزمت النتيجة ويعبر عنه بوجه الدليل ايضا وربما يلتبس على الضعفاء ان وجه الدليل هو عين
المدلول او غيره لكون السبب الخاص اي القريب لحصول النتيجة بالفعل في الذهن وهو المدلول هو التفطن
لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة وهو وجه الدليل ولا خفاء في تغايرهما لان النتيجة تغاير التفطن بها لكن جعل
وجه الدليل اي التفطن سبب لحصول النتيجة على سبيل التوليد بان يكون الحصول بالتفطن لا بقدرة الله تعالى
كما هو مذهب المعتزلي او على سبيل استعداد الذهن لحضور المقدمات مع التفطن لفيضان النتيجة
من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال كما ذهبت اليه الفلاسفة او على سبيل تضمن
المقدمات للنتيجة بطريقة اللزوم الذي لا بد منه كما هو عند اكثر اصحابنا المخالف للتوليد او على سبيل
حصولها بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنهما لها بطريق اجراء العادة
على وجه يصح خرقها بان لا يخلقها عقيب تمام النظر كما هو مذهب الاشعري فلا استقصاء فيه
يستدعي كلاما ابسط وهو بصناعة الكلام اليق والامر الذي لزمت من اجله النتيجة في الشكل الاول
هو ان الصغرى كقولنا مثلا النبيذ مسكر خصوص على معنى ان موضوعها فرد من افراد موضوع
الكبرى او مساو له والكبرى كقولنا مثلا وكل مسكر حرام عموم على معنى ان موضوعها يعم موضوع
الصغرى وغيره او يساويه واذا كان كذلك يجب اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى
او صدق الثاني على الاول فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى لان الحكم على كل مسكر بالحرمة
يستلزم الحكم على النبيذ بها وهو بديهي وانما حصر دليل انتاج الاول بالمذكور دون الثواني لكونه
الاصل ورجوع الباقي اليه قال وقد تحذف احدى المقدمتين للعلم بها اقول اما حذف
الصغرى فكقولنا هذا يحد لان كل زان يحد والمحذوفة هذا زان واما حذف الكبرى فكقولنا هذا
يحد لانه زان والمحذوفة وكل زان يحد قال والضروريات منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر
الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بالحس ومنها المجربات وهي ما يحصل بالعادة كاسهال
المسهل والاسكار ومنها المتواترات وفي بعض النسخ المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكة
اقول لما بين ان مرجع النظريات الى الضروريات اراد ان يشير اليها وذكر منها خمسة اقسام المشاهدات
الباطنة والاوليات والمحسوسات والمجربات والتواتريات ووجه الحصر فيها ان يقال القضية اما
ان يفتقر الحكم عليها الى العقل او لا والثاني اما ان يفتقر الى الحواس الظاهرة وهي المحسوسات او لا
وهي المشاهدات الباطنة والاول اما ان يكفي فيه مجرد العقل او لا والاول وهو الاوليات
والثاني هو المتواترات ان كان انضم الى العقل سمع الاخبار والمجربات ان كان المنضم غيره
اما المشاهدات الباطنة فهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ونحوهما وانما لا يفتقر الى عقل
لان البهائم تدركه واما الاوليات فهي ما يحصل بمجرد العقل كالعلم بوجود كل وان البعضين
يصدق احدهما ان العقل لا يحتاج في الحكم بها الى شيء غير تصور طرفيها واما المحسوسات فهي
ما يحصل بالحس الظاهر كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة واما المجربات فهي قضايا
يحكم العقل بها بواسطة مشاهدات متكررة موقعة لليقين بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان
اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كاسهال المسهل كالسقمونيا واسكار المسكر كالخمر وعبر عنها
بقوله وهي ما يحصل بالعادة كحصول الشبع عقيب الاكل كما هو مذهب الاشعري واما المتواترات
فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات بعد الاطلاع على عدم امتناع المخبر عنه
وامن النفس من التواطؤ عليها وانتهائها بالاخرة الى من شاهد المخبر عنه وعبر عنها بقوله وهي
ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكة وفي بعض النسخ بالاخبار فقط من غير ذكر التواتر
وهو اولى لان في الاول نوع دور لتفسير التواتر بما هو المتواترات بالتواتر ويمكن ان يفسر

التواتر بالقوى فيندفع الدور قال وصورة البرهان اقتراني واستثنائي فالاقتراني ما لا يذكر
اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائي بنقيضه اقول لما فرغ من بيان مادة البرهان اراد
ان يبين صورته ولما كان صورة البرهان وهي الهيئة الحاصلة بعد تركيب مواده تنقسم قسمين
قال وصورة البرهان اقتراني واستثنائي اي البرهان لا بد وان يكون على احدى هاتين الصورتين
وانما انقسمت قسمين لانه اما ان لا يكون اللازم اعني النتيجة ولا نقيضه مذكورا بالفعل
بالبرهان او يكون احدهما مذكورا فيه بالفعل فالاول هو الاقتراني كقولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث
اذ ليست النتيجة وهي قولنا العالم محدث ولا نقيضه وهو قولنا ليس العالم محدثا مذكورة فيه بالفعل
وانما قيدنا بالفعل لكونها مذكورة بالقوة في الكبرى والثاني بنقيضه وهي الاستثنائي كقولنا كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فينتج ان النهار موجود فههنا اللازم اعني
النتيجة وهي قولنا النهار موجود مذكورة بالفعل فيه وان قلنا لكن النهار ليس بموجود ينتج ان
الشمس ليست طالعة ويكون المذكور فيه بالفعل نقيض النتيجة وهو الشمس طالعة اذ النتيجة
الشمس ليست بطالعة قال والمؤلف بغير شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا
وهي الحدود فالوسط الحد المتكرر وموضوعه الاصغر ومحموله الاكبر وذات الاصغر الصغرى
وذات الاكبر الكبرى اقول يريد بالاول القياس الاقتراني وبقوله بغير شرط ولا تقسيم ان مقدمة
الاقتراني لا يكون شرطية متصلة ولا شرطية منفصلة على ما صرح به في المنتهى حيث قال ومقدمتا
الاقتراني بغير شرط ولا تقسيم ولا هو مستقيم بالحد قيد ايات الشرطية اللهم الا ان يقال مراده من قوله
بغير شرط ولا تقسيم انما عبر لازم من في الاول اي في الاقتراني بخلاف الثاني فيستقيم وان كان فيه
نظر من جهة اللفظ واصطلاح المنطقيين على تسمية الجزء الاول من المقدمة موضوعا والثاني
محمولا والمتكلمون يسمونهما موصوفا وصفة والنحاة مبتدأ وخبرا والفقهاء محكوما عليه وحكما
فقوله ويسمى المبتدا فيه يعني في المقدمة وانما ذكر الضمير باعتبار التصديق موضوعا والخبر
محمولا اشارة الى اصطلاح المنطقيين وقوله وهي الحدود يعني ويسمى هي يعني مفردات المقدمتين
لانها تقدمت من حيث المعنى الحدود وقوله فالوسط الحد المتكرر الالف واللام فيه للعهد
وهي ترجع الى قوله لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه وموضوع الوسط الاصغر ومحموله
الاكبر يعني في الشكل الاول وانما خص بالذكر لما تقدم وذات الاصغر اعني المقدمة التي فيها
الاصغر وذات الاكبر وهي المقدمة التي فيها الاكبر كبرى واللام في الصغرى والكبرى للعهد
ايضا ومعهودهما الصغرى والكبرى في قوله الصغرى خصوص والكبرى عموم وفي قوله ويسمى
المبتدا موضوعا نظر فيه اما اولا فلان قولنا كل انسان حيوان كل المبتدا فيه وكل ليس موضوعا
والموضوع فيه وهو الانسان ليس مبتدأ واما ثانيا فلان المبتدا في قولنا قائم زيد وهو زيد
لا يسمى موضوعا ولا الخبر وهو قائم محمولا في اصطلاح المنطقيين بل الامر فيهما بالعكس
وكانه اراد بالمبتدا المسند اليه الذي لا يكون سورا ويكون في موضعه الطبيعي قال ولما كان
الدليل قد يقوم على ابطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشيء والمطلوب عكسه احتيج
الى تعريفهما اقول اعلم ان كثيرا ما يتفق في بعض الصور ان لا نستطيع دليلا على نفس المطلوب
ولكن يتمشى فيه تركيب حجة على ابطال النقيض ومن المعلوم بالبديهة ان ابطال نقيض المطلوب
يستلزم ثبوت المطلوب اذ لا خروج عن احدهما في نفس الامر واذا ابطل النقيض ثبت المطلوب
ضرورة وهذا هو الداعي الى تعريف التناقض وشرطيه وتحصيل نقيض كل قضية وغير ذلك
مما يتعلق بمباحث التناقض وكذلك الكلام في العكس اذ قد يقوم الدليل على قضية ولا يقوم

على عكسها مع ان المطلوب عكسها فنستفيد من اقامة الدليل عليها ثبوت عكسها الذي هو المطلوب
فلهذا احتيج الى تعريف العكس وشروطه وبيان ما ينعكس منها كما وكيفا وجهة ولو قال بدل قوله احتيج
الى تعريفهما احتيج الى بيان تناقض القضايا وعكوسها لكان اولى لان الغرض المذكور لا يحصل من معرفة
معنى النقيض والعكس وتفصيل الكلام في هذه الابحاث مما يستدعي فضل بسط ولذلك آثرنا الاقتصاد
على ما تعرض المصنف له وجنحنا عن الباقي قال فالنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت
الاخرى وبالعكس اقول هذا التعريف غير مطرد لان قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق قضيتان
يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى وبالعكس وباتفاق متقدمي المنطقيين ومتاخريهم ليستا متناقضتين
لانهما لا يقتسمان الصدق والكذب لنفس الاختلاف بالسلب والايجاب كما في قولنا هذا انسان هذا
ليس بانسان بل انما اقتسامهما لتساوي الانسان والناطق في الدلالة فلو قال هما قضيتان اذا صدق
احدهما كذبت الاخرى لنفس اختلافهما بالسلب والايجاب وبالعكس اطرد قال فان كانت شخصية
فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا النفي والاثبات فيتحد الجزآن بالذات وفي الاضافة والجزء
والكل والقوة او الفعل والزمان والمكان والشرط والا لزم اختلاف الموضوع لانه ان اتحد جاز ان
يكذبا في الكلية مثل كل انسان كاتب لان الحكم بعرضي خاص بنوع وتصدقا في الجزئية لانه غير متعين
اقول لما فرغ من تعريف النقيضين شرع في تحقيق شروطهما ولما كانت القضايا المبحوث عن
تناقضها هي الشخصيات والمحصورات الاربع وكانت شرائط الشخصيات شرائط المحصورات من غير
عكس بدأ باشتراط الشخصيات لكونها اعم نفعا وقال فان كانت اي القضية شخصية فشرطها اي في ان يكون
نقيضا لشخصية اخرى ان لا يكون بينهما اي بين القضيتين الشخصيتين اختلاف في المعنى الا الاختلاف
بالنفي والاثبات بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وانما قيد
الاختلاف بالمعنى لئلا ينقض بنحو زيد انسان زيد ليس ببشر لتناقضهما مع اختلافهما في غير النفي والاثبات
لكن يبقى عليه ان كلامه يدل على ان الاختلاف في المعنى بالنفي والاثبات وحده كاف في تناقض الشخصيتين
وليس كذلك لوجوب اختلافهما في الجهة ايضا لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
كقولنا زيد كاتب بالامكان زيد ليس بكاتب بالامكان فانهما صادقتان وكقولنا زيد كاتب بالضرورة
زيد ليس بكاتب بالضرورة فانهما كاذبتان واذا لم يكن بينهما اختلاف في المعنى الا الذي بسبب الاثبات
والنفي علم بالضرورة فيتحد الجزآن اعني الموضوع والمحمول بالذات اي بالمعنى وفي الاضافة والجزء والكل
والقوة او الفعل والزمان والمكان والشرط وانما اشترطنا تناقض الشخصيتين اتحادهما في هذه الامور
لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها اما عند اختلافهما في الموضوع لفظا ومعنى
فكقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي المحمول كذلك كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار واما عند
اختلاف الموضوع او المحمول معنى لا لفظا فكقولنا الجمل ناهل الجمل ليس بناهل والناهل يطلق
على العطشان والريان والجمل على السماوي والارضي واما عند اختلاف الاضافة فكقولنا زيد
اب اي لعمرو زيد ليس باب اي لخالد واما عند اختلاف الجزء والكل فكقولنا الزنجي اسود اي جزؤه
والزنجي ليس باسود اي كله واما عند اختلاف القوة والفعل فكقولنا الخمر مسكر اي بالفعل
الخمر ليس بمسكر اي بالقوة واما عند اختلاف الزمان فكقولنا زيد جالس اي في هذا الزمان
زيد ليس بجالس اي في زمان آخر واما عند اختلاف المكان فكقولنا زيد جالس اي في الدار
زيد ليس بجالس اي في السوق واما عند اختلاف الشرط فكقولنا الجسم مفرق للبصر بشرط
كونه ابيض الجسم غير مفرق للبصر اي بشرط كونه اسود وجواز صدقهما وكذبهما في جميع هذه
الامثلة واضح غني عن البيان وان لم تكن القضية شخصية بل كانت محصورة واليه اشار بقوله

والالزم اختلاف القضيتين في الكم ايضا اعني الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيف اعني الايجاب
والسلب واليه اشار بقوله اختلاف في الموضوع اي في الكمية وهي الكلية والجزئية وانما وجب اختلافهما
في الكم حينئذ لانهما لو اتحدتا فيه جاز ان تكذبا في الكلية وذلك في كل مادة يكون الموضوع فيها
اعم من المحمول كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل وتصدقا في
الجزئية فيها ايضا كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل بعض الانسان ليس بكاتب بالفعل
واشار بقوله لان الحكم بعض خاص بنوع الى ان الكليتين تكذبان في كل مادة كذلك وفيه نظر لانهما
انما تكذبان لو كان الموضوع غير شامل اذ لو كانت شاملا لما كذبت الموجبة الكلية وانما تكذب
الكليتان اذا كان الموضوع كما ذكرنا لان الموجبة الكلية تكذب من حيث كونه غير شامل والسالبة
الكلية تكذب من حيث كونه خاصا بالنوع وبقوله لانه غير متعين الى ان الجزئيتين تصدقان
في المادة المذكورة لان الموضوع فيهما غير متعين فيجوز ان يكون المحكوم عليه في الجزئية الموجبة
غير المحكوم عليه في الجزئية السالبة قال ونقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ونقيض الجزئية
المثبتة كلية سالبة اقول لما فرغ من بيان شرط التناقض اراد ان يبين نقائض القضايا
المحصورة على التفصيل فبدأ بنقيض الموجبة الكلية لكونها اشرف في الايجاب والكلية وقال
انه السالبة الجزئية وهذا انما يصح اذا اختلفتا في الجهة لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين
في مادة الامكان كما مر وكان الاولى ان يعد الاختلاف في الجهة في الشرائط كما عد الاختلاف
بالكم والكيف فيها ثم قال ونقيض الجزئية الموجبة الكلية السالبة وعليه ما على الاول وانما اعرضنا
عن التعرض لنقائض القضايا الثلث عشر المشهورة على التفصيل لما مر غير مرة قال وعكس
كل قضية تحويل مفرديها على وجه تصدق اقول هذا التعريف ايضا غير مطرد اذ لو اطرد
لكان بعض الانسان حيوان عكسا لقولنا ليس بعض الحيوان انسانا وبالاتفاق ليس عكسه لاشتراط
بقاء الكيفية في العكس كاشتراط بقاء الصدق وغير منعكس ايضا لان القضايا التي يطلق عليها العكس
ليست بحولية ولا اثنينية ولا غيرهما من الالفاظ المراد فيها على ما هو مشهور في الكتب فالاولى
ان يقال عكس القضية قضية اقيم فيها كل واحد من جزئي الاول مقام الآخر بشرط بقاء الكيفية
والصدق قال فعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة وعكس الكلية السالبة مثلها وعكس
الجزئية الموجبة مثلها ولا عكس للجزئية السالبة اقول لما عرف العكس اراد ان يبين عكوس
المحصورات الاربع فبدأ بالموجبة الكلية لما ذكرنا وقال عكسه موجبة جزئية وذلك لانه اذا صدق
كل ج ب بالفعل وجب ان يصدق بعض ب ج بالفعل لانا نفرض الذات التي هي ج و ب
فد ب بالفعل و ج بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل ثم قال وعكس الكلية السالبة مثلها على
اطلاقه لان بعض السوالب الكلية وهي الممكنتان والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة
لا تنعكس والتي تنعكس منها ما تنعكس كنفسها وهي الضرورية والدائمة والعامتان ومنها ما تنعكس
لا الى نفسها كالخاصتين كما هو مذكور في الكتب المنطقية وانما آثرنا الاختصار لما ذكرنا
فعلى هذا يحمل الكلية السالبة في قوله وعكس الكلية السالبة على الضرورية والدائمة
والعامتين ليصح قوله مثلها ثم قال وعكس الموجبة الجزئية مثلها ودليله ما ذكرناه في الكلية
ثم قال ولا عكس للجزئية السالبة وهذا ايضا ليس على اطلاقه اذ الجزئية السالبة العرفية الخاصة
والمشروطة الخاصة على ما بينه المتأخرون في كتبهم تنعكس عرفية على غير الخاصتين لبعض قال
واذا عكست الموجبة الكلية بنقيض مفرديها صدقت اقول يريد ان يشير الى عكس نقيض الموجبة
الكلية وعكس نقيض القضية قضية اقيم فيها مقابل كل واحد من جزئي الاولى بالسلب والايجاب

مقام الآخر بشرط بقاء الكيفية والصدق وقال ان الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض وهو ليس على
اطلاقه لان الوجوديتين والممكنتين والوقتيتين والمطلقة العامة لا تنعكس على ما هو مذكور في كتب
القوم فليحمل الموجبة الكلية في قوله واذا عكست الموجبة الكلية على الضرورية والدائمة والعامتين
والخاصتين ليصح لانها تنعكس بهذا العكس وانما لم نتعرض لبيان ما ينعكس وما لا ينعكس في العكسين اعني
العكس المستوي وعكس النقيض لتوقف بيانها على تحقيق مفهومات هذه القضايا وتحقيق العموم
والخصوص بينهما وهو مما لم يتعرض المصنف له فلذلك تركنا الكلام فيه قال ومن ثم انعكس السالبة
سالبة اقول ومن ثم يعني ومن اجل ان الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض انعكست السالبة
سواء كانت كلية او جزئية سالبة فلنتعرض لبيانه لانه قد اشكل على بعض الناظرين فيه فنقول اذا صدق
لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج
بالاطلاق والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج دائما وينعكس بعكس انعكاس الموجبة الكلية
بعكس النقيض واليه اشار بقوله ومن ثم الى قولنا كل ج ب دائما المضاد للاصل الكلي والمناقض
للجزئي وهو باطل فالعكس المذكور حق قال وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال
فالاول محمول لموضوع النتيجة موضوع لمحمولها والثاني محمول لهما والثالث موضوع لهما
والرابع عكس الاول فاذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدرا
به ستة عشر ضربا اقول اعلم ان للمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال وذلك لان الشكل
هو الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط بالنسبة الى الحدين الآخرين اعني الاصغر
والاكبر وذلك لا يزيد على اربعة لان الحد الاوسط اما ان يكون محمولا للاصغر اي لموضوع
النتيجة موضوعا للاكبر اي لمحمولها وهو الشكل الاول لكونه قريبا من الطبع جدا او يكون محمولا
لهما وهو الشكل الثاني لمشاركته الاول في اشرف مقدمتيه وهي الصغرى من حيث كونها موجبة
والمشاركة هي كون الوسط محمولا فيهما او موضوعا لهما وهو الشكل الثالث لموافقته الاول
في اخس مقدمتيه وهي الكبرى لجواز كونها سالبة والموافقة هي كون الوسط موضوعا فيهما
او موضوعا لموضوع النتيجة محمولا لمحمولها وهو الشكل الرابع لمخالفته الاول في المقدمتين
جميعا لوقوع الوسط في الطرفين والطرفين في الوسط ولذلك كثيرا ما يسقطونه من البين
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الضروب وتسمى قرينة ايضا عبارة عن اقتران الصغرى بالكبرى
والضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل بحسب انضمام المحصورات الاربع بعضها الى بعض
تكون ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربع في الاربع واليه اشار بقوله فاذا ركب كل شكل
باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة كانت مقدرا به ستة عشر ضربا قال
الاول ابينها ولذلك يتوقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعة وشرط نتاجه ايجاب
الصغرى او حكمه ليتلاقى الوسط وكلية الكبرى ليندرج فتنتج ضروبه اربعة موجبة كلية او جزئية
وكلية موجبة او سالبة الاول كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية الثاني كل وضوء عبادة ولا عبادة تصح
بدون النية وكل عبادة لا تصح بدون النية الثالث بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية الرابع
بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية اقول لما بين عدد الاشكال
اراد ان يشرع في خواصها وشرائطها وعدد ضروبها فبدأ بخواص الشكل الاول لكونه
اشرف الاشكال فقال هو ابين الاشكال لان نتاجه بين بنفسه لا يحتاج الى دليل وبنى على
هذه الخاصة توقف غيره على رجوعه اليه وهو كذلك لان غيره من الاشكال سواء بين انتاجه
بالرد اليه او بالخلف يتوقف عليه والخاصة الثالثة وهي انه ينتج المطالب الاربعة

يعني المحصورات الاربع على ما يجيء بيانه وهذه ايضا مما يختص به دون باقي الاشكال واما شرط
انتاجه فاعلم انه بحسب كمية المقدمات اعني الكلية والجزئية وكيفيتها اعني الايجاب والسلب
امران احدهما ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها بان يكون سالبة ممكنة خاصة كما هو عند
المتقدمين او سالبة فعلية مركبة كما هو عند الكل وانما اشترط ذلك ليتوافق الوسط يعني
مع الاصغر فيتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر في المحكوم عليه
في الكبرى فلا يلزم التعدية واليه اشار بقوله ايجاب الصغرى او حكمه ليتوافق الوسط وثانيهما
ان يكون الكبرى كلية ليندرج الاصغر في الاوسط قطعا اذ لو كانت جزئية احتمل ان يكون البعض
المحكوم عليه بالاكبر غير البعض الذي حكم به على الاصغر فلا يتحد الوسط ولا يلزم النتيجة واليه
اشار بقوله وكلية الكبرى ليندرج فيه والمنتج بمقتضى هذين الشرطين من الضروب الستة
عشر اربعة لان اشتراط موجبة الصغرى اسقط منها ثمانية وهي التي يحصل من الصغرى السالبة
الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع واشتراط كلية الكبرى اسقط اربعة اخرى وهي التي يحصل
من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين فبقيت المنتجة الاربعة الباقية واليه اشار بقوله
بقي اربعة موجبة اي صغرى كلية او جزئية وكلية اي كبرى موجبة او سالبة الضرب الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية
الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة لا تصح
بدون النية اي لا شيء من العبادة يصح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية
ينتج جزئية موجبة كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فينتج بعض الوضوء بنية وانما
جعل هذا بالثالث دون الثاني لان السالبة الكلية اشرف من الموجبة الجزئية باعتبار نفعها
في العلوم والمنتج للاشرف اشرف الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج جزئية
سالبة كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية وانما جعل هذا رابعا لكون
نتيجته ذا الخستين اعني السلب والجزئية وانتاج هذه الضروب الاربع بين لا يخفى على
الذكي الفطن وظهر انه ينتج المحصورات الاربع **قال** الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه
في الايجاب والسلب وكلية كبراه فبقي اربعة ولا ينتج الا سالبة اما الاول فلوجوب عكس احديهما
وجعلها الكبرى فهو حينئذ باطل وسالبتان لا يتلاقيان واما كلية الكبرى فلانها ان كانت التي
تنعكس فواضح وان عكست الصغرى فلا بد ان يكون سالبة لتتلاقيا وتجب عكس النتيجة ولا تنعكس
لانها تكون جزئية سالبة **اقول** اعلم ان شرط انتاج هذا الشكل بحسب كمية المقدمات وكيفيتها
ايضا امران احدهما اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وثانيهما كلية كبراه واذا اعتبرنا
هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة فيه ايضا اربعة وهي التي تحصل من الكبرى الموجبة
الكلية مع السالبتين ومن الكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين واليه اشار بقوله بقي اربعة
واما انه لا ينتج الا السلب فلما سنبين عند بيان الضروب الاربعة الا لما قال في المسمى
واما انتاجها سالبة فلان كبرى كلية سالبة ابدا الا في كبرى الثاني والرابع ليس كذلك
اما بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل عند بيانه بالرد الى الاول يحتاج الى ان يعكس
كبرى ضربه الاول والثالث وصغرى ضربه الثاني بالمستوي وكبرى ضربه الرابع بعكس النقيض
ثم يجعل العكس كبرى الشكل الاول كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا
واليه اشار بقوله اما الاول فلوجوب عكس احديهما وجعلها الكبرى واذا كان كذلك فهو حينئذ
في هذا الشكل باطل لان عكس الموجبة بالمستوي سواء كانت كلية او جزئية تكون جزئية وهي لا تصلح
للكبروية

ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية

ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية

للكبروية الاول وبعكس النقيض يستلزم عدم تكرر الاوسط واليه اشار بقوله فهو حينئذ باطل وكذا
سالبتان اذ لا نتيجة عن سالبتين واليه اشار بقوله وسالبتان لا يتلاقيان وفيما ذكره نظر لان وجوب
اشتراط هذا الامر مبني على وجوب بيان هذا الشكل بالرد الى الاول على ما صرح به في قوله
فلوجوب عكس احديهما وجعلها كبرى والرد الى الاول غير واجب لامكان بيانه بالخلف
فلا يكون اشتراط هذا الامر واجبا بناء على تقريره والاولى ان يقال في هذا المطلوب انهما
لو كانتا متفقتين في الكيف حصل الاختلاف في الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين
تارة ومع تباينهما اخرى اما اذا كانتا موجبتين فلانه يصدق قولنا كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا بالكبرى قولنا وكل فرس
حيوان كان الحق التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكذلك اذا كانتا سالبتين
اما التوافق فلانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر والحق كل
انسان ناطق واما التباين فاذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الفرس بحجر كان
الحق لا شيء من الانسان بفرس واما بيان اشتراط الامر الثاني وهو كلية الكبرى فلان الكبرى
ان كانت هي التي تنعكس كما في الضرب الاول والثالث والرابع فواضح يعني وجوب كونها كلية
لتكون عكسها كليا فيصلح كبرى الاول وان كانت الصغرى هي التي تنعكس فلا بد ان تكون
الصغرى سالبة يعني كلية وانما لم يقيدها بالكلية لما قدم من انه لا عكس للجزئية السالبة اولان
عكس الجزئية لا يصلح لكبرى الاول وهذا اولى لان الاول ليس على اطلاقه كما مر وانما وجب ان تكون
سالبة لانها لو كانت موجبة فلا يصلح عكسها كبرى الاول لكونه جزئيا واليه اشار بقوله لتتلاقيا
اي ليتلاقى عكس الصغرى والكبرى على نهج الاول وتجب عكس النتيجة حينئذ لتكون نتيجة الشكل
الثاني لكنها لا تنعكس على تقدير جزئية الكبرى لانها لا تكون جزئية سالبة ولا عكس لها فاذن يجب
ان يكون الكبرى في الضرب الثاني كلية كما في الثلاثة السابقة وهو المطلوب وفي وجوب اشتراط
هذا الامر على الوجه الذي قرره النظر المذكور وزيادة وهي منع عدم انعكاس النتيجة على
تقدير كونها جزئية سالبة لانها قد تنعكس فالاولى ان يقال في بيان اشتراط هذا الامر ان الكبرى
لو كانت جزئية حصل الاختلاف في الموجب للعقم لانها لو كانت موجبة جزئية كانت الصغرى
سالبة كلية لا محالة فحينئذ يصدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى
اما التوافق فلانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق كل انسان
حيوان واما التباين فاذا بدلنا بالكبرى قولنا بعض الصهال فرس كان الحق لا شيء من الانسان
بصهال وان كانت سالبة جزئية كانت الصغرى لا محالة موجبة كلية وحينئذ يحصل الاختلاف ايضا
اما توافق الطرفين فلانه يصدق قولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق كل
انسان حيوان واما تباينهما فاذا بدلنا بالكبرى قولنا بعض الفرس ليس بناطق كان الحق لا شيء من
الانسان بفرس **قال** الاول كلسان الكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه
ليس بمجهول وينتج بعكس الكبرى الثاني كلسان الكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة
وما يصح بيعه معلوم ولازمه كالاول وينتج بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة الثالث
جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول ولازمه بعض الغائب
لا يصح بيعه وينتج بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس
بمعلوم وما يصح بيعه معلوم وينتج بعكس الكبرى بعكس النقيض مفردا بها **اقول** لما فرغ من
بيان شروطه شرع في تعداد ضروبه وبيان نتائجها فقال الاول يعني من ضروبه الاربعة

كلستان والكبرى سالبة كلية كقولنا الغاسق مجهول الصفة ولا شيء مما يبصر بعد مجهول الصفة فلا شيء من الغاسق يبصر بعد فانه ان يعكس الكبرى الى قولنا ولا شيء مما هو مجهول الصفة يبصر بعد ليرتد الى الضرب الثاني من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة الثاني كليتان الكبرى موجبة فينتج ايضا سالبة كلية كقولنا لا شيء من الغاسق بمعلوم الصفة وكل ما يبصر بعد معلوم الصفة فلا شيء من الغاسق يبصر بعد فانه ان يعكس الصغرى الى قولنا لا شيء مما هو معلوم الصفة بغاسق ويجعل كبرى لقولنا وكل ما يبصر بعد معلوم الصفة فيرتد الى الضرب الثاني من الشكل الاول فينتج لا شيء مما يبصر بعد بغاسق وينعكس الى قولنا لا شيء من الغاسق يبصر بعد الى ع النتيجة المطلوبة الثالث جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض الغاسق مجهول الصفة ولا شيء مما يبصر بعد بمجهول الصفة فليس بعض الغاسق يبصر بعد فانه ان يعكس الكبرى الى قولنا ولا شيء مما هو مجهول الصفة يبصر بعد ليرتد الى الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج النتيجة المذكورة الرابع جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة ايضا كقولنا بعض الغاسق ليس بمعلوم الصفة وكل ما يبصر بعد معلوم الصفة فليس بعض الغاسق يبصر بعد فانه ان يعكس الكبرى يعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم الصفة لا يبصر بعد ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول وينتج النتيجة المذكورة وفي هذا البيان نظر لعدم تكرر الاوسط لانه انما كان يتكرر لو كان الصغرى سالبة هو كذلك لاستلزامها الموجبة المعدولة المحمول لكونها اخص منها واستلزام ذلك تكرر الاوسط بخلاف ما لو كانت الصغرى سالبة بسيطة فانها لا تستلزم المعدولة لكونها اعم منها على ما مذكور في كتب القوم وعلى هذا استطل قوله لو حينئذ انما هو اذا الصغرى لو كانت موجبة هو كلية والكبرى موجبة بسيطة انتج بعين ما ذكر قال وتبين ايضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلف وهو اخذ نقيض النتيجة وهو كل الغاسق يبصر بعد وجعل الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة ولاجل الامر نقيض المطلوب فالمطلوب صدق اقول لما بين وجه الدلالة اعني الامر الذي من اجله لزمت النتيجة وهو الارتداد الى الاول اراد ان يبينه بوجه آخر وهو الخلف فقال وتبين يعني وجه الدلالة على ما صرح به في المنتهى حيث قال وتبين وجه الدلالة فيه وفي جميع ضروبه بالخلف وهو ان ياخذ نقيض النتيجة ونضمه الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى مثلا انه لم يصدق نتيجة الضرب الرابع وهي قولنا ليس بعض الغاسق يبصر بعد صدق نقيضها وهو قولنا كل الغاسق يبصر بعد ونجعله صغرى في كبرى القياس كبرى لينتج من اول الاول كل الغاسق معلوم الصفة وهو مناقض الصغرى التي هي قولنا ليس بعض الغاسق معلوم الصفة وهي حقة فيكون النتيجة باطلة ولا خلل في صورة القياس المنتج لها ولا في كبراه فتعين ان يكون الخلل من صغراه الهي التي هو نقيض المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وهو المدعى وقس عليه سائر ضروبه لا يخفى عليك تعليل ترتيب ضروبه بعد الاحاطة بما علمت من ترتيب ضروب الاول وظهر بما ذكرنا ان هذا الشكل لا ينتج الا السلب قال الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في حكمه وكلية احديهما ينتج ستة ولا ينتج الا جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احديهما وجعلها الصغرى فان قدرت الصغرى سالبة وعكستها لم تتلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم تتلاقيا مطلقا وان كانت موجبة فلا بد من عكس النتيجة ولا تنعكس واما كلية احديهما فليكون هي الكبرى آخرا بنفسها او بعكسها او في بعض النسخ او نقلها واما ايضا جزئية وللان الصغرى عكس موجبة ابدا او في حكمها اقول شرط انتاج هذا الشكل بحسب الكمية المقدمات وكيفيتها امران ايضا احدهما كون الصغرى

موجبة ابدا او في حكمها وثانيهما كون احدى المقدمتين كلية واذا اعتبرنا هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة فيه ستة وهي التي تحصل من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع ومن الصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين واليه اشار بقوله ينتج ستة اما بيان اشتراط الامر الاول مع مجاذاة ما في الكتاب فبان نقول لما لم يمكن بد من رده الى الاول ولا بد للرد من عكس احدى المقدمتين وجعلها صغرى فلو عكسنا الصغرى السالبة لم تتلاق مع كبراها يعني على هيئة الشكل الاول اذ هما مثلا فان على هيئة الرابع فلذلك لم نقل لم يتلاقيا مطلقا كما قال عند كونهما سالبتين والعكس في الكبرى اذ السالبتان لا يتلاقيان على شيء من الاشكال ولذلك اشترك جميع الاشكال في انه لا ينتج فيها عن سالبتين واليه اشار بقوله وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقا وان كان العكس في الكبرى وهي موجبة لم تفد ايضا لان عكسها يكون جزئيا فيكون النتيجة الحاصلة جزئية سالبة ولا يمكن عكسها مع وجوب عكس النتيجة ليكون نتيجة هذا الشكل واما بيان اشتراط الامر الثاني وهي كلية احدى المقدمتين فليكون تلك الكلية كبرى الاول آخرا اعني عند الرد الى الاول اما بنفسها اي من غير ها قلب وهو تبديل الصغرى بالكبرى وعكسه وذلك اذا كان الارتداد بعكس الصغرى وهو في غير الضرب الثالث والسادس واما بعكسها اي بقلبها على ما هو في بعض النسخ لتصح وذلك اذا كان الارتداد بعكس الكبرى كما في الضرب الثالث والسادس واما انه لا ينتج الا جزئيا فلان ما يصير صغرى الاول عند الارتداد يكون ابدا عكس موجبة او ما في حكمها فيكون جزئية بالضرورة ويلزم منه كون النتيجة كذلك وانت تعلم مما اسلفنا في الشكل الثاني من النظر ان اشتراط هذين الامرين وكذا انتاجه جزئيا انما يكون واجبا لو كان الرد واجبا لكن الثاني باطل فالمقدم مثله فالاولى ان يقال في وجوب كون الصغرى موجبة او في حكمها انها لو كانت سالبة فالاخرى ايضا ان كانت سالبة جاز توافق الطرفين وتباينهما ايضا اما التوافق فلانه يصدق لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الحجر بناطق والحق كل انسان ناطق واما التباين فلانا اذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الحجر بفرس كان الحق لا شيء من الانسان بفرس وكذلك ان كانت الكبرى موجبة اما التوافق فلانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق كل فرس حيوان واما التباين فلانا اذا بدلنا بالكبرى قولنا وكل انسان ناطق كان الحق لا شيء من الفرس بناطق وفي وجوب كون احدى المقدمتين كلية انها لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل التقاء الاصغر والاكبر في ذات واحدة فلا يحصل النتيجة واما انه لا ينتج الا جزئيا فنبينه عند بيان ضروبه قال الاول كليتان موجبتان كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي وتبين بعكس الصغرى الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج وتبين كالاول الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي فينتج مثله وتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل بر مقتات وكل بر لا ساع بحبته متفاضلا فينتج بعض المقتات لا ساع وتبين بعكس الصغرى الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض البر مقتات وكل البر لا ساع بجنسه متفاضلا فينتج وتبين مثله السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر مقتات وبعض البر لا ساع فينتج مثله وتبين بعكس الكبرى على جعل الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة اقول شرع بعد الفراغ من بيان الشروط في بيان انتاج الضروب ونتيجة كل منها

وقال الاول يعني الضرب الاول منه وهو من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل بر مقتات
وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي وبيانه ان يعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول
فينتج النتيجة المذكورة ولا ينتج هذا الضرب موجبة كلية لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط
والاوسط مساويا للاكبر وامتناع حمل الخاص على كل واحد من افراد العام كقولنا كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق وامتناع كل حيوان ناطق ومتى لم ينتج هذا الضرب الموجبة الكلية لم ينتجها الضرب
الثاني والثالث لكونهما اخص من هذا الضرب ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم اذ لو انتج الاعم لانتج
الاخص لان ملزوم الملزوم ملزوم والمقدر خلافه والضرب الثاني من جزئية موجبة صغرى
وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية موجبة كقولنا بعض البر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات
ربوي وبيانه كما في الضرب الاول بعكس الصغرى ليكون الحد يرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول
والضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى ينتج جزئية موجبة كقولنا كل بر مقتات
وبعض البر ربوي فينتج مثل ما تقدم وهو بعض المقتات ربوي وبيانه ان يعكس الكبرى الى قولنا
بعض الربوي بر ويجعل صغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول وينتج بعض الربوي
مقتات ويعكس الى قولنا بعض المقتات ربوي الذي هو نتيجة هذا الشكل الضرب الرابع من كلية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بر مقتات ولا شيء من البر يباع بجنسه
متفاضلا وبيانه بعكس الصغرى والرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول ولا ينتج هذا الضرب سالبة
كلية لاحتمال ان يكون الحد الاصغر اعم من الاوسط مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الحد [illegible] وامتناع
سلب الخاص عن كل افراد العام كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فلا يصدق ولا شيء
من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذا الضرب السالبة الكلية لم ينتجها الخامس والسادس لكونهما اخص منه
وامتناع انتاج العام دون الخاص لان المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء الضرب الخامس
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة كقولنا بعض البر مقتات ولا شيء
من البر يباع بجنسه متفاضلا ينتج مثل نتيجة الرابع وهو ليس بعض المقتات يباع بجنسه متفاضلا
وبيانه بيان الرابع ايضا وهو عكس الصغرى والرد الى الضرب الرابع من الشكل الاول ولذلك
قال وينتج وبيانه مثله اي وينتج وبيانه مثل ما للنتيجة الرابع وبيانها مثل بيانه الضرب السادس
من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بر مقتات وليس بعض
البر يباع به ليس بعض المقتات يباع كالنتيجة الخامس لكنه لا يبين بعكس الصغرى لانعكاسها
جزئية بل يعكس الكبرى على حكم الموجبة المعدولة الى قولنا بعض ما ليس يباع بر وجعلها صغرى
في الاول لينتج مسألة بعض ما ليس يباع مقتات ثم عكسه الى قولنا بعض المقتات لا يباع المستلزم
لقولنا ليس بعض المقتات يباع الذي هو المطلوب وانما استلزمه لكون الموجبة المعدولة
اخص من السالبة البسيطة وسيجيء ما ذكرنا ان عكس الكبرى وهي سالبة على حكم الموجبة يعني المعدولة
لا يصح في السالبة البسيطة لعدم استلزام الخاص العام بل انما يصح في السوالب المركبة **قال**
وبين جميعه بالخلف ايضا فاخذ نقيض النتيجة كما تقدم الا انك تجعله الكبرى **اقول**
لما فرغ من بيان انتاجه الضروب بالارتداد الى الاول اراد ان يبين انتاجها بالخلف فقال
وبين يعني السادس مع البواقي بالخلف ايضا والخلف ان ناخذ نقيض النتيجة ونضمها
الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى مثلا ان لم يصدق نتيجة الضرب الاول وهي قولنا بعض
المقتات ربوي لصدق نقيضها وهو قولنا لا شيء من المقتات بربوي فنضمها الى الصغرى هكذا
كل بر مقتات ولا شيء من المقتات بربوي ينتج من ثاني الاول لا شيء من البر بربوي وهو نقيض الكبرى والخلف

ليس الا من نقيض النتيجة كما تقدم فالنتيجة حقة وهو المطلوب **قال** الشكل الرابع وليس تقديما
وتاخيرا للاول لان هذا نتيجة عكسه والجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس وان نفيتا
وقلبتا فان كانت الثانية لم تلاقيا وان كانت الاولى لم تصلح الكبرى واذا كانت الصغرى
موجبة كلية فالكبرى على الثلث وان كانت سالبة كلية فالكبرى موجبة كلية لانها ان كانت
جزئية ونفيت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست ونفيت لم يصلح الكبرى وان كانت
سالبة كلية لم تلاقيا نوعه وان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وجعلت
الاول لم يصلح للكبرى وفي بعض النسخ لم تصلح الصغرى للكبرى وان جعلت الثاني صارت الكبرى جزئية
وان كانت جزئية موجبة فالبعد فينتج منه خمسة **اقول** لما قد ظن بعض القاصرين ان هذا
الشكل هو بعينه الشكل الاول الا انه قدم الكبرى فيه على الصغرى اراد ان يزيل هذا الظن قبل الشروع
في شرائطه لتوقف الكلام في شرائطه على ازالة هذا الوهم اذ على تقدير كونه هو الاول لم يحتج اليه
فازال بقوله وليس تقديما وتاخيرا للاول اي ليس تقديما لكبرى الاول وتاخيرا لصغراه وذلك
لان نتيجة هذا الشكل عكس نتيجة الاول فان موضوع النتيجة ههنا محمول الصغرى ومحمولها
موضوع الكبرى سواء قدمت الصغرى على الكبرى في الوضع اولا وموضوع النتيجة في الاول
موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى سواء اخرت الصغرى عن الكبرى اولا واذا عرفت ذلك
فاعلم ان شرط انتاجه بحسب كمية المقدمات وكيفيتها ان لا يجتمع في القياس الخستان سواء اتفقتا
بجزئيتين او سلبتين او اختلفا كالسلب والجزئية سواء كانتا في مقدمة واحدة اولا الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية لوجوب كون الكبرى حينئذ سالبة كلية ومن الناس من جعل الضابط فيه
امورا خمسة عدم استعمال السالبة الجزئية وان لا يكون القياس من سالبتين ولا من جزئيتين ولا من
صغرى سالبة كبراها جزئية ومن صغرى موجبة جزئية كبراها موجبة كلية وما ذكرناه متناول
لهذه الخمسة فلنذكر بيان الشرائط على ما ذكره المصنف ثم نتبعه بيان الشرائط على طريقة القوم
لكون بيانه متوقفا على وجوب الرد وعدم انعكاس السالبة الجزئية كما مر غير مرة اما ان
الجزئية السالبة ساقطة فلانها لا تنعكس واذا كان كذلك فلو نفينا يعني الصغرى والكبرى بحالها
من غير عكس وقلبنا اعني جعل الصغرى كبرى وبالعكس فلو كانت الجزئية السالبة المقدمة
الثانية اعني كبرى الرابع صارت بالقلب صغرى الاول ولم تلاقيا كما مر في الشكل الاول
ولو كانت المقدمة الاولى اعني صغرى الرابع صارت بالقلب كبرى الاول ولم تصلح لها
لكونها جزئية واما بيان سقوطها على طريقة القوم فلانها لو كانت صغرى لم ينتج مع الكبرى الموجبة
الكلية لجواز تباينهما بان يكون الاصغر والاكبر نوعين للاوسط كقولنا ليس بعض الحيوان
انسانا وكل فرس حيوان وتوافقهما ايضا بان يكون الاوسط جنسا للاصغر وللاكبر فصله
كقولنا ليس بعض الحيوان انسانا وكل ناطق حيوان ولا مع الكبرى السالبة الكلية لما عرفت
في الشكل الثاني من جواز مباينة الشيء الواحد للمتوافقين معا تارة وللمتباينين اخرى واذا لم
ينتج مع الكبرى الكلية لم ينتج مع الجزئية لكونهما اعم من الكليتين وامتناع انتاج الاعم
دون الاخص لما مر ولو كانت كبرى لم ينتج مع الصغرى الموجبة الكلية لاحتمال توافقهما بان
يكون الاكبر فصلا للاصغر والاصغر جنسا للاوسط كقولنا كل انسان حيوان وليس بعض
الحساس بانسان وتباينهما ايضا بان يكون الاوسط فصلا للاصغر وللاكبر نوعين
جنس تحته كقولنا كل ناطق انسان وليس بعض الفرس بناطق ولا مع الصغرى السالبة الكلية
لما عرفت من العلة واذا لم ينتج مع الكليتين لما سلف فظهر مما ذكرنا امتناع

استعمال السالبة الجزئية وسقط لذلك اربعة اضرب الحاصلة من كون الصغرى سالبة جزئية والكبرى
احدى الاربع ومن كون الكبرى سالبة جزئية والصغرى سالبة جزئية والكبرى احدى الاربع ومن
كون الكبرى سالبة جزئية والصغرى احدى الثلث غيرها واما المحصورات الباقية فالموجبة الكلية منها
اذا كانت صغرى تنتج مع الثلث كما يجيء في بيان انتاج الضروب وان كانت السالبة الكلية صغرى والكبرى
يجب ان تكون موجبة كلية اما على طريقه فلانها ان كانت موجبة جزئية وبقيت بحالها من غير عكس وجب
جعلها الصغرى بعد عكس النتيجة وهي لا تنعكس لكونها سالبة جزئية وان عكست الموجبة الجزئية وبقيت
في موضعها لم يصلح الكبرى للاول لكونها جزئية ولا الصغرى بعد العكس لصغرى الاول لكونها سالبة
وانما لم نتعرض له لظهوره وان كانت الكبرى حينئذ سالبة كلية لم تنتج فنا توجه واما
على طريقة القوم فلان الصغرى اذا كانت سالبة كلية فلا تنتج مع السالبة الكلية لما اسلفناك
من العلة ولا مع الموجبة الجزئية لجواز توافق الطرفين حينئذ بان يكون الاكبر جنسا للاصغر
والاوسط كقولنا لا شيء من الفرس بانسان وبعض الحيوان فرس والصادق ايضا بان يكون الاكبر
فصلا للاوسط والاصغر مشاركا له في الاندراج تحت جنسه كقولنا لا شيء من الفرس بانسان
وبعض الصاهل فرس فظهر مما ذكرنا سقوط ضربين اخرين وان كانت الموجبة الجزئية صغرى
والكبرى يجب ان تكون سالبة كلية اما على ما ذكره فلانها ان كانت موجبة كلية وفعلت الاول
يعني العمل الاول وهو قلب الكبرى من غير عكس لم يصلح الموجبة الجزئية التي كانت صغرى لكبرى
الاول وان فعلت العمل الثاني وهو عكس الكبرى من غير قلب صارت الكبرى جزئية في الاول
وان كانت الكبرى موجبة جزئية فابعد عن الانتاج لكون الشروط فيها اقل واما على ما ذكروه
فلان الصغرى اذا كانت موجبة جزئية فلا تنتج مع الكبرى الموجبة الكلية لاحتمال توافقهما
حينئذ بان يكون الاوسط جنسا للاصغر والاكبر فصلا له كقولنا بعض الحيوان انسان وكل
ناطق حيوان وتباينهما ايضا بان يكون الاوسط جنسا للطرفين كقولنا بعض الحيوان انسان
وكل فرس حيوان ويلزم منه عدم انتاجها مع الكبرى الموجبة الجزئية لكونها اعم من الكلية
وسقط ضربان اخران وبقيت المنتجة بحسب الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الثلث والموجبة
الجزئية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية واليه اشار بقوله فينتج منه

قال الاول كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة فينتج بعض المفتقر وضوء ويتبين بالقلب
فيهما وعكس النتيجة الثاني مثله والثالث جزئية الثالث كل عبادة لا تستغني وكل وضوء عبادة
فينتج كل مستغن ليس بوضوء ويتبين بالقلب وعكس النتيجة الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس
بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء ويتبين بعكسهما الخامس بعض المباح وكل وضوء وهو مثله

أقول لما فرغ من بيان الشرائط شرع في بيان انتاج الضروب فعدها وقال الاول وهو من
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة فينتج بعض
المفتقر وضوء وبيانه ان ذلك ان ينقل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الضرب الاول من الشكل
الاول فينتج كل وضوء مفتقر الى نية وينعكس الى ما ذكرنا وانما لم ينتج الموجبة الكلية لجواز
كون الاصغر اعم من الاوسط وكون الاوسط مساويا للاكبر حتى يكون الاكبر اخص من الاصغر
فيمتنع ان يثبت لكل افراده كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان اذ لا يصدق كل حيوان
ناطق الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل عبادة مفتقرة
الى النية وبعض الوضوء عبادة فينتج بعض المفتقر الى النية وضوء وبيانه ان ينقل الصغرى كبرى
والكبرى صغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول وينتج ما ينعكس الى المطلوب وقوله الثاني

مثل يعني به مثل الاول في كون المقدمتين موجبتين وفي البيان والنتيجة وظاهر مما ذكرنا في الاول
انه لا ينتج الكلي وبيانهما بالخلف ان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يضاد عكسه كبرى الضرب
الاول فيناقض كبرى الاول وهو ظاهر يغني عن المثال الضرب الثالث من سالبة كلية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من العبادة مستغن عن النية وكل وضوء عبادة ينتج لا شيء
من المستغني عن النية بوضوء وبيانه ان نقلبا ليرتد الى الضرب الثاني من الشكل الاول وينتج سالبة
كلية منعكسة الى المطلوب الضرب الرابع موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء
وبيانه ان يعكس الصغرى اي قولنا بعض المستغني عن النية مباح والكبرى اي قولنا لا شيء من
المباح بوضوء فينتج من رابع الاول ما ذكرنا وانما لم ينتج السالبة الكلية لجواز ان يكون الاصغر
اعم من الاوسط وان يكون الاوسط والاكبر مندرجان تحته اندراج الاخص تحت الاعم كما يكون
الاصغر جنسا للاوسط والاكبر وحينئذ يمتنع سلب الاكبر عن كل افراده كقولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الفرس بانسان لامتناع لا شيء من الحيوان بفرس الضرب الخامس من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض المباح مستغن عن النية
ولا شيء من الوضوء بمباح ينتج بعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين والرد الى
الضرب الرابع من الاول واليه اشار بقوله وهو مثله اي مثل الرابع نتيجة وبيانا واثبت بعض ما ذكرنا
في الرابع انه لا ينتج الكلي وبيان هذه الضروب الثلثة بالخلف ان يضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج
ما ينافي عكس صغرى الضرب الثالث والخامس ونقيض صغرى الضرب الرابع وهو ايضا يغني عن
المثال

قال والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء
تاليا والمقدمة الثانية استثنائية وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه
عين التالي او بنقيض التالي فلازمه نقيض الاول وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما
مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان والشرط للاول ملازمه والتالي يلو ويسمى بلو قياس الخلف
وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه وفي بعض النسخ وفي المسمى ايضا بابطال لازم نقيضه

أقول لما فرغ من الكلام على القياس الاقتراني وانقسامه الى الاشكال الاربعة وبيان
شرائطها وضروبها اراد ان يتكلم في القسم الاخر من القياس وهو القياس الاستثنائي وهو قياس
مركب من مقدمتين احديهما شرطية والاخرى وضع لاحد طرفيها او رفعه ليلزم منه
وضع الطرف الاخر او رفعه لكن ليس يجب ان يكون الطرف الموضوع او المرفوع
قضية حملية بل ذلك انما يكون لو كانت المقدمة الشرطية مركبة من حمليتين اما اذا
تركبت من شرطيتين كان الطرف الموضوع او المرفوع ايضا شرطية فقال والاستثنائي ضربان
وانما انقسم الضربين لان المقدمة الاولى وهي الشرطية جاز ان تكون متصلة وهي القضية
التي حكم فيها بان احد جزويها وهو الجزء الذي اقترن به حرف الشرط يستصحب الجزء
الاخر وهو الجزء الذي اقترن بحرف الجزاء او يستلزمه او ليس يستصحبه ولا يستلزمه
وجاز ان تكون منفصلة وهي القضية التي حكم فيها بالتنافي بين قضيتين
فالذي مقدمته الاولى شرطية متصلة هو الذي اشار اليه بقوله ضرب بغير الشرط ثم قال
ويسمى المتصل يعني ويسمى ذلك الضرب المتصل اي الاستثنائي المتصل لكون مقدمته الاولى
شرطية متصلة والشرط وهو الجزء المقترن به حرف الشرط مقدما والجزاء وهو

وهو الجزء المقترن به حرف الجزاء تاليا وسمي المقدمة الثالثة استثنائية وهذا الاختصاص به لان المقدمة

الثانية من الذي يغير شرط سمي ايضا استثنائية وشرط انتاج هذا القسم ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه

عين التالي وبنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم والا لزم بطلان الملازمة لتخلف اللازم عن الملزوم

حينئذ جزما كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فيلزمه انه حيوان او لكنه ليس

بحيوان فينتج انه ليس بانسان واما استثناء نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتج لاحتمال ان يكون

التالي اعم من المقدم وامتناع استلزام رفع الاخص رفع الاعم واستلزام وضع الاعم وضع الاخص

قوله وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما انما يصح في الملازمة الكلية لا في الجزئية الا اذا

كان للاستثناء كليا اذ ربما الملازمة متحققة فانه يلزم فيهما ايضا ما ذكره في الكلية والشرط الاول

وهو ما يستثنى فيه عين المقدم يستعمل بان والشرط الثاني وهو ما يستثنى نقيض التالي يستعمل بلو

وقوله ويسمى بلو قياس الخلف يسميه استخراجها مواد لا يسمى كقولنا لو كان ا ب فج د لكن ليس

ج د فليس ا ب قياس الخلف وتفسيره الحقيقي انه الصدق كل ج ب وكل ب د على انه قول صادق

وهذا قياس اقتراني مركب من متصلة صغرى وحملية كبرى ينتج لقولنا لو لم يصدق ليس كل

ج ب لكان كل ا ج ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية لقياس استثنائي ويستثنى نقيض تاليها هكذا لو

لم يصدق ليس كل ج ب لان سلب السلب ايجاب هذا هو المشهور في قياس الخلف لكن الشيخ الفاضل

افضل الدين محمد بن الحسن المرقي المعروف بالكاشي ذهب الى ان الخلف قياس استثنائي من متصلة

مقدمها نقيض المطلوب وهذا يوافق قول المصنف قال وضرب بغير شرط ويسمى المنفصل

ويلزم تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا ونفيا لزم من اثبات كل نقيضه ومن نقيضه

عينه وفي بعض النسخ يلزم من اثبات كل بعض والاخر ومن نقيضه عين الاخر فيجيء اربعة

مثاله العدد اما زوج او فرد لكنه الى اخرها وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاولان ومثاله

الجسم اما جماد او حيوان وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران مثاله الخنثى اما لا رجل ولا امرأة

اقول لما فرغ من بيان الضرب الاول من القياس الاستثنائي شرع في القسم الثاني فقال وضرب

بغير الشرط ويسمى يعني هذا الضرب الاستثنائي المنفصل لكون مقدمته الاولى شرطية

منفصلة ويلزم المنفصل تعدد اللازم كما يشرع مع التنافي اي بين جزئي المقدمة المسماة

منفصلة ثم التنافي قد يكون في الاثبات والنفي على معنى انهما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب

وهو المسمى بالمنفصلة الحقيقية ويلزمها اربعة لوازم وذلك لانه يلزم من اثبات كل واحد

نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما على الصدق ومن نقيض كل واحد عين الاخر لامتناع اجتماعهما

على الكذب كقولنا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد او لكنه فرد ينتج

انه ليس بزوج او لكنه ليس بزوج ينتج انه فرد او لكنه ليس بفرد ينتج انه زوج والى هذه الاربعة

اشار بقوله لكنه الى اخرها وقد يكون التنافي في الاثبات دون النفي على معنى انه يمتنع اجتماعهما

على الصدق دون الكذب وهو المسمى بالمنفصلة المانعة الجمع ويلزمها الاولان وذلك لانه يلزم من

اثبات كل واحد منهما نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما على الصدق ولا يلزم من نفي كل واحد

منهما عين الاخر لجواز اجتماعهما على الكذب كقولنا الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد ينتج انه

ليس بحيوان لكنه حيوان ينتج انه ليس بجماد ولا ينتج لكنه ليس بجماد ولا لكنه ليس بحيوان اذ لا يلزم من

عدم كون الجسم جمادا كونه حيوانا ولا من عدم كونه حيوانا كونه جمادا واليه اشار بقوله وان تنافيا

اثباتا لا نفيا لزم الاولان وهما المدلولان بقوله لزم من اثبات كل نقيضه وقد يكون التنافي في النفي

دون الاثبات على معنى انه يمتنع اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو المسمى بالمنفصلة

المانعة الخلو ويلزمها الاخران وذلك لانه يلزم من نفي كل واحد منهما عين الاخر لامتناع اجتماعهما

على الكذب ولا يلزم من اثبات كل واحد منهما نقيض الاخر لجواز اجتماعهما على الصدق كقولنا

الخنثى اما لا رجل ولا امرأة ولا لكنه رجل ينتج انه لا امرأة او لكنه امرأة ينتج انه لا رجل ولا ينتج

لكنه لا رجل ولا لكنه لا امرأة اذ لا يلزم من كونه لا رجلا كونه امرأة ولا من كونه لا امرأة

كونه رجلا والى ما ذكرنا اشار بقوله وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران وهما المدلولان

بقوله ومن نقيضه عينه قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم

وسطا والاقتراني الى المنفصل بذكر منافيه معه اقول قد ظن بعض الناس ان الاقيسة

الاستثنائية انما يتم ردها الى الاقيسة الاقترانية وذلك شبهة وقعت لهم الان

بعد ان عرفوا ذكرناها وهو ظن باطل لانا بمجرد النظر الى الاقيسة الاستثنائية مع قطع النظر

عن ردها الى الاقترانية نعلم انها تنتج النتائج المذكورة وكان الواجب ان يقال

يمكن بيانها ايضا بالرد لا انها لا تنتج الا به وذهب الشيخ في الشفا الى ان الاستثنائي انما ينتج

بالاقتراني لان الشرطية المستعملة فيه ان كانت مركبة من حمليتين او من حملية وشرطية

فان الاستثناء بعين الحملية او نقيضها انما يثبت بقياس اقتراني وفيه نظر لامكان

كون الحملية بينة بذاتها او لامكان اثباتها بقياس استثنائي حمليته بينة بذاتها واذا كان كذلك

فلا يحتاج الى الاقتراني هذا مع ان ما ذكره غير مخصوص بالاستثنائي الذي يشتمل مقدمته

الشرطية على حملية وكلامه يشعر بالاختصاص وكيفية رد الاستثنائي المتصل الى الاقتراني

ان يجعل مقدمته الثانية اعني الاستثنائية صغرى والحملية التي تضمنها المقدمة الاولى اعني المتصلة

او المنفصلة كبرى مثلا ان كان الاستثنائي متصلا والمستثنى عين المقدم كقولنا ان كان هذا انسانا

فهو حيوان لكنه انسان فيقال هذا انسان وكل انسان حيوان وان كان المستثنى نقيض التالي كقولنا

ان كان هذا حجرا فليس بناطق لكنه ناطق فيقال هذا ناطق وكل ناطق ليس بحجر وان كان الاستثنائي

منفصلا كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فيقال هذا زوج وكل زوج ليس بفرد وقس

عليه الامثلة الثلثة الباقية في المنفصلة الحقيقية والمثالين في غير الحقيقية واذا عرفت ذلك

فاعلم ان قول المصنف ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا لانه يمكن حمله على

ظاهره ان يجعل مقدم المتصل متكررا في القياس الاقتراني وهذا ما لا يمشي كما يلوح للناظر

في الامثلة المتقدمة وان حمل الملزوم على ما هو الملزوم حقيقة كالانسان في المثال الاول

بناء على ان ملزوم الحيوانية فهو الانسان اذ لا مدخل لاسم الاشارة فيه اختص كلامه برد

الاستثنائي المتصل مع كون المستثنى عين المقدم وان حمل الملزوم على لفظ الملزوم بان يقال

في المثال الاول كون هذا حيوانا ملزومه ثابت وكل ما ملزومه ثابت فهو ثابت شمل رد الاستثنائي

المنفصل ايضا بان يقال هذا العدد ملزوم عدم فرديته ثابت وكل ما ملزومه ثابت فهو ثابت ولا يتناول

رد الاستثنائي المتصل والمستثنى نقيض التالي لكن يمكن ان يقال انما تركه لظهوره اذ يقال فيه كون هذا

حجرا لازمه منتف وكل ما لازمه منتف فهو منتف والاولى ان يحمل الملزوم وان كان فيه تجوز على المقدمة

الاستثنائية لكونها ملزوم النتيجة من حيث لا ينفك النتيجة عنها وان يجعل جعلها وسطا على ان يتصرف فيها

بحيث يتكرر بعضها مع الحملية التي تضمنتها المقدمة الاولى فيشمل جميع الصور حينئذ ويوافق ما ذكرناه

وما ذكره في المتن وهو قوله يرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الثانية صغرى والاولى الكبرى واما

رد الاقتراني كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم الى قولنا ان كان كل انسان حيوانا فكل جسم
لكن كل انسان حيوان فاما لم يتعرض المصنف له لظهوره بخلاف رده الى المنفصل فانه تعرض له لغموضه
بالنسبة الى الاول وذلك بان نذكرهما في الملزوم معه مثلا اذا اردنا ان نرد قولنا هذا العدد
منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج الى الاستثنائي المنفصل نضم الى الوسط
الذي هو ملزوم عدم الفرد له منافيه كالفرد مثلا ونقول هذا العدد اما منقسم بمتساويين
او فرد لكنه منقسم بمتساويين **قال** والخطأ في البرهان لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ
للاشتراك او في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحوه حلو حامض وعكسه طبيب ماهر
ولاستعمال المتباينة كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون في المعنى لالتباسها بالصادقة كالحكم على
الجنس بحكم النوع وجميع ما ذكر في النقيض وبجعل غير القطعي كالقطعي وبجعل العرضي كالذاتي
وبجعل النتيجة مقدمة بتغيير ويسمى المصادرة ومنه المتضايفة وكل قياس دوري والثاني ان يخرج
عن الاشكال **اقول** لما فرغ من بيان مادة البرهان وصورته اراد ان يشرع في بيان مداخل الغلط
في البرهان من جهة المادة والصورة ليحترز بالوقوف عليها عن الوقوع فيها ويتمكن من تغليط
الخصم وتشريحه ولكنه لم يورد انواع الاغلاط ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي من قسمتها
الى الاغلاط اللفظية والمعنوية وحصرها في الانواع الثلثة عشر على ما هو مشهور في كتاب المغالطة
من كتب المنطق بل اقتصر على ما ذكروا امثلة مشهورة ونحن نتابعه في ذلك ونتعرض لما تعرض له ونعرض عن
البواقي كما فعلناه في مباحث القضايا وتناقضها وعكوسها وغير ذلك من المسائل المتعلقة بهذا
الفن ولولا ذلك لاتينا في كل باب منها بما هو الواجب فيه قال فالاول يعني الخطأ في مادة البرهان
قد يكون لخطأ في اللفظ وذلك اما للاشتراك اي في احد الجزئين على ما قال في المنتهى فالاول من جهة
اللفظ والمعنى فاللفظ لالتباسها بالصادقة لاشتراك في احد الجزئين او في حرف العطف اما بحسب
ذاته كالعين او بحسب هيئاته في نفسه لاختلاف التصاريف كما في لفظ المختار من كونه فاعلا او مفعولا
او بحسب هيئاته من خارج كاختلاف الاعراب والاعجام او بحسب التركيب كما يقال كل ما يعلمه الحكيم
فهو كما يعلمه فان لفظ هو يرجع الى الحكيم تارة والى المعلوم اخرى او في حرف العطف كما يقال
الخمسة زوج وفرد وهو المسمى في كتاب المغالطة باشتراك التأليف وتفصيل المركب ايضا وهو
ان يصدق القول مركبا ولا يصدق مفردا فيتوهم مفردا وحلو حامض ونحوه في بيان الغلط فيه
تفصيل المركب وتفارق المثال الاول بتجرده عن حرف العطف وعكس ما ذكرنا هو قولنا كزيد
انه طبيب ماهر اذا كان ماهرا في غير الطب ويسمى في كتاب المغالطة اشتراك القسمة وتركيب المفصل
ايضا وهو ان يصدق القول مفردا ولا يصدق مؤلفا فيتوهم مؤلفا وقد يكون لاستعمال المتباينة
كالمترادفة لغفلة الذهن عما به الافتراق واجراء اللفظين مجرى واحد وللتغليط كالسيف
والصارم فان السيف اسم لذات السيف سواء كان قاطعا او لا والصارم له اسم باعتبار الحدة
والقطع واعلم ان الغلط في هذه الاقسام هو لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة لقوله في المنتهى
فاللفظ لالتباسها بالصادقة وليس هذا الغلط مختصا بالمعنى على ما يشعر به كلامه ههنا
وقد يكون الخطأ في المعنى لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع
كقولنا هذا لون واللون قابض للبصر فيكون قابضا فانه قد حكم على الجنس وهو اللون بحكم
النوع وهو القابض فانه حكم للسواد الذي هو نوع اللون وهذا النوع يسمى في كتاب
المغالطة بسوء اعتبار الحمل وهو ان يوخذ مع الشيء ما ليس منه او لا يوخذ معه ما هو منه
من الشروط والقيود كما في مثلنا فان اللون انما يكون قابضا بشرط كونه سوادا او من هذا النوع

جميع ما ذكر في شرائط النقيض كاخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ الجزء مكان الكل وغيرهما
من الشرائط ومنه جعل غير القطعي كالقطعي كالظنيات والوهميات والمحسوسات الناقصة كالقطعي
ومنه جعل العرضي كالذاتي ويسمى هذا النوع في الكتاب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن
راى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك لاخذه البياض ذاتيا للانسان ومنه جعل النتيجة
مقدمة بتغيير ويسمى المصادرة كقولنا كل انسان بشر وكل بشر ضاحك ينتج كل انسان ضاحك
فان الكبرى هي عين النتيجة وفي جعله من هذا النوع نظر لان الخلل في المصادرة على المطلوب ليس
من جهة مادته حتى يصح جعلها منه لانها صحيحة بل من جهة صورته اذ الخلل فيها اما ان يكون
بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان يكون على سبيل شكل منتج واما بحسب نسبة
المقدمات الى النتيجة اما بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات وهو المصادرة او بان لكن
اللازم لا يكون هو المطلوب فهو وضع ما ليس بعلة علة وكذلك قال في المنتهى وقد يكون لالتباسها
بعين النتيجة مثل ان يجعل النتيجة احدى المقدمتين بتغيير اللفظ فيتوهم انها غيرها فيجعلها
قسما آخر ولم يجعلها من الكاذبة المشتبهة بالصادقة ومنه المتضايفة قال في المنتهى ومن
جعل النتيجة مقدمة بعينها ان يجعل احدى المتضايفات احدى المقدمتين مثل هذا ابن لانه
ذو اب وكل ذي اب ابن وليس هذا على اطلاقه مع ان لفظة نحو زاد احد المتضايفين لا يمكن
جعله احدى المقدمتين بل جزؤه وهاهنا ليس كل قياس جعل فيه احد المتضايفين حدا من حدوده
كان مصادرة اللهم اذا جعل ذلك الاثنان ما هو احدى المقدمتين كما في المثال المضروب لكن فان
الصغرى هي عين النتيجة وهذا بالحقيقة مثال آخر للمصادرة لا نوع آخر ومنه ايضا كل قياس
دوري وفي قياس الدور ان يوجد النتيجة بعينها وينضم الى عكس احد المقدمتين كليا ليلزم مقدمة
اخرى مثاله كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فاذا قيل لم قلتم ان كل انسان ناطق قيل لان
كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق وانما يمشي ذلك في الحدود المتعاكسة تعاكسا كليا هذا
هو الخطأ المتعلق بالمادة على حسب ما ذكره واما ما يتعلق بالصورة فان يخرج عن الاشكال
بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال او يكون ولكن لا يكون من ضرب المنتج بل من العقيم من الضروب
قال مبادى اللغة ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية ولنتكلم على حدها
واقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها **اقول** لما فرغ من الكلام على النوع الاول
من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في مبادى الكلامية وغيرها مما خلط معها على
ما سبقت الاشارة اليه اراد ان يشرع في الكلام على النوع الثاني منه وهو الكلام على
المبادى اللغوية فقدم قبل الشروع فيها مقدمة وبيانه لما كان نوع الانسان اشرف
موجود في عالمنا هذا لكونه مخلوقا لمعرفة الله تعالى التي هي اجل المطلوبات واسنى الموهوبات
بما خصه الله به من العقل الذكي في ادراك المعقولات المميز بين حقائق الموجودات
على ما دل عليه الكلام حكاية عن ربه كنت كنزا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف به لما كان هذا
المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية المستندة الى القضايا الضرورية
المتوسل بها الى مطلوباته وحقوق حاجاته وكان كل احد لا يستقل بتحصيل معارفه
بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه دعت الحاجة الى نصب ما لا بد يتوصل بها
كل احد الى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المعينة له في تحقيقه غرضه واحق ما
يكون من ذلك ما يكون ما كان من الافعال الاختيارية واخفها كان من ذلك حينئذ لا يفتقر الى الآلات
والادوات ولا فيه ضرر الازدحام لا انقالة مع الاستغناء عنه وهو مقدور عليه في كل الاوقات

من غير شفة ولا انصباب وذلك ما هو متركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر
أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به ولطفا في حقه ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت
الدلائل الكلامية والعبارات اللغوية والى ما ذكرنا اشار بقوله ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات
اللغوية في قسم الكلام فيها اربعة فصول الاول في حد الموضوعات اللغوية الفصل الثاني في اقسامها
الفصل الثالث في ابتداء وضعها الفصل الرابع في طريق معرفتها **قال** الحد كل لفظ وضع لمعنى
اقول هذا هو الفصل الاول وهو في تعريف الموضوعات اللغوية اما اللغة فاشتقاقها من لغي
بالكسر يلغى لغى اذا لهج بالكلام وقيل لغى يلغى واصلها على ما قال الجوهري لغى او لغو والهاء عوض
وجمعها لغى مثل برة وبرى ولغات ايضا كثبة وثبات واما الكل فالمراد به الكل المجموعي لا الكل
بحسب الافراد والفرق بينهما من اشياء وجه مذكور في الكتب الحكمية فليطلب هناك وانما اتى
به مع ان في تعريف الحقائق يجتنب عن التعرض للافراد لانه انما يعرف الموضوعات اللغوية وهي
ليست عبارة عن لفظ موضوع بل عن جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة وكانه قال في جميع الالفاظ
الموضوعة لمعنى ولو لم يأت به لما صح الحد كما لو اتى به في حد الموضوع اللغوي فقيل هو كل لفظ
وضع لمعنى واللفظ ما يتلفظ به من الاصوات المقطعة سواء قلت حروفه او كثرت اجراه مجرى
اصله اذ هو في الاصل مصدر وسواء تلفظ به حقيقة او حكما وذلك ليدخل فيه الضمائر المستكنة
فانها وان لم تكن ملفوظا بها حقيقة فهي ملفوظ بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيدها
والعطف عليها وغير ذلك ووضع اللفظ لمعنى عبارة عن تخصيص لفظ بالدلالة عليه ماخوذ من
الوضع في اصل اللغة وهو جعل الشيء في حيز معين وكل لفظ هو الجنس ووضع لمعنى احتراز عن
المهملات لانها وان كانت الفاظا دالة كلها عقلا كدلالتها على المتلفظ وبعضها طبعا كدلالة اح اح
على تأذي الحرث النفس لكنها لم توضع لمعاني وانما لم يقيد المعنى بالمفرد وغيره ليستعمل الفرد والمركب
كلا منهما كان زاولا اذ اللغة تطلق على الجميع وظهر من هذا التعريف ان دلالة الالفاظ المركبة على معانيها
وضعية **قال** اقسامها مفرد ومركب المفرد اللفظ بكلمة واحدة وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له
يدل فيه والمركب بخلافه فيهما فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ويكون ضرب بالعكس ويلزمهم
ان نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر مركب **اقول** هذا هو الفصل الثاني وهو في اقسام الموضوعات
اللغوية وهي قسمان مفرد ومركب اما المفرد فقد حده بحدين الاول اللفظ بكلمة واحدة اما اللفظ
فهو الجنس واللام فيه للعهد وهو يرجع الى الموضوع اللغوي وكانه قال المفرد هو اللفظ الموضوع
لمعنى بشرط كونه كلمة واحدة والمراد من كونه كلمة واحدة ان لا يستعمل على لفظين موضوعين وهو فصله
عن المركب واعلم ان حروف زيد مثلا ليست موضوعة لشيء بل هي مسميات الزاء والياء والدال فلا
يخل بعكس الحد اذ لا يجوز ان يكون المراد من اللفظ الملفوظ ويكون كانه قال اللفظ المفرد هو التلفظ
بكلمة واحدة على ما يشعر به كلامه سواء اريد بالكلمة الكلمة اللغوية او النحوية على احدهما اما الاول
فلانه فاسد طردا وعكسا اما طردا فلصدقه على الكلام والمهمل اذ الكلمة تطلق عليهما على ما صرح
به في المنتهى حيث قال وقد تطلق الكلمة على الكلام وقد تطلقان على الزائد على حرف وان كان مهملا
وايضا على الالفاظ الدالة طبعا او عقلا مع انها ليست من الموضوعات اللغوية فضلا على ان تكون
قسما منها واما عكسا فلان زيدا ونحوه من الالفاظ المفردة يخرج عن الحد لان زيدا مثلا ليس
هو التلفظ به واما الثاني فلانه لا يصح حينئذ قوله فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني لان حاصل
الحد يرجع الى ان اللفظ المفرد هو التلفظ بلفظ واحد وضع لمعنى مفرد وبعلبك على هذا التفسير وهو ان
مفرد اللهم الا ان يقال مراده من التلفظ بلفظ واحد وضع لمعنى مفرد هو التلفظ بلفظ كذلك بشرط ان يكون

ان استعمل على لفظ آخر كذلك فيندفع عنه هذا الاستعمال بعلبك على لفظين كذلك لكن عدم الانعكاس بحاله والحد
ان يكون المراد ايضا هو اللفظ الذي هو كلمة واحدة في الاصطلاح حسن نظرا بالتامل ان شاء الله تعالى
والحد الثاني ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه فما وضع لمعنى بمنزلة الجنس لاخذه العرض العام وهو لفظه ما
مقام اللفظ ويجب ان تفسر لفظه ما باللفظ والا بطل طرده لدخول الاشارة وعقد الحساب ونحوهما
ولا جزء له يعني لم يكن للفظ يدل فيه اي في ذلك المعنى اي جزء له يدل على جزء المعنى وهو فصله عن
المركب والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالقياس الى من هو عالم
بالوضع واورد على عدم انعكاسه الحيوان الناطق اذا جعل علما للشخص الانساني فانه مفرد مع ان اللفظ
جزؤه يدل على جزء معناه بخلاف عبد الله العلم فان جزءه لا يدل على جزء مسماه واجيب بان
دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بارادة اللافظ فما يتلفظ ويراد معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى فقال
له انه دال عليه وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزؤه بحسبه
بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه فعلى
هذا الشخص الحيوان الناطق يقتضي ان اللافظ حينئذ لا يقصد بالحيوان ولا بالناطق شيئا وهذا
الجواب انما يمشي لو كانت الدلالة عبارة عن فهم المعنى المراد الى آخره وكان المجيب يفسرها به والمركب
هو الذي يخالف المفرد في التعريفين اما على الاول فان يقال المركب هو اللفظ الموضوع لمعنى يشترط
استعماله على لفظين موضوعين واما على الثاني فان يقال المركب ما وضع لمعنى وله جزء يدل فيه فعلى
ما ذكرنا يلزم ان يكون نحو بعلبك علما مركبا على التفسير الاول لاشتماله على لفظين موضوعين وكذا نحو
عبد الله العلم ونحو تأبط شرا ومفرد على التفسير الثاني اذ لا جزء له يدل فيه ونحو ضرب بالعكس
يعني يكون مفردا على التفسير الاول لانه لفظ موضوع لمعنى غير مشتمل على لفظين موضوعين بناء على ان
ما بعد حروف المضارعة تلك الهيئات المخصوصة غير موضوع لشيء ومركبا على الثاني لانه وضع
لمعنى وله جزء يدل فيه وهو الياء لدلالتها على المذكر الغائب ويلزمهم يعني القائلين بالتفسير الثاني
ان يكون نحو ضارب ومخرج من اسماء الفاعلين والمفعولين مما لا ينحصر مركبا لدلالة الالف في ضارب
على الفاعل والميم في مخرج على المفعول كما في الدلالات زوائد المضارع وهذا انما يلزمهم لو سلموا
ان الف ضارب وميم مخرج دالة وهو في حيز المنع بل لهم ان يمنعوا النضاد الالف ذو ابل المضارع
لان المعلوم من اهل اللغة استعمالهم المصادر في المعنى المخصوص اما ان الحدث والزمان مدلول
حروف المصدر وحركاتها وسكناتها والفاعل مدلول حروف المضارعة فغير معلوم **قال** وينقسم
المفرد الى اسم وفعل وحرف **اقول** هذا تقسيم للمفرد الى الثلاثة ووجه الحصر على الطريقة
المشهورة مبني على تحقيق معنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية اذ لا يدل على معنى في نفسه
وغير ذلك من الالفاظ المرادفة لها وسيجيء الكلام عليه واما على غيرها فان يقال المفرد اما
ان يدل بهيئاته العارضة له بحسب التصاريف على زمان معين من الازمنة الثلاثة اولا فان دل
فهو الفعل وان لم يدل فاما ان يكون له اعراب بوجه ما حالة التركيب او لا والاول الاسم والثاني
الحرف **قال** ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزئه دلالة
تضمن وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا **اقول** اراد تقسيم الدلالة الوضعية
للفظ المفرد الى المطابقة والتضمن والالتزام اذ غيرها من الدلالة كالطبيعية والعقلية معزول
عن نظر العلماء فقسم اولا دلالة اللفظ المفرد واليه اشار بقوله ودلالته الى قسمين سمى احدهما
اللفظية وهي ما يفهم منها معنى غير خارج عن المسمى والاخر غير اللفظية وهي التي يفهم منها
معنى خارج عن المسمى وشرط بعضهم في هذا القسم ان يكون اللزوم ذهنيا بين المعنى الخارجي

وبين المسمى بحيث ينتقل الذهن من المسمى اليه وبعضهم لم يشترط ذلك بل جعل دلالة الالتزام ما يفهم منها
معنى خارج عن المسمى سواء كان هذا الفهم بسبب اللزوم بينهما ذهنا او بغيره من قرائن الاحوال
وهو مذهب الاصوليين فانهم يستدلون باللفظ على كل ما يلزم المسمى ذهنا كان او خارجا ووجه
الحصر على ما ذكره ظاهر لان الدلالة اما ان يفهم منها معنى غير خارج عن المسمى او معنى خارج عنه
والاول ينقسم قسمين لان غير الخارج اما ان يكون المسمى او جزؤه والاول هو المطابقة والثاني هو
التضمن وقسيم القسم الاول الالتزام وظهر مما ذكره في تقسيم دلالة المفرد الى الاقسام الثلثة اعتبارها
في دلالة المركب ايضا لانها وضعية ايضا على ما سبقت الاشارة اليه وما ذكره في المطابقة منقوض بدلالة
اللفظ الموضوع بين الكل والجزء على الجزء بالتضمن وبدلالة اللفظ الموضوع بين الملزوم واللازم
بالالتزام فانه وحد في الصورتين دلالة اللفظ على كمال المعنى مع انها ليست بمطابقة لكونها تضمنا
في الاولى والتزاما في الثانية فاذن الواجب ان يقيد قوله ودلالته اللفظية في كمال معناه بقولنا
من حيث هو معناه ليصح الحد لانا لا نسلم حينئذ دلالة اللفظ في الصورتين على كمال معناه من
حيث هو معناه بل من حيث هو جزء ومعناه في الاول ولازم معناه في الثانية ولا يخفى عليك انتقاض
ما ذكره في التضمن والالتزام بما ذكرنا وتصحيحه في التضمن بقولنا من حيث هو جزؤه وفي الالتزام
بقولنا من حيث هو لازمه **قال** والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة ولا تتاتى
الا في اسمين او فعل واسم ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب لانهما لم يوضع لافادة نسبة
وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا **اقول** لما فرغ من تقسيم المفرد الى انواعه اراد
الشروع في تقسيم المركب الى نوعيه فقال هو جملة وغير جملة اما الجملة فهي المركب الذي وضع
لافادة نسبة والمراد من النسبة اسناد احد جزوي المركب الى الاخر بحيث يصح السكوت
عليه ولا تتاتى ذلك الا في اسمين او فعل واسم لان الكلام لا بد له من مسند ومسند اليه والفعل لا يكون
مسندا اليه والحرف لا يكون مسندا ولا مسندا اليه والتركيب العقلي بين هذه الثلثة لا يزيد على
ستة هي اسم واسم اسم وفعل اسم وحرف فعل وفعل فعل وحرف حرف وحرف ان لم يعتبر التقديم
والتاخير والا على تسعة لانه لا اقسام لا انقسام كل واحد من تركيبات الاسم والفعل والاسم
والحرف والفعل والحرف الى قسمين وعلى التقديرين لا يصح التركيب الاسنادي في غير القسمين
المذكورين اما لعدم المسند او لعدم المسند اليه او لعدمهما كليهما كما يظهر بالتامل ولا يرد على طرد
الحد حيوان ناطق وهو المركب التقييدي الذي مرت الاشارة اليه واسم الفاعل مع ضميره نحو
نحو كاتب في زيد كاتب بان يقال هما موضوعان لافادة نسبة وليسا جملتين بالاتفاق ولانا نمنع
كونهما موضوعين لافادة نسبة كما ذكرنا اما ان المركب التقييدي لا يحسن السكوت عليه فظاهر
واما ان اسم الفاعل مع الضمير لا يفيد نسبة يحسن السكوت عليها فلانه لو كان كذلك لصح ان يقع
صلة الموصول على ما حققه النحاة والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما غير الجملة فهو المركب
الذي لم يوضع لافادة نسبة كما ذكرنا ويندرج فيه المركبات التقييدية نحو كاتب في زيد
كاتب وامثالها ويسمى غير الجملة مفردا ايضا اذ المفرد كما يقال بازاء المركب كذلك يقال بازاء
الجملة وايضا بازاء المضاف وبازاء المثنى والمجموع **قال** والمفرد باعتبار وحدته ووحدة
مدلوله وتعددها اربعة اقسام فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فان تفاوت وفي
بعض النسخ فان كان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك فجزئي
ويقال للنوع ايضا جزئي وللكلي ذاتي وعرضي كما تقدم الثاني من الاربعة متقابلة متباينة
وفي بعض النسخ متقابلة متباينة الثالث ان كان حقيقة للمتعدد فمشترك والا فحقيقة ومجاز الرابع

مترادفة وكلها مشتق وغير مشتق صفة وغير صفة **اقول** هذه قسمة اخرى للفظ المفرد وهي
باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما فنقول لا بد قبله ووجه الحصر ان المفرد اما ان يكون واحدا
او اكثر وعلى التقديرين فاما ان يتحد معناه اولا الاول ان يتحد اللفظ والمعنى والثاني ان يتكثرا والثالث
ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى والرابع ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى اما الاول فاما ان يشترك في
مفهومه كثيرون اولا والاول هو الكلي ويرسم بانه الذي نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة
فيه سواء امتنع وجوده في الخارج عن المفهوم كشريك الاله او امكن ولم يوجد كجبل من ياقوت وبحر
من زيبق او وجد واحد فقط مع امتناع غيره كالاله او امكانه كالشمس عند من يجوز وجود
شمس اخرى او كثر امتناهيا كالكوكب او غير متناه كالنفس الناطقة ثم الكلي ان تفاوت في مفهومه
الكثيرون بالاولوية او الشدة والضعف او التقدم والتاخر والا فان تفاوت كالوجود على
الخالق والمخلوق فان اطلاقه على الخالق اولى واقدم واقوى فهو المشكك وانما سمي
مشككا لانه يشكك الناس انه من قبيل المتواطئة او المشتركة بمشابهته كلا منهما اما المتواطئة
فلتساوي افراده في حصول ذلك المعنى فيها وان كان في البعض اولى واقدم واما المشتركة
فلاختلاف افراده فيه وان لم يتفاوت فهو المتواطئ لتوافق احاده فيه كالانسان بالنسبة
الى افراده والثاني وهو ان لا يشترك في مفهومه الكثيرون هو الجزئي ويرسم بانه الذي نفس تصور
معناه يمنع عن وقوع الشركة فيه كهذا الشمس وزيد المشار اليه ويسمى جزئيا حقيقيا والمندرج
تحت الكلي يسمى جزئيا اضافيا وهو اعم من الاول لاندراج كل شخص تحت ماهيته وجواز كون
المندرج كليا كالانسان لكن الجزئي الاضافي وان كان اعم من الحقيقي فليس جنسا له لجواز تصور
الجزئي الحقيقي مع الذهول عن اندراجه تحت كلي والى الجزئي الاضافي اشار بقوله ويقال للنوع ايضا جزئي
لكن لا يعلم منه جواز اطلاق الجزئي الاضافي على الشخص ثم الكلي اما ذاتي واما عرضي لانه اما ان
يكون خارجا عن حقيقة ما تحته من الجزئيات او لا وان كان فهو النوع وهو المقول في جواب ما هو بحسب
الشركة والخصوصية ويرسم بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو وان لم يكن
تمام حقيقة ما تحته فان لم يكن مشتركا بينها وبين حقيقة ما كان فصلا ويرسم بانه الكلي الذي يميز
الشيء عما يشاركه في الجنس او في الوجود وان كان مشتركا فان كان تمام المشترك كان جنسا قريبا
او بعيدا وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة ويرسم بانه الكلي المقول على اشياء مختلفة
الحقائق في جواب ما هو وان لم يكن تمام المشترك كان بعضا منهما وتالله دفعا للتسلسل الاستلزامه
تركب الماهية من اجزاء غير متناهية وكان فصلا بعيدا والعرضي اما ان يختص بالماهية اولا فان اختص
فهو الخاصة ويرسم بانها كلية مقولة على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا وان لم يختص
فهو العرض العام ويرسم بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة لا في جواب ما هو قولا عرضيا
واما الثاني من الاقسام الاربعة وهو ان يتكثر اللفظ والمعنى كالسماء والارض والحجر والمدر
فهي الاسماء المتقابلة والمتباينة وهذه النسخة اعني قوله والثاني من الاربعة وهو ان
متقابلة متباينة اولى من الاخرى وهي قوله والثاني من الاربعة متقابلة متباينة لاشتمالها
على فائدة خالية عن مفسدة الترجيح بلا مرجح بخلاف الثانية فيهما اما الاول فلان هذه الاسماء
كما تسمى متباينة تسمى متقابلة ايضا واما الثاني فلان التعرض لكون الثاني متقابلا للاول مع
عدم اشتماله على فائدة يستلزم الترجيح من غير مرجح لان الرابع متقابل للثالث ولم يتعرض له
واما الثالث منها وهو ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فان كان اللفظ حقيقة للمتعدد اي
موضوعا بازاء كل واحد منها فهو اللفظ المشترك كالعين بالنسبة الى مفهوماته وان

لم يكن كذلك فهو الحقيقة والمجاز كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس والشجاع واما الرابع
منها وهو عكس الثالث فهي الالفاظ المترادفة كالليث والاسد واما ان كل واحد منهما
يكون مشتقا وغير مشتق صفة وغير صفة ففي علم البيان واعلم انه يمكن ان يكون لفظ واحد من
المتواطئة والمترادفة والمتباينة والمشتركة لامكان الاعتبارات فيه ولما فرغ من بيان
اقسام هذه القسمة شرع في المسائل المتفرعة عنها وهي ستة عشر تختص منها ثنتان بالمشترك
وثلث بالمترادف وست بالحقيقة والمجاز وخمس بالاسم المشتق وهذه المسائل مشتركة
بين الاسم والفعل الا ما تعلق بالاسم المشتق فانه يختص بالاسم وحده قال مسئلة
اقول المشترك واقع على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح
هذه هي المسئلة الاولى من المختصين بالمشترك وهي ان اللفظ المشترك لفظ موجود في اللغة
على المذهب الاصح وقبل الخوض فيها فاعلم ان المشترك هو اللفظ الواحد المتناول لعدة معان
من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء واحترزنا بالواحد عن المتباين وبالمتناول
لعدة معان عن العلم ومن حيث هي كذلك اي من حيث هي متعددة لا من حيث انها مشتركة
في معنى واحد عن المتواطئ وبطريق الحقيقة عما يكون متناولا للمتعدد او لبعضه بالمجاز
وبالسواء عن المنقول واذا عرفت ذلك فاعلم ان الناس قد اختلفوا في ان اللفظ المشترك
بهذا المعنى هل له وجود في اللغة ام لا فاثبته قوم ونفاه اخرون والمختار جوازه ووقوعه
اما الجواز العقلي فلانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد من اهل اللغة لفظا واحدا على معنيين
مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل فيوافقه عليه الباقون او لا اللهم الا ان يكون
المدعي جواز المشترك المستعمل بين الناس فيحتاج حينئذ الى اشتراط موافقة الغير على
ما هو المشهور في عبارة القوم وان يتفق وضع احدى القبيلتين اسما على معنى حقيقة ووضع
الاخرى اياه بازاء معنى اخر من غير شعور لكل واحدة منهما بما وضعته الاخرى او مع شعور
لكن يشترط ان لا يكون الوضع الثاني لمناسبة ثم يشتهر الوضعان اولا الا اذا كان المدعي
ما ذكرنا واذا لم يمتنع عقلا امكن وجوده وكيف لا وان وضع اللفظ للمعنى تابع لغرض
الواضع وكما انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلا وكثيرا ما يقصد تعريفه له مجملا
غير مفصل اما لانه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلا كما اذا لم يكن عالما باحد الشيئين معينا
بل باحدهما مبهما فيطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ويكذب ولا يظهر جهله بذلك او لان
اي معنى يصح فيه ان يقول ذا امرادي واما المحذور ويتعلق بالمفصل دون الاجمال مطلق
المشترك المتضاد معا للضد كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للكافر الذي سأله عن رسول
الله عليه السلام وقت ذهابهما الى الغار من هو فقال رجل يهديني السبيل واما الوقوع فلما ذكره
وتوجيهه ان نقول ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح وكل ما كان
متعينا على البدل من غير ترجيح فهو مشترك بالاشتراك اللفظي فالقرء مشترك
بالاشتراك اللفظي اما الصغرى فلاطباق اهل اللغة عليها كما قال في المنهاج ودليلها اطباق
اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح واما الكبرى فلانه
اذا كان لهما معا فلا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي فقط واذا كان على البدل فلا يكون
موضوعا بازاء المجموع من حيث هو مجموع واذا كان من غير ترجيح فلا يكون حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر وكل ما كان كذلك كان مشتركا لفظا وللقائل ان يقول ان اردت بقولك
ان القرء للطهر والحيض انه موضوع لهما فالصغرى ممنوعة فان من اهل اللغة من ذهب
الى ان

سد اهل عنا ركون المعرك فقسم المصنف ولم الشرع

الى ان كل ما يظن مشتركا فهو اما متواطئ او حقيقة في احد المعنيين مجاز في الاخر واليه ذهب
بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في بحثنا لنا قائلا ان القرء حقيقة في الحيض لان القرء الجمع والحيض
هو الذي يجتمع مجاز في الطهر تسمية للشيء باسم ما يعقبه وان اردت به انه مستعمل فيهما او
مطلق عليهما وعلى هذا يكون اللام ح في قوله للطهر بمعنى في او على فالكبرى ممنوعة لجواز ان
يكون مستعملا او الاطلاق على سبيل التواطي او على ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخرى وهذان
الاحتمالان اولى من احتمال الاشتراك اما الاول فلانه منتفي التجوز والاشتراك واما الثاني فلان
التجوز اولى من الاشتراك كما سيجيء بيانه فالحمل عليه اولى وقوله اذا كان الاطلاق من غير ترجيح فلا
يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر قلنا لا نسلم لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
الا انه خفي موضع الحقيقة والمجاز وانما عدل المصنف عن بيان الجواز الى اثبات الوقوع لان الوقوع
يستلزم الجواز من غير عكس قال في استدل الوجوب لكن لخلت اكثر المسميات لانها غير متناهية
واجيب بمنع ذلك في المختلفة والمتضادة ولا تفيد في غيرها ولو سلم فالمستعمل متناه وان سلم
فلا نسلم ان المركب من المتناهي ولئن سلم ما سماء العدد فان سلم فبعض الثانية ويكون كانواع
الروائح اقول من عادته ان يشير الى الدليل الذي استدل به على مطلوبه مع كونه مدخولا
فيه عنده بقوله واستدل والى ما يكون صحيحا عنده بقوله لنا ولذلك قال في الدليل الاول
لنا وفي الثاني استدل وقس عليه الى اخر الكتاب وتوجيهه انه لو لم يكن المشترك واقعا
لخلت اكثر المسميات اعني المعاني عن الالفاظ الدالة عليها والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمعاني غير متناهية
لان العدد مثلا احد انواع المعاني وهو غير متناه واذا وزع المتناهي على غير المتناهي
لا على سبيل الاشتراك يلزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها واما نفي التالي
فلدعوى الحاجة الى التعبير عنها وتقرير الجواب انه ان اراد بقوله لانها غير
متناهية ان المسميات المختلفة وهي الامور الوجودية المتعاقبة على محل واحد التي بينها
خلاف كالصفرة والحمرة والمتضادة وهي الامور الوجودية المتعاقبة على محل واحد التي
بينها غاية الخلاف كالسواد والبياض وبعبارة الامور التي يقتضي ان يكون لكل منها اسم برأسه
لعدم اشتراكها في امر يصح ان يطلق عليه اسم واحد بنوع الوضع لكل واحد غير
متناهية فهو ممنوع ولا انتهاك الاعداد متضادة مع عدم تناهيها اذا قلنا ان مراده
من المتضادة والمختلفة ما لا يشترك في امر يصح ان يطلق عليه اسم والاعداد ليست كذلك
لاشتراكها في العددية وهي كونها كثرة مجتمعة من الوحدات وان اراد به ان غير تلك
المسميات غير متناهية فمسلم ولكنه لا يفيد المطلوب اذ يكفي في مثل تلك المسميات
وضع الالفاظ بازاء المشتركات فلا يحتاج الى وضع اللفظ بازاء كل واحد
حتى يؤدي الى الخلو المذكور والى ما ذكرنا اشار بقوله واجيب بمنع ذلك يعني عدم
التناهي في المختلفة والمتضادة ولا يفيد يعني عدم التناهي في غيرها ولئن سلمنا
ان المسميات المختلفة والمتضادة غير متناهية فلا نسلم ان المستعمل منها وهي
التي يحتاج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واما غير
المستعمل منها وان كان غير متناه لكن لا يكون خلوها عن الالفاظ الدالة عليها محالا
لعدم دعوى الحاجة الى التعبير عما لا يخطر ببال الانسان والى ذلك اشار بقوله ولو سلم
فالمستعمل متناه ولئن سلمنا ان المستعمل منها غير متناه ايضا لكن لا نسلم ان المركب

من المسامي متناه وسند المنع أن أسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الألفاظ المتناهية وهي
من واحد إلى عشرة والمائة والألف لو قيل مراده أن المركب من المتناهي تركيبًا خاصًا كما هو الموجود
في اللغات من كون الأسماء ثلاثية ورباعية وخماسية وكون الأفعال ثلاثية ورباعية مبناه سقط عنه
هذا المنع لأن المركب من المتناهي إنما يكون غير متناهية لو جوز وجود كلمة واحدة مركبة من حروف
كثيرة وإليه أشار بقوله وإن سلم يعني كون المتعقل منها غير متناه فلا نسلم أن المركب من المتناهي متناه
فلا نسلم استحالة خلو أكثر المسميات عن الألفاظ الدالة عليها أو وقوع خلو أكثر
المسميات على مذهب القائل بالاشتراك لأن مدلولات الألفاظ المشتركة عند القائلين
بها متناهية أيضًا لاستحالة وجود لفظ مشترك بين معان غير متناهية عندهم لاحتياج
الوضع لذلك إلى تعقلها مفصلًا واستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى كذلك ويظهر من ذلك
كون الدليل مقلوبًا عليهم إذ لو وجد المشترك يلزم الخلو أيضًا لأن المعاني غير متناهية مع
أن المشترك لم يستوعب جميعها وإلى ما ذكر أشار بقوله وإن سلم يعني كون المركب من
المسامي متناهيًا منعت الثانية يعني المقدمة الاستثنائية ويكون كأنواع الروائح يعني ويكون
أكثر المسميات في الخلو عن الألفاظ الدالة عليها تفصيلًا كأنواع الروائح في الخلو عنها قال
واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطئًا لأنه حقيقة فيهما وأما الثانية
فلأن الموجود إن كان الذات فلا اشتراك وإن كان صفة هي واجبة في القديم فلا اشتراك وأجيب
بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم أقول توجيهه أن يقال لو لم يكن
اللفظ المشترك بالاشتراك اللفظي واقعًا لكان الموجود في القديم تعالى والحادث مشتركًا
بالاشتراك المعنوي وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم أما بيان الملازمة فلأن الموجود
حقيقة في القديم والحادث إذ لو كان مجازًا في أحدهما لصح نفي الموجود عنه في نفس الأمر لأنه
من أمارات المجاز على ما سيأتي بيانه لكن السلب عنهما في نفس الأمر محال فهو حقيقة فيهما وإذا كان
حقيقة فيهما وليس مشتركًا بالاشتراك اللفظي كان مشتركًا بالاشتراك المعنوي ضرورة انحصار
إطلاق اللفظ على المعنيين حقيقة في الاشتراكين وإليه أشار بقوله لو لم يكن لكان الموجود في
القديم والحادث متواطئًا لأنه حقيقة فيهما والمراد من قوله متواطئًا هو المشترك المعنوي
إذ لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في الأمرين التواطؤ لجواز أن يكون بالتشكيك وهذا هو الحق فيما
نحن فيه وأما بيان بطلان التالي وإليه أشار بقوله وأما الثانية فلأن الموجود إما أن
يكون عين ذات القديم والحادث أو صفة زائدة عليهما لأن الموجود إن كان عين ماهية
ما اتصف به يلزم الأول وإلا يلزم الثاني وعلى التقديرين فلا اشتراك من حيث المعنى
أما على الأول فلمخالفة ذاته تعالى لما سواها من الذوات بتمام حقيقتها إذ لو لم تخالفها
كذلك فإما أن لا تخالفها بشيء ويلزم تساوي الكل في الوجوب أو الإمكان ضرورة التساوي
في الذات أو تخالفها بالبعض ويلزم تركب حقيقة القديم تعالى عنه علوًا كبيرًا وإذا خالفها
بتمام حقيقتها فلا اشتراك وأما على الثاني فلمخالفة تلك الصفة في القديم لكونها واجبة فيه
إياها في الحادث لكونها ممكنة فيه وإذا اختلفا في الوجوب والإمكان استحال اشتراكه
من حيث المعنى وإلا لزم وجوب وجود الممكن والحادث أو إمكان وجود الواجب القديم
ضرورة تساويهما في مفهوم الوجود وإلى ما ذكرنا أشار بقوله فلأن الموجود إن كان
الذات فلا اشتراك وإن كان صفة وهي واجبة في القديم فلا اشتراك وتوجيه الجواب

أن يقال لا نسلم أن الموجودين إذا اختلفا في الوجوب والإمكان استحال اشتراكهما معنى قوله وإلا لزم
وجوب وجود الحادث الممكن وإمكان وجود القديم الواجب قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك
لو كان متواطئًا أما إذا كان مشككًا بأن يكون إطلاق الوجود على البعض أولى وأولى فلا يلزم من
اتصاف أحدهما بصفة اتصاف الآخر بها لم قلتم إنه ليس كذلك لا بد له من دليل وإليه أشار بقوله
وأجيب بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ يعني الاشتراك المعنوي لأن القديم كالعالم والمتكلم
فإنهما مشتركان بالاشتراك المعنوي مع كونهما واجبين في صورة القديم ممكنين في صورة الحادث
في المثالين نظر إذ لا فرق بينهما وبين الموجود عند المستدل لورود ما ذكر على الموجود عليهما
وإذا كان كذلك فكيف يسلم كونهما مشتركين معنى ثم القول بأن العالم والمتكلم واجبان في القديم
لا يخلو عن تعسف قال قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع قلنا يعرف بالقرائن
وإن سلم فالتعريف الإجمالي مقصود كالأجناس أقول هذا من أدلة الذاهبين إلى امتناع وجود
المشترك ولذلك قال قالوا لأن طريقه في هذا الكتاب الإشارة إلى دليل الخصم بقوله قالوا وتوجيهه
أن يقال المشترك غير جائز إذ لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال لكن اللازم باطل فكذا الملزوم
وأما الملازمة فبالاتفاق بناء على ما هو المشهور من أن يكون الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
~~لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وأما الملازمة فبالاتفاق بناء على ما هو المشهور من أن يكون~~
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وما يقال من أن فرض عدم المعلول الأول يستلزم رفع العلة
الأولى مع أن الأول ممكن والثاني محال غير متجه لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه
محال بالنظر إلى ذاته لا إلى غيره والمحال ههنا لم يلزم من فرض عدم المعلول الأول بالنظر إلى ذاته
بل لكونه معلولًا مساويًا للعلة الأولى فلذلك لا ينافي إمكانه وأما بطلان اللازم فلأن المقصود
من وضع الألفاظ إنما هو التفاهم وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث إن فهم المدلول بعينًا
ضرورة تساوي النسبة غير معلوم من اللفظ وإليه أشار بقوله لو وضعت الأسماء المشتركة
لاختل المقصود من الوضع وتقرير الجواب أن يقال لا نسلم اختلال المقصود من الوضع على
تقدير وقوع المشترك وإنما يلزم ذلك لو لم يكن قرائن يعرف بها ما هو مقصود المتكلم من
إطلاق اللفظ على التفصيل وإليه أشار بقوله قلنا يعرف بالقرائن ولئن سلمنا الاختلال
التفصيلي لخفاء القرائن أو لعدمها في بعض الصور فلا نسلم أن المقصود من وضع اللفظ مطلقًا
هو الفهم التفصيلي وإليه أشار بقوله قلنا يعرف بالقرائن إذ ليس فهم التفصيل له من الضروريات
بل قد يكون المقصود من وضع اللفظ مطلقًا هو الفهم الإجمالي كأسماء الأجناس فإنها لا تفيد تفاصيل
ماهيتها وإليه أشار بقوله ولو سلم يعني اختلال التعريف التفصيلي فالتعريف الإجمالي مقصود
كالأجناس قال مسئلة وقع في القرآن على الأصح كقوله تعالى ثلاثة قروء وعسعس لأقبل وأدبر
أقول هذه هي المسئلة الثالثة من المختص بالمشترك وهي أن المشترك اللفظي هل هو واقع
في القرآن أم لا وقد ذهب إلى كل من الطرفين طائفة والأصح عنده الوقوع والدليل عليه قوله
تعالى ثلاثة قروء وقد تبين أن القرء مشترك على الأصح فيكون المشترك واقعًا فيه بناء على المذهب
الأصح عنده وقد عرفت ما فيه وأيضًا قوله تعالى والليل إذا عسعس فإنه مشترك بين إقبال الليل
وإدباره على ما ذكر صاحب الصحاح قال قالوا إن وقع مبينًا طال بغير فائدة وغير مبين
غير مفيد وأجيب فائدته مثلها في الأجناس وفي الأحكام الاستعداد للامتثال إذا بين
أقول هذا هو دليل الذاهبين إلى امتناع وقوع المشترك في كلامه تعالى وتقريره أن يقال
لو وقع المشترك في كلامه تعالى فإما أن يقع مبينًا أو غير مبين وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم

اما الملازمه فلاخفا فيها واما انتفا القسم الاول من التالي فلانه لو وقع مبينا كما لو قيل لله قروء
وعنى اطهارا لطال بغير فائدة بنا على امكان التعبير عنه بلفظ مفرد وكلامه تعالى منزه من ان يشتمل على
تطويل غير مفيد واما انتفا القسم الثاني منه فلفوات المقصود من الوضع وهو الفهم التفصيلي لو وقع
غير مبين وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو وقع غير مبين كان غير مفيد قوله لان الفائدة هي
الفهم التفصيلي وهي لا تحصل بدون البيان قلنا لا نسلم انحصار الفائدة فيه بل فائدة المشترك غير
المبين في القران ان كان في غير الاحكام فهي مثل الفائدة في اسما الاجناس وهي الفهم الاجمالي وان
كان في الاحكام ففائدته نيل الثواب للاستعداد للامتثال بتقدير بيانه ويمكن ان يمنع ايضا قوله لو وقع
مبينا لطال بغير فائدة بان ذلك انما يلزم ان لو كان المعنى المراد له لفظ مفرد يدل عليه او كان
البيان دالا على المقصود من غير المبين ولم يشتمل البيان مع المبين على التقدير على نوع فصاحة
لم قلتم انه كذلك لا دليل له من ذلك **قال** المترادف واقع على الاصح كالاسد والسبع والجلوس
والقعود **اقول** هذا هي المسئلة الاولى من الثلث المختصة بالمترادف والمترادفان هما اللفظان
المتغايران الموضوعان لمعنى واحد مستقلان مفردا فبالقيد الاول يخرج الاسم الموضوع لمعنى
واحد اذا كرر اعني التاكيد اللفظي نحو جاني زيد زيد وبالثاني التاكيد المعنوي والاسما المتباينة
والاسم والحد لان الاول موضوع للمجموع من حيث هو مجموع والثاني للاجزاء وبالثالث بعض التاكيد
المعنوي وبالرابع نحو شيطان ليطان لا يستعمل كل منهما مفردا واذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ذهب
شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة والكلام معهم اما في الجواز فلانه لا يمتنع عقلا
ان يضع واحد لفظين على مسمى واحد اتفق الكل عليه اولا الا ان يكون الموضع جواز المترادف المستعمل
كما في المشترك او ان يضع احدى القبيلتين احد الاسمين على مسمى ويضع الاخرى له اسما اخر من
غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ومع الشعور به ثم يشيع الوضعان اولا الا ما ذكرنا يكفي في ان
ذلك جائز بل واقع بالنظر الى بعض ضروره فكان جائزا بالنظر الى قبيلتين كذلك واما في الوقوع فلما
نقل عن العرب من قولهم الاسد والسبع من اسما الحيوان المفترس والجلوس والقعود من اسما الهيئة
المخصوصه والتعسفات التي يذكرها اسما قنوف في ذلك لا يشهد لصحتها عقل ولا نقل فوجب
تركها عليهم والى هذا اشار بقوله والمترادف واقع على الاصح **قال** قالوا لو وقع لعرى
عن الفائده قلنا فائدته التوسعه وتيسر النظم والنثر للروي او الزنة وتيسر التجنيس والمطابقه
اقول هذا دليل للصائرين الى امتناع وقوع المترادف وتوجيهه ان يقال لو وقع المترادف
لعرى عن الفائده والتالي محال وكذا المقدم اما الملازمه فلانه يلزم من اخلال المسمى تعطيل فائده
احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر واما استحاله التالي فظاهره وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم العرو عن الفائده وانما يلزم ذلك لو كانت الفائده منحصره في فهم المعنى وليس كذلك
اذ قد يكون لوضع اللفظ فوائد اخر منها التوسعه في اللغه وتكثير الطرق المفيده للمطلوب
فانه يكون اقرب الى الوصول اليه من حيث انه لا يلزم من تعذر حصول احد الطريقين تعذر الاخر
بخلاف ما اذا اتحد الطريق وتيسر النظم والنثر بسبب موافقه احد اللفظين للروي وهو حرف
القافيه المبني عليها القصيده كاللام في قول **امرئ القيس** قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
والقافيه هي اخر كلمة في البيت كمنزل في مثالنا عند الاخفش ومن اخر حرف في البيت الى
اول ساكن يليه مع الحركه التي قبل الساكن وقيل مع الحرف الذي قبل الساكن عند غيره كالخليل
فعلى الروايه الاولى تكون القافيه في مثالنا من حركه الميم الى اخر البيت وعلى الثانيه من
الميم الى اخره او بسبب موافقه احدهما للوزن بان يستقيم مع احدهما دون الاخر هذا

في النظم واما في النثر فلان الاسجاع فيه بمنزلة القوافي في الشعر فيتاتى فيها ما يتاتى في القوافي
من التسهيل وكتيسير التجنيس والمطابقه اما التجنيس فهو تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف
المعنى كقوله وتنبه حاوز لها شبه حرف تعارضها حسب ادهم والتشبيه الاولى العقبه والثاني
الناقه والحسب الادهم استعاره عن الظلمه وظاهر ان التجنيس قد يحصل باحد المترادفين
دون الاخر كالحصول هنهنا بالتشبيه دون العقبه والناقه واما المطابقه وان اختلفوا في تفسيرها
لكن ما استقر عليه راي اصحاب علم البديع فهو انها الجمع بين المتضادين كقوله اما والذي ابكى واضحك
والذي امات واحيا والذي امره الامر وقوله علت كلمته قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشا وتنزع
الملك ممن تشا وتعز من تشا وتذل من تشا وقوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله وتحسبهم
ايقاظا وهم رقود والغرض من تكثير الامثله هو ان يعلم ان المعتبر في المطابقه هو الجمع بين
الضدين فقط لا الجمع بينهما على وجه يكون احد الضدين موازيا للاخر او موافقا له في الحرف
الاخير ونحوهما واذا كان كذلك فلا يكون للمترادف اثر في تيسير المطابقه وعدمها الا عند
شرذمة شاذه يعتبرون الجمع بينهما على الوجه المذكور **قال** قالوا تعريف للمعرف قلنا
علامة ثانيه **اقول** هذا دليل اخر للمانعين وتوجيهه ان يقال وضع المترادف يستلزم
تعريف المعرف وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم اما الملازمه فلان اللفظ هو المعرف لغرض
المتكلم من المعنى فلو وضع لمعنى واحد لفظان كان كل واحد منهما معرفا له فيلزم تعريف المعرف واما
بطلان التالي فلاستحاله تحصيل الحاصل اذ الحاصل لا يستحصل لا يلزم تعليل الحكم الواحد
وهو معرفه المعنى المعين بعلتين وهما المعرفان لجواز ان تكون المعرفه معلولا لا نوعها ولا يلزم
كون ذلك المعنى مجهولا من حيث انه يعرف بالمعرف الثاني معلوما من حيث انه معرف بالمعرف
الاول لاختلاف الجهتين وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم تعريف المعرف وانما يلزم ذلك
لو كان اللفظ معرفا وليس كذلك بل هو علامه ويجوز ان تجتمع علامات على شي واحد بحيث
يمكن معرفته بكل واحده منها ويمكن ان يمنع الملازمه ايضا مع تسليم كون اللفظ معرفا فانه يجوز
وضع لفظين لمعنى واحد معا على التعاقب وحينئذ لا يلزم تعريف المعرف **قال** مسئلة
الحد والمحدود نحو عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد يدل على المفردات
ونطشان لا يفرد **اقول** هذه الثالثه من المختصات بالمترادف وهي في اختيار ان الحد
والمحدود ونعني بهما اللفظين الدالين عليهما وكذا التابع والمتبوع وهما كل لفظين على
وزن واحد موضوع عين او المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع دونه غير مترادفين
وانما اختلف الناس فيهما لاختلافهم في معنى المترادفين ولما كان الاصح في تفسير المترادفين
عنده ما اشرنا اليه كان هاتان الصورتان غير مترادفين على الاصح اما لفظا الحد والمحدود
فلانه يدل لهما ليس شيئا واحدا لتغاير الحد والمحدود اجمالا وتفصيلا واما التابع
والمتبوع فلان التابع لا يفرد بالذكر وقد شرطنا في المترادفين ان يكون مدلولهما واحدا وان
يفرد كل واحد منهما بالذكر ولما انتفى عن كل واحد منهما احد القيدين انتفى كونهما مترادفين
قال مسئلة يقع كل من المترادفين مكان الاخر لانه بمعناه ولا حجر في التركيب قالوا
لو صح خداي اكبر واحسنا بالتزامه قلنا الفرق باختلاط اللغتين **اقول** هذه هي المسئلة
الثالثه من المختصات بالمترادفه وهي في انه يجوز اقامه كل المترادفين مقام الاخر في
التركيب وغيره اما في غيره فلا خلاف في صحته ووقوع كل من المترادفين مكان الاخر عند
الكل كما في تعديد الاشيا لكون كل واحد منهما بمعنى الاخر والى ذلك اشار بقوله يقع كل من المترادفين
مكان الاخر لانه

بمعناه فلا في المنفي المترادف فان يصح اطلاق كل مكان الآخر لانه لازم معنى المترادفين واما
في التركيب فاختلفوا فيه فمن قائل بجواز وقوع كل واحد منهما مقام الآخر في التركيب مستدلا بان
معنى اللفظ لما صح ان يقترن بمعنى آخر مدلول عليه بلفظه وجب صحة ذلك الاقتران عند كونه
مدلولا للفظ الثاني لان صحة التركيب من عوارض المعاني والى ذلك اشار بقوله ولا حجر في
التركيب فيجوز ان يجعل قوله ولا حجر في التركيب من تتمة دليل وقوع كل من المترادفين مقام الآخر
حتى كانه قال يقع لانه بمعناه والحال انه لا مانع عن التركيب فاذ ذاك فصح هذا الوقوع معنى ولفظا
ومن قائل بامتناعه مستدلا بانه لو صح وقوع كل من المترادفين مكان الآخر في التركيب لصح
خداى اكبر والملازمة ظاهرة والتالي بين الفساد واحتج ثانيه بمنع فساد التالي لصحته عند من
تفهمه واجرى بمنع الملازمة بالفرق باختلاط اللغتين اذ المانع ههنا هو اختلاط اللغتين في
المتلازم بضم مهمل في مستعمل باعتبار كل من اللغتين لا اقامة كل من المترادفين مقام الآخر فانها
جائز دون ذاك وعلى هذا تصير الدعوى اخص مما كانت قال مسئلة الحقيقة اللفظ
المستعمل في وضع اول وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلوة والمجاز المستعمل في
غير وضع اول على وجه يصح ولا بد من العلاقة وقد يكون بالشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة
كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد او آيل كالخمر وللمجاورة مثل
جرى الميزاب اقول هذه هي المسئلة الاولى من الستة المتعلقة بمباحث الحقيقة والمجاز
وهي في حدهما واقسامهما وشرائطهما وعلاماتهما وتحقيق القول في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة
ام لا فلنتكلم اولا في حدهما وفي بيان انهما حقيقتان عرفيتان مجازان لغويان اما الحقيقة فهي
اللفظ المستعمل في وضع اول بمعنى وضع له اولا فاللفظ المستعمل جنس له وقوله فيما وضع له احتراز
عن المستعمل فيما لم يوضع له مثلا كالوضع الجديد كما لو قلت لمخاطبك هات السكين مشيرا الى
الكتاب فان استعمال السكين في الكتاب يكون وضعا جديدا غير مندرج تحتها لان اللفظ في ابتداء الوضع
لا يكون حقيقة ولا مجازا وقوله اولا احتراز عن المجاز فانه لفظ مستعمل فيما وضع له لكن لا اولا بل
ثانيا اذ المراد من المستعمل فيما وضع له اولا ان يكون اللفظ مستعملا فيما وضع بازائه في اصل
المواضعة التي بها التخاطب وعلى هذا يكون المشترك المستعمل في كل مفهوم من مفهوماته حقيقة
لكونه مستعملا فيما وضع له اولا هذا التفسير وظاهر ان هذا القيد انما يحتاج اليه لو قيل
ان اللفظ المجازي ايضا موضوع اما لو لم يقل بذلك على ما يلوح من ظاهر حده للمجاز فيكفي ان يقال
الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة
ويمكن تنزيل حده على هذا المعنى بان يراد بالاول بالاصطلاح الذي به التخاطب حتى كانه قال
الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع بازائه في الاصطلاح الذي به التخاطب والمجاز هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب على وجه يصح واما المجاز فهو اللفظ
المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح فالجنس بحاله وفي غير وضع اول احتراز عن الحقيقة ولكن
يدخل فيه الوضع الجديد كما مثلنا اذ يصدق عليه مستعمل في غير وضع اول وعلى وجه يصح
ونعني به على وجه يكون بين محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص اعتبره العرب واستعمله عند
قوم احترازا عن الوضع الجديد ونحوه ولو قال المجاز هو المستعمل في وضع غير اول على
وجه يصح لكان اولى لدلالته حينئذ على كون المجاز ذي وضع بخلاف ما ذكره فان المستعمل في غير
موضوعه الاول يصدق على المستعمل في غير موضوعه وعلى المستعمل في موضوعه اذا لم يكن اولا
ويمكن ان يقال انما اختار هذه العبارة على تلك لاشعارها بتجويز اعتبار الوضع في المجاز

ان يقترن ظ

العلاقة

وعدمه لدلالتها على ما له ثاني الموضوع وغيره لكونه اعم منهما فاذن ما هو منه غير ذي وضع يخرج
عن حد الحقيقة بقوله في وضع وما هو منه ذو وضع يخرج بقوله اول فلا يكون ذكر الاول اضافيا
في حد الحقيقة على هذا التقدير ايضا ولا يقال حد المجاز غير جامع وغير مانع اما الاول فلخروج
التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج
التجوز بزيادة الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء لعدم استعمالها في شيء اصلا واما انه غير مانع
فلدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملين في غير ما وضعا لهما والحقيقة من
حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد
من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة
على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت
مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى مواضع اهل
الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعا له
اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر واذا عرفت
حد الحقيقة والمجاز فاعلم ان الحقيقة تنقسم ثلاثة اقسام لغوية وعرفية وشرعية والسبب في
انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين عندك
نسبت اليه الحقيقة فقلت لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة وقلت شرعية ان كان
صاحب وضعها الشارع ومتى لم يتعين قلت عرفية سواء كان عرفا خاصا او عاما وهذا الماخذ
يعرفك ان انقسام الحقيقة الى اكثر مما هي منقسمة اليه غير ممتنع في نفس الامر فمثال اللغوية
الانسان المستعمل في الحيوان الناطق ومثال الشرعية الصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة
ومثال العرفية الدابة لذوات الاربع ولا يخفى عليك انقسام المجاز ايضا الى هذه الثلثة فان
الانسان المستعمل في الناطق مثلا مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي
وان كان حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كان حقيقة لغوية
فيظهر مما ذكرنا حد كل واحد من الستة واعلم ان لفظي الحقيقة والمجاز حقيقتان عرفيتان
في المعنيين مجازان لغويان اذ الحقيقة فعيلة من الحق وهو كالعليم او للمفعول كالجريح
والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كان بالمعنى الثاني وهذا الاتفاق شاه اكيله
ويطلعه ثم نقل الى العقد في القول المطابق [illegible] اذا العقد اولى بالوجود من القول لان الوجود
الذهني اقوى من اللفظ وسمي بالوجود اولى من غير المطابق والى اللفظ المستعمل في موضوعه
لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع والمجاز مفعل من الجواز اما بمعنى العبور وانه مختص
بالجسم فاستعماله في اللفظ مجاز للتشبيه ولان بناء المفعل للمصدر او الموضع لا للفاعل
فاستعماله في اللفظ المستعمل مجاز واما المعنى للامكان وحينئذ يكون اللفظ حقيقة لان الجواز
بهذا المعنى كما يمكن حصوله للاجسام يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك
الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي وكون الجواز بهذا المعنى انما سمي به
مجازا عن معنى العبور لان الجائز لتردده بين الوجود والعدم كانه ينتقل من احدهما الى
الآخر لا يوجب كون المجاز المشتق منه مجازا على ما صرح به في الكتب المشهورة ويظهر بالتامل
واعلم انه لا بد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص مع كونه الباعث على استعمال
اللفظ فيه اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك
الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان اللفظ مشتركا لا مجازا واذا تحقق انه لا بد

لانه يستوي فيه المذكر والمؤنث

بالوجود بدل

اي بمعنى الامكان

من اعتبار العلاقة فاعلم ان العلما قد حصروها بنا على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا احدها اطلاق
اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رات
بعض الاشيا يتصل بالنداوة عند استعاره البل بمعنى الوصل الثاني عكسه كقوله شربت الاثم حتى
ضل عقلي كذاك الاثم تذهب بالعقول سمى الخمر اثما لكون الاثم مسببا لها ومنه قيل للعطية من
لان من اعطى فقد من الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء كقوله عز من قائل يجعلون اصابعهم
في اذانهم اي انامل اصابعهم الرابع عكسه قال تعالى كل شي هالك الا وجهه اي ذاته الخامس اطلاق
اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي انزلنا
برهانا فهو يدلهم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قول الحكما
كل صامت ناطق اي اثر الصنعة فيه يدل على محدثه فكانه ينطق السادس عكسه كقول الشاعر فيه
قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم دون النسا ولو باتت باطهار اريد بشد المئزر الاعتزال
عن النسا لان شد الازار من لوازم الاعتزال السابع اطلاق احد المتشابهين على الاخر كقوله عهدت
بها وحشا عليها براقع وهذي وحوش اصبحت لبس براقع اي انشاه في اجيادها وعيونها ولم تقوا انشاه سرف
وادرع سماها وحشا بهذه المشابهة ومنه اطلاق الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا
واطلاق الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة له للاسد لا على الابخر
وان تشابها في البخر لانه ليس من الصفات الظاهرة واليه اشار المصنف بقوله فقد يكون بمعنى العلاقة
بالشكل كالانسان للصورة او صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع ولا على الابخر لخفائها اي لخفا
صفة البخر الثامن اطلاق اسم المطلق على المقيد قول الشاعر فيا ليتنا نحيى جميعا وليتنا
اذا نحن متنا ضمنا كفنان وياليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان
يعني قبل يوم القيامة التاسع عكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق علي غضبان يريد ان الناس بين محكوم
عليه ومحكوم له فالمحكوم عليه غضبان لا ان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية كذلك ومنه قول
الشاعر اذا مت كان الناس صنفان شامت واخر مثن بالذي كنت افعل العاشر اطلاق اسم
الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقا الحادي عشر عكسه كقوله تعالى حكاية عن
محمد عليه السلام وانا اول المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المومنين ولم يرد الكل لان الانبيا
قبلهما كانوا مومنين ومسلمين الثاني عشر حذف المضاف سواء اقيم اليه مقامه كقوله تعالى وسل القرية
يعني اهلها او لا كقول ابي دواد لكل امرئ تحسبين امرءا ونار توقد بالليل نارا وسمي هذا
مجازا بالنقصان وكقوله تعالى ليس كمثله شي مجازا بالزيادة الثالث عشر عكسه قال الشاعر
انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفوني اي انا ابن رجل جلا الرابع عشر
تسمية الشي باسم ما له تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن
من الارض الخامس عشر تسمية الشي باسم ما يؤول اليه قال الله تعالى حكاية عن صاحب يوسف
اني اراني اعصر خمرا والية اشار بقوله او ايل كالخمر يعني او ايل الى تلك الصفة كالخمر السادس عشر
تسمية الشي باسم ما كان كقولنا للانسان بعد فراغه من الضرب ضارب ومنه هذا عبد فلان للمعتق
واليه اشار بقوله او لانه كان عليها يعني على تلك الصفة الظاهرة كالعبد السابع عشر اطلاق اسم
المحل على الحال قال عليه السلام لا فضض الله فاك اي اسنانك اذ الفم محل الاسنان ومنه جرى الميزاب
كما اشار اليه بقوله او للمجاورة مثل جرى الميزاب في قوله للمجاورة يستعمل هذا والذي بعده
والرابع عشر ايضا الثامن عشر عكسه قال الله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله
هم فيها خالدون اي الجنة لانها محل الرحمة التاسع عشر اطلاق اسم آلة الشي عليه كقوله عز قائلا

حكاية عن ابراهيم واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر
اذ اللسان آلته العشرون اطلاق اسم الشي على بدله تعالى فلان اكل الدم اذا اكل الدية قال الشاعر
يا كلن كل ليلة اكافا اي ثمن الاكاف الحادي والعشرون النكرة بذكر للعموم قال الله تبارك وتعالى علمت
نفس ما قدمت يعني كل نفس ومنه دع امرا وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره الثاني والعشرون
اطلاق اسم احد الضدين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المبتدي سيئة ومن
الله حسنة ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به الدعا له وان كان ظاهره الدعا عليه الثالث
والعشرون اطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اي بابا
من ابوابها نقلا عن الائمة العشر الرابع والعشرون الحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا
تضلوا الخامس والعشرون الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع العليم وسياتي الكلام على
هذا المثال عند تعرض المصنف له فان قلت لما هذه هي الانواع المعلومة من استقرا كلام العرب
ولا يخفى عليك تداخل بعضها اذ قد فرعنا عن ذكرنا واشرنا الى ما ذكر المصنف منها فلنورد ما يذكر
في ترجيح بعض هذه الانواع على البعض عند التعارض فنقول اذا تعارض اطلاق اسم السبب
على المسبب وعكسه فالاول اولى لاستلزام السبب المعين المسبب المعين من غير عكس واذا كان
كذلك فيكون فهم المسبب من اسم السبب اسبق من فهم السبب من اسم المسبب فكان ابلغ افادة للمقصود
ومثل ما ذكرنا يثبت بين اطلاق الملزوم والكل على اللازم والجزء اولى من عكسهما واذا تعارض
واحد من هذه الثلاثة مع اطلاق اسم الشي على شبهه فالاول اولى اذ شدة الاتصال بينهما يعين
على فهم الحقيقة ولا كذلك الثاني اذ لا اتصال فان عورض بكون الثاني اكثر وجدانا في محاوري
كلامهم فكان اولى بالجواز اجيب بان كل واحد من الثلثة متفق عليه بخلاف الثاني فانه مختلف
فيه لما عرفت ان من اهل اللسان من يشترط لصحة المجاز الملازمة ونقول الجواز في المتشابهين
على تقدير التسليم باعتبار الملازمة اذ بين الوجه الصبيح والقمر قدرا مشتركا من الوضاءة فاطلاق
اسم القمر على الوجه للقدر المشترك اللازم للقمر وهو من باب الملازمة والمتفق عليه اولى من الملازمة واذا
وقع التعارض بين اطلاق اسم الشي على شبهه وبين اطلاق اسم المطلق على المقيد فالاول اولى
اما لانه اكثر وجودا في كلامهم او لانه احسن فان قولنا وجهه قمر ابلغ في الغرض المقصود من قولنا
هو صبيح وان كانت القرينة دالة على ان المراد ان صباحته كصباحة القمر وعورض بان اطلاق اسم
المطلق على المقيد قريب من الوضع الاصلي فانه يعتبر بالاسم عن المسمى وبالقرينة عن القيد الزائد
وذلك ليس بعيد الا عن الوضع الاصلي بالكلية ولا كذلك اطلاق اسم الشي على شبهه واجيب بانه
لا يقابل الاكثر مع انه لو كان كذلك لما عدوا هذا الباب من ابواب المجاز واذا وقع بين اطلاق
اسم الشي على شبهه وبين اطلاق احد الضدين على الاخر فالاول اولى لما ذكرنا وقول من زعم ان
احد الضدين يفهم من اطلاق الاخر باطل لا يرجح به واذا وقع التعارض بين تسمية الشي باسم ما يؤول
اليه وبين تسميته باعتبار ما كان فالثاني اولى لوجهين الاول ان اطلاق اسم الشي باعتبار ما كان اطلاق
حقيقي عند بعض اهل اللسان كاطلاق الضارب على من وجد منه الضرب في الماضي ولا كذلك على من يوجد منه
في المستقبل عند احد والثاني ان هذا وصف بامر محقق لانه وصف بما كان وذاك وصف بامر مشكوك لانه
وصف بما سيكون فالاول اولى لكونه اقرب الى الصدق واذا وقع بين اطلاق اسم الحال على المحل وبين عكسه
فالاول اولى لاستحالة وجود الحال من غير محل بخلاف العكس فيكون من قبيل اطلاق اسم الملزوم على
اللازم وهو اولى من عكسه واذا وقع بين الزيادة والنقصان كان النقصان اولى لان الحذف اختصار
في الكلام وهو محمود وبهذا امتدح النبي عليه السلام نفسه حيث قال بعثت بجوامع الكلم هذا هو
المشهود

٣١

وللذكي أن يستخرج أمثال هذه الترجيحات عند النظر فيها فلذلك اكتفينا **قال** ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح لنا لو كان نقليًا لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون **أقول** لما فرغ من شرط المجاز المتفق عليه وهو أن يكون بين محل الحقيقة والمجاز علاقة مخصوصة بأن يكون لازمه وملزومه أو جزءه أو كله أو شبيهه أو مجاوره وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه شرع في بيان شرط المختلف فيه وهو أن إطلاق الاسم على مسماه المجازي هل يفتقر في كل صورة إلى كونه منقولًا عن العرب أو يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز فذهب إلى كل طائفة والمختار هو الثاني وإليه أشار بقوله ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح وإنما قال في الآحاد لأن النقل في غير آحاد الصور وهو نقل الأنواع كنقل جواز إطلاق اسم الملزوم على اللازم مثلًا وغيره من الأنواع المذكورة معتبر وفاقًا إذ لا يجوز إطلاق اسم أحد الشيئين على الآخر بأي علاقة كانت بينهما بل يجب أن يكون العلاقة من المذكورات واستدل على المختار بأن المجاز لو كان نقليًا لتوقف أهل العربية في إطلاق اللفظ المجازي على النقل وبطلان التالي يدل على فساد المقدم أما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط وأما بطلان التالي فلأنا نجد أهل العربية أنهم إذا وجدوا بين محل الحقيقة والمجاز إحدى العلاقات المذكورة يطلقون الاسم عليه وإن لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه **قال** واستدل لو كان نقليًا لما افتقر إلى النظر في العلاقة وأجيب بأن النظر للواضع وإن سلم فللاطلاع على الحكمة **أقول** هذا دليل آخر على المذهب المختار وتوجيهه أن يقال لو كان المجاز نقليًا لما افتقر في استعمال اللفظ في مسماه المجازي إلى النظر في العلاقة المعتبرة والتالي باطل وكذا المقدم أما الملازمة فلأنه يكفي في استعمال اللفظ في المعنى كونه منقولًا عن أهل اللغة كما في جميع المستعملات فإنا إذا رأينا أنهم استعملوا لفظًا بإزاء معنى بعينه في إطلاقه عليه من غير نظر إلى شيء آخر وأما بطلان التالي فلأن مستعملي المجازات يفتقرون إلى النظر في العلاقة للاستعمال فالملازمة ممنوعة لافتقار الواضع المجازي إلى النظر في العلاقة للاستعمال اتفاقًا وإن كان نظر في العلاقة نظرًا كليًا لا جزئيًا وإن أراد به عدم افتقار غير الواضع المجازي فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع قوله لأن مستعملي المجازات يفتقرون إلى النظر في العلاقة للاستعمال قلنا لا نسلم أن افتقارهم للاستعمال بل للاطلاع على حكمة الواضع وإلى منع الملازمة أشار بقوله بأن النظر للواضع وإلى منع نفي التالي بقوله وإن سلم يعني النظر لغير الواضع فللاطلاع على الحكمة وللقائل أن يمنع الملازمة أيضًا لجواز افتقار استعمال بعض المنقولات إلى شرط آخر غير النقل كالنظر في العلاقة فيما نحن فيه **قال** قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير إنسان وشبكة للصيد وابن للأب وبالعكس وأجيب بالمانع **أقول** لما فرغ من أدلة القائلين بعدم اشتراط النقل شرع في أدلة القائلين باشتراطه وتقريره هذا بأن يقال لو لم يكن المجاز نقليًا لجاز إطلاق النخلة على طويل غير إنسان كمنارة مثلًا للمشابهة الصورية وعكسه وإطلاق الشبكة على الصيد وعكسه للمجاورة وإطلاق الابن على الأب كإطلاق العبد على المعتوق وعكسه كإطلاق الخمر على العصير والتالي ممتنع فالمقدم مثله وأما بيان الملازمة فلأن المجاز لو لم يكن نقليًا كانت العلاقة المعتبرة كافية كما ذهبتم إليه فإذا كانت العلاقة المعتبرة كافية يلزم جواز الإطلاقات المذكورة وأما امتناع التالي فمسلم اتفاقًا وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أنه لو لم يكن نقليًا لجاز ما ذكر في قوله لأن العلاقة حينئذ تكون كافية قلنا إن ادعى به أنها كافية مطلقًا سواء كان مانع عن الإطلاق أو لا فممنوع إذ نحن لا نقول به وإن ادعى به أنها تكون كافية مع ارتفاع الموانع فمسلم لأنه عين مذهبنا ولكن لا نسلم ارتفاع الموانع لورود المنع من أهل اللغة عن الإطلاقات المذكورة وفي ورود

هذا المنع عنهم نظر ويمكن أن يمنع جواز إطلاق النخلة على طويل غير إنسان بأن إطلاق النخلة على الإنسان ليس للمشابهة طولًا فقط لأنها ليست من العلاقة المعتبرة بل للمشابهة بينهما فيه وفي غيره من الأوصاف على ما هو المشهور **قال** قالوا لو جاز لكان قياسًا أو اختراعًا وأجيب بأنا استقرينا أن العلاقة مصححة كرفع الفاعل **أقول** هذا دليل آخر وتوجيهه أن يقال لو جاز إطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كإطلاق النخلة على المنارة مثلًا لكان هذا الإطلاق إما قياسًا في اللغة وإما اختراعًا للغة أخرى خارجة عن لغة العرب والتالي بأقسامه باطل وكذا المقدم أما الملازمة فلأن إطلاق النخلة على المنارة إن كان لجامع بينها وبين ما أطلقت عليه الإنسان للطول وهو موجود في المنارة كان قياسًا وإلا كان اختراعًا من المطلق وأما بطلان الجزء الأول من التالي فلما سبق بعد أن نسلم أن اللغة لا تثبت قياسًا وأما الجزء الثاني فلأنه حينئذ لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها وتقرير الجواب أن يقال لا نسلم أنه لو لم يكن قياسًا لكان اختراعًا وإنما يكون كذلك لو لم يكن جعلوا ما من مجازي كلامهم صحة الإطلاق لكنه ليس كذلك لأنا استقرينا إطلاق كلامهم فعلمنا أن العلاقة مصححة للإطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من أحكام المسائل النحوية المعلومة بالاستقراء والأولى مما ذكره كون رفع الفاعل قياسًا أو اختراعًا بأن يقال إن كان رفع زيد في قام زيد مثلًا بالقياس على رفع عمرو في ذهب عمرو وكان قياسًا وإلا اختراعًا وأنتم لا تقولون به أو يقال لا نسلم أنه لو لم يكن قياسًا لكان اختراعًا لمَ لا يجوز أن يكون بعض العرب نصًا كليًا على جواز إطلاق اسم الحقيقة على كل ما كان بينه وبينها علاقة مخصوصة وعلى هذا فلا يخرج الاسم بذلك الإطلاق عن لغتهم كما في كون رفع الفاعل **قال** وقالوا يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقوله للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة لامتناع ليس بإنسان وهو دور **أقول** لما فرغ من بيان الشرائط شرع في بيان علامات يعرف بها المجاز عن الحقيقة إذا لم يكن نقل عن أهل اللغة بكونه مجازًا أحدها صحة النفي في نفس الأمر ومعناه أن كل لفظ أطلق على شيء ما وأمكن سلبه عنه في نفس الأمر فإنه يدل على كونه مجازًا وإذا لم يمكن دل على أنه حقيقة وهذا المأخذ إن يقال للبليد إنه ليس بحمار في نفس الأمر دون ليس بإنسان في نفس الأمر حكمنا بأن الحمار مجاز فيه والإنسان حقيقة وإنما قلنا في نفس الأمر احترازًا عن ما هو إنسان وهذا التعريف غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف صحة النفي وامتناعه على كونه مجازًا أو حقيقة فإن من يتردد في كون اللفظ حقيقة أو مجازًا إنما يصح منه النفي لو علم كونه مجازًا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة أو مجازًا على صحة النفي وامتناعه لزم الدور هذا إن كان المراد من ليس بحمار أن الحمار ليس موضوعًا بإزاء البليد حقيقة أما إن كان المراد منه أن البليد ليس بحيوان ناهق فيتمحض بالمشترك لصحة قولنا للباصرة مثلًا مثلًا إنها ليست بعين أي جارية مع أن العين حقيقة فيهما ويفسر صحة النفي بوجدان النفي في مجازي استعمالهم وإن كان يدفع الدور ويعيد لفظًا ومعنى أما الأول فلأن المراد لو كان ذلك لوجب أن يقول يعرف المجاز بالنفي لا بصحته وأما الثاني عكسه فلأن علامة الحقيقة وهي عدم النفي حينئذ يكون ردًا إلى جهالة لتعذر حصول العلم لعدم النفي إذ غايته عدم الوجدان لكنه لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب **قال** وبأن يتبادر غيره لولا القرينة عكس الحقيقة وأورد المشترك فإن أجيب بأنه يتبادر غير معين لزم أن يكون للمعين مجازًا **أقول** هذه هي العلامة الثانية وبيانها أن كل مدلول يتبادر غيره إلى الفهم عند إطلاق اللفظ مع عدم القرينة فهو مجازي وكل مدلول لا يكون كذلك بل يتبادر هو نفسه إلى الفهم عند الإطلاق بلا قرينة فهو حقيقي واللفظ بالنسبة إلى الأول مجاز وبالنسبة إلى الثاني حقيقة والعبارة الأخرى كل لفظ لا يتبادر مدلوله إلى الفهم عند الإطلاق بلا قرينة فهو مجاز لكونه الغالب في المجاز خلاف

الى الاطلاق فهو حقيقة

المجاز المنقول وكل ما يتبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة مع انه حقيقة والوجوب
وحقيقته واعلم ان بعض الفاضلين لم يتفطن لكون هذه الامور علامات فلذلك الزم القائلين بها وجوب
انعكاسها فاورد المشترك عليهم بان تعريف الحقيقة غير منعكس لان المشترك لا يتبادر مدلوله
الى الفهم عند اطلاقه بلا قرينة مع انه حقيقة واجيب بان احد مدلولي المشترك حقيقة وهو الواحد
على طريق البدل يتبادر الى الفهم عند اطلاقه بلا قرينة واورد لزوم ان يكون المشترك مجازا
للمعنيين اما لكونه غير متبادر نظرا الى هذا التعريف او دخوله في الحدود الاشتراك لكنه حقيقة
فيه وفيه نظر اما الايراد فلانه انما يتوجه على المعرف لا على العلامة مع ان هذه الامور علامات
واما جوابه فلا داله الى كون المشترك معنويا وكلامنا في اللفظي واما جواب الجواب فلان من
يقول بان المشترك حقيقة في احد المعاني على طريق البدل لا نسلم كونه حقيقة في كل معنى وما هو
المشهور من اطلاق المشترك المعنوي كالانسان على افراده كزيد وعمرو حقيقة موضع نظر
اذ هو من اطلاق العام على الخاص والجزء على باب الكل او اللازم على الملزوم او السبب على
المسبب لاختلاف العبارات مع ان الكل مجازات ويمكن ايراد المشترك على طرد تعريف المجاز
بان يقال الباصرة مثلا لا يتبادر الى الفهم عند اطلاق العين من غير قرينة فيكون مجازا لكنه
حقيقة والجواب منع كونه حقيقة على ما هو مذهب المحقق **قال** وبعدم اطراده ولا عكس
اقول واورد الشيخ والفاضل لعين الله والقارورة للزجاجة فان اجيب بالمانع فدور
هذه ثالثة العلامات وهي مخصوصة بالمجاز على معنى انها اعني عدم اطراد اللفظ في مدلولاته
كعدم اطراد النخلة في كل طويل يدل على المجاز بل يدل نقيضها وهو الاطراد على الحقيقة
لاطراد بعض المجازات لاطلاق اسم الكل على الجزء ومثلا لمحلا في الحال مثل الاول ليس فانهما كما
يدلان على المجاز بل نقيضهما على الحقيقة ولذلك قال فيهما عكس الحقيقة وههنا ولا عكس اي ليس
المجاز خلاف الحقيقة في هذه العلامة حتى يكون الاطراد دليل الحقيقة وفيه تعريض لمن جعل
لا على ليس والعكس على الخلاف في تقدير مضاف الى العكس والاظهر ان المراد من قوله ولا عكس انه
لا عكس كليا لقولنا كل غير مطرد مجاز اي ليس كل مجاز غير مطرد فيندفع المحذورات ويلزم
منه ان يكون بعض المجازات مطردا لا يقال فعلى هذا يكون التعرض لقوله ولا عكس ضائعا لان عدم
الاطراد اذا كان من علامات المجاز وشرط العلامة عدم الانعكاس فيلزم ضرورة اطراد بعض
المجازات ولان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية لانا نقول لا نسلم ان شرط العلامة عدم الانعكاس
بل ليس شرطها الانعكاس لجواز ان لا تنعكس كالجر للاسم اذ ليس كل ما لا يدخله الالف
واللام ليس باسم ولا يلزم من كونها غير مشروط الانعكاس ان لا تنعكس مطلقا لجواز ان تنعكس
في بعض الصور كالاسناد اليه في الجسم بانه من علاماته مع كونها منعكسة اذ ما لا يصح الاسناد
اليه لا يكون اسما ولما جاز انعكاس بعض العلامات اراد بيان ان هذه العلامة ليست من المنعكسات
فلا يكون التعرض له ضائعا واما الموجبة الكلية وان لم يجب انعكاسها كلية لكنها قد تنعكس في بعض
المواد كذلك فاراد بيان انها ليست من المواد التي تنعكس فيها الكلي كليا فيكون التعرض مشتملا
على فائدة فلا يكون لغوا واعلم انه لما كان شرط العلامة الاطراد اورد على طرد هذه العلامة
بانها غير مطردة اذ ليس كل غير مطرد مجازا وذلك لان الشيخ حقيقة في الكريم والفاضل في العالم
وهذان المدلولان موجودان لله تعالى مع انهما لا يطلقان عليه فلو كان عدم الاطراد دليل المجاز
لكان الشيخ والفاضل مجازين لغير الله تعالى وهما حقيقتان فيه بالاتفاق والحاصل كونهما حقيقتين
هو مبني على المذهب المشهور من كون اطلاق المشترك المعنوي على الافراد حقيقة وعليه ما مر وكذا
القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمائعات والمعنى موجود للكوز مع انه لا يطلق
عليه القارورة فلو كان عدم الاطراد دليل المجاز لكان القارورة مجازا في الزجاجة لكنها حقيقة فيها
بالاتفاق لا يقال نحن لا ندعي ان عدم الاطراد مطلقا دليل المجاز لينتقض بما ذكرتم نقضا بل ندعي ان
عدم الاطراد مع عدم ورود المنع الشرعي او اللغوي عن الاطراد دليل المجاز وعلى هذا يندفع نقضكم
لورود المنع الشرعي عن الاطراد في الشيخ والفاضل اذ اسماء الله تعالى توقيفية واللغوي في القارورة
واليه اشار بقوله فان اجيب بالمانع لانا نقول عدم الاطراد يحتاج الى مانع من الاطراد لوجود المقتضي
له وهو العلاقة اذ النقل غير مشروط في الاحاد على الاصح والمانع عنه اما ان يكون هو العلم بكونه مجازا
غير مطرد او غيره والغير اما ان يكون هو العقل او الشرع او اللغة ولا مانع عنه عقلا بالاتفاق ولا
شرعا ولغة بالفرض وعلى هذا يتوقف عدم الاطراد مع عدم ورود المنع على العلم بكونه مجازا فلو علم
كونه مجازا منه لزم الدور واليه اشار بقوله فدور هذا ما فهمته منه ولعل غيري يفهم منه ما هو
التوجيه واعلم ان الدور انما يتم لو كان المراد من عدم الاطراد عدم جواز استعمال المتردد في
كون اللفظ حقيقة او مجازا للفظ في موارد المعنى اما لو كان المراد منه عدم كونه مستعملا في
موارد المعنى لعدم وجدانه في محاوراتهم كما تم وان كان فيه نوع خفاء كما لا يخفى ملائم يظهر بالتامل
قال وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامور جمع امر للفعل وفي بعض النسخ جمع امر للفعل وامتناع
او امر ولا عكس **اقول** هذه رابعتها والمراد ان كل اسم اتفق على كونه حقيقة في مسمى كالامر في القول
المخصوص واختلف في كونه حقيقة او مجازا في غير ذلك المسمى كالامر بمعنى الفعل كما في قوله تعالى وما امرنا
الا واحدة وقوله وما امر فرعون برشيد فان كان جمعه في المختلف على خلاف جمع الحقيقة علم انه مجاز في المختلف
وههنا كذلك لان جمع الامر بمعنى الفعل امور وبمعنى الحقيقة وهي القول المخصوص اوامر ولا عكس
وهذا على احتمال في التاويلين كما في قوله الاخر ولان الحمار بمعنى البليد يجمع على حمر والحمر كالحقيقة
ولقائل ان يقول اختلاف الجمع لا يدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه ويكون
اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى فان فسل الجمع انما هو للاسم لا للمسمى فاختلافه لا يكون مؤثرا
في اختلاف الجمع منع واسند باختلاف جمعي عود الخشب واللهو اذ يجمع الاول على العيدان
والثاني على الاعواد لاختلاف المسمى بل الاولى الاختلاف في المجرور وزيادة الاشتراك
قال وبالتزام تقييده مثل جناح الذل ونار الحرب **اقول** هي الخامسة وهي ان يستدل
بالتزام تقييد اللفظ كتقييد الجناح بالذل والنار بالحرب على انه مجاز وانما كان التزام التقييد
دليلا اذ قد الف من اهل اللغة انهم اذا علقوا استعمال اللفظ في مسماه مطلقا وفي غيره مقيدا وانما
كان كذلك لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى وانما كان ليكتفي به في الدلالة عليه فالاصل ان يكون
ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اعلى في الاستعمال وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده
احترازا عن المشترك لانه قد يقيد في بعض الصور لكنه لا يلتزم تقييده فيه **قال** وبتوقفه
على المسمى الاخر مثل مكروا ومكر الله **اقول** هذه سادستها والمعنى ان مما يعرف به المجاز
ان يكون للاسم الموضوع لمسميين مما يتوقف اطلاقه على احدهما على اطلاقه على المسمى الاخر ولا كذلك
بالعكس فيعلم ان المتوقف مجاز والاخر غير مجاز واليه اشار في المنتهى بقوله ومنها ان يكون اطلاقه
لاحد المسميين متوقفا على تعلقه بالمسمى الاخر فالمتوقف مجاز واطلاقه المسمى على المدلول
المجازي يسعر باعتباره الوضع في المجاز ومثاله المكر فانه لما توقف استعماله في المعنى المتصور
من الحق على استعماله في المعنى المتصور من الخلق بغير عكس علم ان استعماله في الاول مجاز وقال
الامدي ومنها ان يكون للاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم
في موضوع اخر ولا كذلك بالعكس والاول اظهر واظهر منهما ان يقال ومنها ان يكون اللفظ المستعمل

في موضعين مما يتوقف استعماله في أحدهما على استعماله في الآخر لكن لا يمكن الاستدلال على التوقف
لوروده في القرآن كذلك لجواز أن يكون وروده كذلك لكون الواقع كذلك بأن أهل اللغة لا يسندون
المكر ونحوه إليه تعالى قبل أن يسندوه إلى غيره **قال** واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز **أقول** اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا لأن شرطهما استعمال
اللفظ بعد الوضع إما في موضوعه أو في غير موضوعه لعلاقة على ما عرف من حديهما وانتفاء
المشروط بانتفاء الشرط غني عن زيادة بيان **قال** وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف فخلاف العكس
الملزوم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة التالي لو استلزم لكان لنحو وفي بعض النسخ
لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك الإلزام لنزوم الوضع
أقول لا خلاف بين أرباب المعاني وأصحاب البيان في أن الحقيقة لا تستلزم المجاز إنما الخلاف
بينهم في أن المجاز وهو المستعمل في غير موضوعه لعلاقة هل يستلزم الحقيقة أي كونه مستعملا في
موضوعه أم لا فذهب إلى كل طائفة واستدل من قال باستلزام المجاز الحقيقة وإليه أشار
بقوله الملزوم ورفعه إما بالفاعلية أي استدل قائل ونحوه أو بحذف المضاف وإعطاء إعرابه
المضاف إليه وتقديره دليل الملزوم أو نحته ورفعه إما بالابتداء وخبره ما بعده أو بكونه
خبر مبتدأ محذوف أي هذا دليل الملزوم وقس عليه أمثاله إلى آخر الكتاب بأنه لو لم يستلزم
المجاز الحقيقة لعري الوضع الأول عن الفائدة وفساد التالي يدل على فساد المقدم أما
الملازمة فلأن الغرض من وضع اللفظ بإزاء المعنى استعماله فيه فلو لم يستلزم المجاز الحقيقة
لجاز كون اللفظ مستعملا في غير موضوعه مع أنه لا يكون مستعملا في موضوعه وإذ ذاك
يفوت الغرض وهو المراد من خلو الوضع عن الفائدة وأما فساد التالي فلأنه لا يليق بالواضع الحكيم
وضع ما لا يترتب عليه فائدة وإلى هذا أشار بقوله الملزوم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفائدة ولقائل
أن يقول إن أردت بقولك لعري الوضع الأول عن الفائدة عراه عن هذه الفائدة وهي استعمال اللفظ
في موضوعه الأول فمسلم ولكن لم قلت إنه محال قوله لأن الواضع الحكيم لا يليق به وضع ما لا يترتب
عليه فائدة قلنا مسلم ولم قلت إنه لا يترتب عليه فائدة غاية ما في الباب أن لا يترتب عليه
هذه الفائدة الخاصة ولا يلزم من انتفائها انتفاء كل الفوائد وإن أردت به عروه عن الفوائد
أجمع فالملازمة ممنوعة لترتب فوائد الوضع المجازي على ما سيجيء بيانه على الوضع الأول
وله أيضا أن يردد ويقول إن أردت بقولك الغرض من وضع اللفظ بإزاء المعنى استعماله
فيه انحصار الغرض فيه فهو بين البطلان بفوائد الوضع المجازي كما ذكرنا وإلا فالملازمة
ممنوعة وله أيضا أن يستفسر ويقول الشيء يعني يكون الغرض استعماله فيه إن أردت به أن
الغرض استعماله فيه قبل استعماله في غيره لعلاقة بينهما فهو ممنوع وإن أردت به استعماله فيه
دائما فهو بين البطلان وإن أردت به استعماله فيه في الجملة فالملازمة ممنوعة لجواز أن
يستعمله فيما وضع له أولا وبعد استعماله في غير ما وضع له أولا فتكون الحقيقة متخلفة عن
المجاز مع عدم لزوم عرو الوضع الأول عن الفائدة لاستعمال اللفظ فيه في الجملة والجواب
فائدة الوضع التمكن من الاستعمال وهو حاصل لا يعرى الوضع منه أبدا واستدل من ذهب
إلى نفي استلزام المجاز الحقيقة وإليه أشار بقوله التالي ودفعه على ما تقدم بأنه لو استلزم
المجاز الحقيقة لكان لنحو هذه المركبات حقيقة أي استعمال في موضوعاتها الأصلية أو كان
نحوها حقيقة أي مستعملة فيها على ما في النسخة الأخرى والأولى أولى لإشعار الثانية بكونها
مستعملة في موضوعاتها الأصلية في الحال وهو غير لازم وغير مراد أيضا وبطلان التالي

يستلزم بطلان المقدم أما الملازمة فلأنا إذا قلنا كل مجاز له حقيقة اللازم من التقدير
مع قولنا هذه الأمثلة مجازات الثابت في نفس الأمر قولنا لهذه الأمثلة حقائق وأما بطلان
التالي فلأنها لو كانت لها حقائق لكانت مستعملة في موضوعاتها الأصلية لكنها ليست كذلك إذ
الاستعمال غير متحقق وما ذكره الثاني من المركبات المجازية وإليه أشار بقوله وهو مشترك
الإلزام إذ يمكن به إلزام الثاني بالمعارضة في المقدمة تارة وفي الحكم أخرى أما الأول فبأن
يقول الملزوم ما ذكرت ليس مجازا وإلا لكان موضوعا لمعنى متحقق للزوم الوضع الأول
في المجاز اتفاقا على ما تبين من حده لكنه ليس كذلك وأما الثاني فبأن يقول أيضا لو لم يستلزم
المجاز الحقيقة لكان ما ذكرت موضوعا لمعنى محقق لما ذكرنا والثاني باطل واعلم أن ما ذكره
الثاني في معارضته مبني على اتحاد معنى المجاز في المفرد والمركب والإلمام في نفي
التالي فيما ذكره الثاني ولا الملازمة فيما ذكره المعترض لكنه ليس كذلك على ما نص عليه الشيخ الإمام
محمد بن عبد القاهر بن محمد بن عبد الرحمان الجرجاني تغمده الله بغفرانه ورحمته وأفاض
عليه فنون مغفرته في كتابيه المستقلين أحدهما بدلائل الإعجاز والثاني بأسرار البلاغة حيث قال
واعلم أن حد كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز إذا كان الموصوف به المفرد غير حده إذا
كان الموصوف به الجملة وإذا انجر الكلام إليه فلنشر إلى الحقيقة والمجاز في الجملة إشارة
حسبه لسطح ما ذكرنا وما يجيء بعد هذا من الكلام لبنائه عليه أما الحقيقة في الجملة وتسمى
الحقيقة العقلية والإثباتية والحكمية أيضا فهي الكلام المفاد به ما عند المتكلم من الحكم فيه
كقولك أنبت الله البقل وشفا الله المريض وكسا خدم الخليفة الكعبة وإنما قلت ما عند
المتكلم من الحكم فيه دون أن أقول ما في العقل من الحكم فيه ليتناول كلام الدهري إذا قال
أنبت الربيع البقل رائيا إنبات البقل من الربيع وكلام الجاهل إذا قال شفا الطبيب المريض
رائيا شفاء المريض من الطبيب حيث عدا منهما حقيقتين مع كونهما غير مفيدتين لما في
العقل من الحكم فيهما وأما المجاز فيهما ويسمى المجاز العقلي والحكمي والإثباتي فهو الكلام
المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التأويل
إفادة للخلاف لا بواسطة وضع كقولك أنبت الربيع البقل وشفا الطبيب المريض وكسا
الخليفة الكعبة وقامت الحرب على ساق وأحياني اكتحالي بطلعتك وأمثالها وإنما قلت
خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه ولم أقل خلاف ما عند العقل لئلا يمتنع طرده بما إذا قال
الدهري عن اعتقاد جهل أو جاهل غيره أنبت الربيع البقل رائيا إنبات البقل من الربيع
فإنه لا يسمى كلامه مجازا وإن كان بخلاف ما في نفس الأمر ولذلك لا تراهم يحملون نحو أشاب
الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي على المجاز ما لم يعلموا أو يغلب على ظنهم أن قائله
ما قاله عن اعتقاد ولئلا يمتنع عكسه بمثل كسا الخليفة الكعبة وهزم الأمير الجند
إذ لا امتناع في العقل أن يكسو الخليفة بنفسه الكعبة وأن يهزم الأمير وحده الجند ولا يقدح
ذلك في كونهما من المجاز العقلي وإنما قلت بضرب من التأويل ليحترز به عن الكذب فإنه لا يسمى
مجازا مع كونه كلاما مفيدا خلاف ما عند المتكلم وإنما قلت إفادة للخلاف لا بواسطة
وضع ليحترز به عن المجاز اللغوي في صورة وهي إذا ادعي أن أنبت موضوع لاستعماله في
القادر المختار فإن المجاز حينئذ يسمى لغويا مفردا وإليه ذهب شرذمة من الناس لا عقليا
وإنما قلت لا بواسطة وضع بالتنكير دون أن يقول الوضع ليشمل وضع اللغة إن ادعي
ووضع غيرها إن ادعي ولأجل هذه الصورة لا ترى علماء علم البيان يحكمون على نحو أنبت

الربيع البقل يكون مجازا عقليا لا لغويا لان صيغ الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل ليست
يدل على معنى سوى صدوره عن شي ما فاما ان ذلك الشي قادر او لا فليس بداخل في مفهومها
وضعا وسيوضح ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعمالها في القادر وقد ما نقل عن احد من
رواة اللغة وترك ذكر القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم العقل بان لا بد لها من مؤثر
قادر لا يجعل دليلا في ترك تقييدها بذلك في الوضع لعدم الحاجة اليه من اجل شهادة العقل
فلا تكن منا ان لا يجعل دليلا في التقييد لا سيما والعقل في نحو احيا واشاب في انبت وامثالها
يجوز صدورها عن القادر بواسطة مؤثر لا يكون موصوفا بالقدرة ومنها ان في قولهم فعل الربيع
النور لو كان موضوعا لاستعماله في القادر ومن المعلوم ان التفاوت بين الفعل ومصدره لا يكون
الا بمجرد الاقتران بالزمان لكان يلزم ان يكون قولنا فعل النار في كذا مجازا مع علمو ما لكل
واحد واد عاد ذلك بعيد عن الانصاف ومنها ان نحو احيا واشاب وانبت لو كان موضوعه
لاستعمالها في القادر بنا على حكم العقل بانها لا توجد الا باختيار مختار لكان نحو شغل الحيز
وقبل العرض ونافي الضد موضوعه لاستعمالها في غير القادر بنا على حكم العقل بان شغل الحيز
عند التحقق وقبول العرض ومنافاة الضد ليست بالاختيار ودعوى كونها موضوعه
لذلك دعوى غير مسموعة من السلف وانما سمي هذا النوع مجازا لتعدي الحكم فيه عن مكانه
الاصلي لا لكونه مستعملا في غير ما وضع له اولا ليس يلزم ان يكون له موضوع على ما ظن الثاني والمعترض
فانه مما يختص بالمجاز في المفرد لا في الجملة فالحكم في انبت الربيع البقل يكون لاثبات فعلا
للربيع متجاوز مكانه الاصلي عند العقل كونه فعلا لله عز وجل وقس عليه نحوه وسمي عقليا
لا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع او صيغ الافعال غير منقول عن موضوعاتها اللغوية
على ما مر وكذا صيغ الفاعلين ايضا كذلك واذ ليس المجاز ههنا الا نسبة تلك الافعال الى
اولئك الفاعلين وهي امر عقلي قال الشيخ الامام عبد القاهر المجاز في اشاب الصغير
هو ان الشيب انما يحصل بفعل الله وهو لم يسنده الى الله بل اسنده الى مر الغداة واسناده
الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسنده الى غيره فقد نقلناه
عما يستحقه لذاته في الاصل فيكون التصرف امر عقلي لا وضعي فلهذا يكون المجاز عقليا
وفي الاسناد وضعا وفي المفرد لكون المفردات بحالها وكثيرا ما سمي هذا النوع حكميا
لتعلقه بالحكم كما يسمى مجازا في الاثبات ايضا لتعلقه بالاثبات واعلم انه ليس من واجبات
هذا المجاز ان يكون مكان الحكم فيه معلوما بنفس العقل كما في انبت الربيع البقل بل
ان استعان في علمه بذلك بامر غير العقل كما في هزم الامير الجند وكسا الخليفة الكعبة جاز
ولم يخرجه ذلك عن كونه عقليا كما لا ولى اطلاق اسم العقلي على الاول والحكمي والاثباتي
على الثاني واعلم ايضا ان هذا المجاز لرجوعه الى الحكم واستدعا الحكم محكوما به
ومحكوما له واحتمال كل واحد منهما الحقيقة الوضعية والمجاز الوضعي لم يزل يتردد
بين اربع صور لا مزيد عليهن احدها ان يكونا حقيقيين وضعيين كقولك انبت الربيع
البقل اذ المحكوم له وهو الربيع والمحكوم به وهو انبات البقل حقيقتان وضعيتان
مستعملتان في مكانهما الوضعي والمجاز الا في مجرد الحكم وثانيتها ان يكونا مجازين
وضعيين كقولك احيا الارض شباب الزمان فان الاحيا والشباب مجازان لغويان ونفس
الحكم مجاز عقلي ومنه احياني اكتحالي بطلعتك اذ المعنى سرني رؤيتك وثالثها ان يكون
المحكوم به حقيقة وضعية والمحكوم له مجازا وضعيا كقولك انبت البقل شباب الزمان

ورابعها

اي مكان الحكم

ورابعها عكسها كقولك احيا الارض الربيع ومن حق هذا النوع من المجاز اعني المجاز الحكمي ان يكون
فيه المسند اليه المذكور نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المتروك اولا بد لكل واحد من هذه
الافعال فاعل في التحقيق اذا اسندت الفعل الله وحدث الحكم واقعا في مكانه الاصلي عند العقل
اذ لا تخلو من فعل بعد ان تقرر لك كون المجاز فرع اصل تحقق مجاز ايا كان بدون حقيقة
تكون متعدي عنها لامتناع تحقق فرع دون اصل وعليك ان تحكم العقل فيما هو الفاعل بالتحقيق
باي شي ارتضى لصحة اسناد الفعل اليه فهو ذاك فاذا ارتضى في سرتني رؤيتك صحة اسناد
السرور الى من في رؤيتك وانا احمالك وهو الله تعالى فقل اصل الكلام سرني الله وقت
رؤيتك كما تقول في انبت الربيع البقل اصل الحكم انبت الله البقل وقت الربيع ووجه الشبه
بين الفاعل الحقيقي وهو الفاعل المجازي بين المذكور في هذا المثال هو دوران الاثبات مع الربيع
وجودا وعدما نظرا الى عدم الاثبات بدونه وفي الشتاء وجوده مع مجيئه ودوران الفعل
مع اختيار القادر وجودا وعدما وقس عليه امثاله فظهر مما ذكرنا انه لا يلزم من كون
قامت الحرب على ساق ونحوه مجازا ان يكون موضوعا بازا معنى اولا في استعماله في غيره
كما في المجاز في المفرد بل اللازم ان يكون الحكم فيه متعديا عن مكانه الاصلي وهو كذلك لان
اصل الحكم فيه قامت اصحاب الحرب على ساق وكما قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها
يعني اصحاب الحرب فبطل على هذا كلام المعترض وهو قوله وهو مشترك الالزام للزوم
الوضع ولا من ان يكون لها جميعها ان يكون له معنى مستعمل فيه لما ذكرنا بعينه فبطل
كلام الثاني ايضا وهو ان لو كان له حقيقة لكان له موضوع اصلي مستعمل فيه والظاهر
ان النزاع في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا انما هو في المفرد لا في المركب وانما وقع
المصنف وغيره فيما وقعوا فيه لعدم تنبههم بان المجاز في المفرد يخالف المجاز في الجملة
قال والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وقول عبد القاهر في نحو احياني
اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد بعيد لا تعلق جهته اقول لما علم المصنف
ان المعارضتين جدليتان مع انهما معارضتان بمثلهما اما الاولى فبان يقول الثاني ما ذكرته
ليس حقيقة والا كان موضوعا لمعنى متحقق للزوم الوضع والثاني باطل واما الثانية فبان
يقول هو ايضا لو استلزم المجاز الحقيقة لكان ما ذكرتم موضوعا لمعنى متحقق لما ذكرنا
والثاني باطل عدل عن المعارضة الى المناقضة بقوله والحق يعني في هذه الامثلة ان المجاز
في مفردات الفاظها كما ذهب اليه شرذمة من الناس من ان قامت مثلا موضوع لاستعماله
في القيام المتعارف فاستعماله في غيره كالحرب يكون استعمالا للفظ في غير موضوعه فيكون مجازا
لغويا في المفرد لا في التركيب كما ذهب اليه امام علم البيان ولا يخفى هذا كلام الثاني لان نفي الثاني يكون
ممنوعا على ما قال في المثنى المجاز في المفرد واستعماله متحقق ثم لما استشعر ان يورد الثاني كلام
عبد القاهر عليه في ان المجاز في المفرد واستعماله متحقق في هذه الصور في الاسناد لا في المفرد كما
سبقت الاشارة اليه بادر الى تبعيد قوله عن الصواب واستدل عليه بانه لا جهة الاسناد ومراده
انه لا يجوز ان يكون المجاز في الاسناد لانه لو كان مجازا لكان له جهتان جهة حقيقة وجهة مجاز
كالاسد مثلا فان له جهتين احدهما جهة الحقيقة وهي عند استعماله في الحيوان المفترس
والاخرى جهة المجاز وهي عند استعماله في الشجاع لكن ليس لاسناد الاحيا الى الاكتحال
جهتان بل له جهة واحدة فقط فلا يكون مجازا وهذا انما يوكد ما ذهبنا اليه انه لم يتنبه
لمعنى المجاز في الاسناد بل توهمه بمعنى المجاز في المفرد وهو اعلم بالسرائر قال ولا وقيل

لو استلزم لكان لفظ الرحمن حقيقة ولفظ عسى كان فعلا **اقول** هذا دليل اخترعه من جهة الثاني
وتقريره ان يقال لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظي الرحمن وعسى استعمال في موضوعهما الاول وفساد
التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانا نقول ههنا ان اللفظين مجازان مع قولنا كل مجاز له
استعمال في موضوعه الاول فقولنا ان ههنا لفظين استعمالهما في موضوعهما الاول واما الكبرى فلانها
لزمت من التقدير واما الصغرى فلان الرحمن من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله في غيرها كالباري
تعالى مما يكون مجازا واما عسى فلكونه مستعملا في بعض مدلوله وهو الحدث دون الزمان
فيكون من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولا خفاء في مجازيته واما فساد التالي فلان عسى لم يستعمل
قط في الحدث والزمان وكذا الرحمن في غير الباري تعالى ولقائل ان يمنع فساد التالي اما عسى فلان
غاية ما يقال فيه انه لم يوجد مستعملا فيهما لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما
الرحمن فلقول بني حنيفة في مسيلمة رحمان اليمامة ومنه قول **شاعرهم فيه** وانت غيث الورى لا زلت رحمانا
وقولهم وكذا قول في المشهور هو تعنت في كفرهم مردود مردود لانه لما وجد لا استعمال المواهب للوضع
الاصطلاحي من اهل اللغة بطل نفي التالي وان خالف لاستعمال الشرع والعرف العام **قال** اذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي الى مستبعد من ضد
او نقيض ويحتاج الى قرينتين ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق ويتوصل به الى السجع
والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي **اقول** هذه هي المسئلة السادسة المختصة بالحقيقة
والمجاز وهي في انه اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى ومثال التعارض
الواقع في القرء اذ ذهب بعض الائمة الى انه مشترك بين الطهر والحيض وبعضهم الى انه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر على ما سيجيء واستدل على ان المجاز اقرب بوجوه احدها ان الاشتراك يخل بالتفاهم بتقدير
عدم القرينة لتردد الذهن في تعيين المراد بخلاف المجاز لانه اذا لم يكن مع القرينة يحمل على الحقيقة
فلا تردد في الفهم في المجاز في الحالين سواء كان بدون القرينة او معها والثاني ان الاشتراك يؤدي
الى مستبعد من ضد او نقيض اذ لو جعل الاسم مشتركا بين الضدين كالجون للاسود والابيض
او بين النقيضين كلفظ النقض لكل واحد من طرفيه ان لم يقل انه موضوع للقدر المشترك بينهما
وهو ما به صار كل واحد منهما نقيض الاخر صار اللفظ الواحد مناسبا للشيء وضده او للشيء ونقيضه
لما سبق ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية على ما ذهب اليها الجمهور للكلمات كما سيجيء عن قريب ان شاء الله
ومناسبة الشيء الواحد للضدين طبعا بعيد ولا يلزم هذا الاستبعاد اذا جعل حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر اذ لا يكون حينئذ مناسبا لهما طبعا بل لاحدهما فلا استبعاد اذن والثالث ان الاشتراك
يحتاج الى قرينتين كالجارية والناصرة في قولنا عين جارية او ناصرة بخلاف المجاز فانه يكفيه
قرينة واحدة وكلما كان الافتقار الى القرينة اكثر كان المحذور اكثر اذ الفهم لتوقفه على اكثر
المقدمات يكون ابعد وعورض بان المجاز يتوقف على قرينتين ايضا احدهما للقرينة الصارفة
للحقيقة عن الارادة وثانيهما القرينة المعينة لذلك النوع من المجاز وفيه نظر والرابع ان المجاز
اغلب في اللغة من الاشتراك حتى بالغ بعض ائمة اللغة بان اكثرها مجاز واذا دار اللفظ بين الكثير
الغالب وبين القليل النادر فحمله على الاول اولى الحاقا للفرد بالاعم الاغلب الخامس ان المجاز
يكون ابلغ اما لاختصاص المعنى المجازي بالتعظيم كقولنا سلام على المجلس العالي وقولنا هو
بحر فانه ابلغ في وصفه بالسماحة من قولنا هو جواد واما لاختصاص المعنى الحقيقي بالتحقير
كالتعبير عن التغويط بقضاء الحاجة واما لما عرفت ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم فانك في قولك رعينا الغيث ذكرت الملزوم اثبت مع دليله لانه بمنزلة مدعى الشيء

ببينة فان وجود الملزوم شاهد لوجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم لا انفكاكه
عنه الى كون الشيء ملزوما وما غير ملزوم باعتبار واحد في قولك رعينا الغيث مدعي للشيء لا ببينة
ولم يراد بما الشيء ببينة ويراد غايته لانها السادس ان المجاز يكون اوجز فان قولنا رايت اسدا
يرمي اوجز من قولنا رجلا مثل الاسد في الشجاعة يرمي السابع ان المجاز يكون اوفق لما انه
يكون احسن كالتعبير عن الالتذاذ بالذكر في الفرج بالمسرة وبانه يكون الذ وذلك لان لفظ الحقيقة
يوقف على المقصود بتمامه فلا يبقى اليه شوق والمجاز الذي هو ذكر اللوازم يوقف عليه
من وجه دون وجه فتتعاقب بسبب الشعور والحرمان لذات وآلام فيحصل كالدغدغة
النفسانية فلا جرم كان التعبير بالمجاز الذ واعلق بالقلب ايضا فان المحصول بعد الطلب
اعز من المنساق بلا تعب الثامن ان المجاز يتوصل به الى السجع وقد تقدم معناه وهو انه في
النثر كالروي في النظم والى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين متوافقين او اكثر وبين ضديهما
ثم اذا شرطت هنا شرطا شرطت هناك ضده كقوله عز من قائل فاما من اعطى واتقى وصدق
بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى
لما جعل التيسير مشتركا بين الاعطاء والاتقاء والتصديق جعل ضده وهو التعسير مشتركا بين
اضداد تلك وهي المنع والاستغناء والتكذيب والى المطابقة وقد تقدمت بمثالها والى المجانسة
وقد تقدمت ايضا ومثال اخرها المراد السلطة حية تسقى ما دامت حية تسعى والى الروي
وقد تقدم معناه **قال** وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب وبالاشتقاق
فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة
ظاهر وعن الغلط عند عدم القرينة **اقول** لما فرغ من بيان ترجيح المجاز على الاشتراك شرع
في بيان ترجيح الاشتراك على المجاز وقال عورض يعني ما ذكر في ترجيح المجاز بترجيح الاشتراك وهو
من وجوه الاول اطراد المشترك يعني صحة اطلاقه على كل واحد من معانيه على طريق البدل لكونه
حقيقة فيه كالعين على كل واحد من مدلولاته فلا يضطرب الى الاطراد دون الاطلاق في صحته
على كل مدلولاته على طريق البدل بخلاف المجاز فانه قد يضطرب اطلاقه في كل واحد من موارد
المعنى لجواز عدم اطراده كالنخلة على كل طويل على ما مر وما لا يؤدي الى الاضطراب اولى مما يؤدي
اليه الثاني ان المشترك قد يفيد التوسعة في اللغة لصحة الاشتقاق منه لكونه حقيقة بخلاف
المجاز فانه لا يشتق منه والتوسعة مطلوبة فما يؤدي اليها يكون اولى مما لا يؤدي اليها مثاله
لفظ الامر بمعنى القول المخصوص يشتق منه الامر والمامور لما كان حقيقة فيه ولم يشتق
منه بمعنى الفعل لكونه مجازا فيه لا اتفاق هذا انما يتم لو لزم الاشتقاق منهما بحسب كل مدلول
من مدلولاتهما والا فمن المجاز كذلك فيكون المشترك اولى الثالث ان المشترك يستتبع فوائد
اكثر من فوائد المجاز وما فوائده اكثر فهو اولى وانما تكثر فوائده لصحة المجاز باعتبار
كل واحد من معنييه فيصير دائرا بين معان اربع وهو المعنى من كثرة الفائدة الرابع
ان المشترك مستغن عن العلاقة بخلاف المجاز والمستغني عن الغير اولى من المفتقر اليه الخامس
ان المشترك لكونه حقيقة مستغن عن ان يكون له حقيقة والمجاز لا يستغني عنه بناء على مذهب الملزم
والمستغني اولى من المفتقر السادس ان المشترك لكونه حقيقة مستغن عن مخالفة ظاهر بخلاف
المجاز فانه لا بد فيه من مخالفة ظاهر كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد والبحر على
الجواد والمهر على الصبيح السابع ان المشترك مستغن فيه عند عدم القرينة عن ارتكاب
الغلط لان المشترك اذا لم يكن معه قرينة او كانت ولم تسمع يتوقف فيه فلا يحمل على احد

فلا يحصل خلاف المراد كما لا يحصل المراد بخلاف المجاز فإن عند عدم السماع القرينة إذا كان المراد المعنى
المجازي لا يؤمن من وقوع الغلط للحمل على الحقيقة حينئذ **قال** وما ذكر من أنه أبلغ فمشترك فيهما وفي بعض
النسخ وما ذكر من أنه أبلغ إلى آخرها مشترك فيهما والجواب أنه لا ينافي الأغلبية بما ذكر **أقول** لما فرغ
من بيان المعارضة أراد تحقيق الحق فيه فذكر أولاً أن ما ذكر من مرجحات المجاز من قوله ولأنه يكون
أبلغ إلى قوله والروي مشترك فيهما وهو ممنوع لأن كونه أبلغ وأوفق على ما ذكرنا من التفسير غير مشترك
فيهما اللهم إلا أن يفسرا بما يشترك فيه ويستقيم ويمكن أن يقال إن كونه أدخل مشترك فيهما لأن المشترك
يوقف على المقصود من وجه دون وجه لكن في كون هذا التوقيف خللاً نظر وثانياً أنه لا ينافي ما ذكرنا
من كون المجاز أغلب بما ذكر من المرجحات السبعة لأن كثرة الاستعمال يدل على كونه أغلب بغلبة
على غيره ولهذا قيل من أحب شيئاً أكثر ذكره **قال** مسئلة الشرعية واقعة خلافاً للقاضي وأثبت المعتزلة
الدينية أيضاً **أقول** هذه المسئلة في بيان وجود الحقيقة الشرعية والخلاف فيها أما الحقيقة
الشرعية فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع ولكن لما لم يوجد فعل شرعي ولا حرف كذلك بالاستقراء
على ما قيل فصارت الحقيقة الشرعية هي الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع ولذلك توقف ثبوتها
على الأسماء الشرعية ولا نزاع في إمكانها إذ لا إحالة في وضع الشارع أسماء من أسماء أهل اللغة ومن غير
أسمائهم لمعنى يعرفونه أو لا يعرفونه وإنما الخلاف نفياً وإثباتاً في الوقوع والنزاع مفروض فيما
في أن ما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصوم والصلوة والإيمان والكفر في المعاني الشرعية
هل خرج به عن موضعه الحقيقي أو لا فذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أنها لم تخرج بذلك عن
موضعها الحقيقي بل هي مقررة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها ولم يزد في معناها وذهب الباقون
إلى الأول لكنهم اختلفوا في أنها هل خرجت به عن موضعها المجازي أيضاً أم لا فذهب طوائف من الفقهاء
إلى أنها لم تخرج عنه بل هي مجازات لغوية لكن خروجها إنما كان بسبب تخصيص معانيها في الشرع بعد
أن كانت عامة كالصوم والحج أو بسبب النقل إلى ما تلازمه معانيها اللغوية غالباً كالزكوة والصلوة
في وجه كما في الحقيقة العرفية نظير الأول الدابة ونظير الثاني الغائط لاختصاص الدابة في العرف
بذوات الأربع مع أنها في الأصل لكل ما يدب ونقل الغائط من المطمئن من الأرض إلى الفضلة لملازمتها
إياه والتخصيص والنقل المذكوران مجازان لغويان كما مر وهو اختيار المصنف وذهب آخرون
إلى أنها خرجت عنه لأن خروجها إنما كان بسبب أنها نقلت عن معانيها اللغوية إلى مقاصد الشرع بالكلية
(أي الوضع المجازي)
أي إلى ما لا يكون بينه وبين المعاني اللغوية مناسبة أو كانت ولم تعتبر والمعتزلة وافقت طوائف
الفقهاء في الأسماء التي خصوها باسم الشرعية وهي ما نقلته الشريعة إلى فروع الدين كالصوم والصلوة
والزكوة والحج ووافقوا الآخرين في الأسماء التي سموها دينية تفرقة بينها وبين الأول وهي المنقولة
إلى أصل الدين كالإيمان والكفر والفسق وإذا أحطت بما ذكرنا علماً فلا يخفى عليك أن المصنف
يخالف المعتزلة في وقوع الدينية وأن المعتزلة توافقونه في وقوع الشرعية ويعلم ذلك من قوله
أيضاً وأن القاضي يخالفهما في القسمين ويعرف ذلك من قوله خلافاً للقاضي **قال**
لنا القطع بالاستقراء أن الصلوة للركعات وفي بعض النسخ الركعات والزكوة والصيام والحج كذلك
وهي في اللغة الدعاء والنماء والإمساك مطلقاً والقصد مطلقاً **أقول** لما فرغ عن تحرير محل النزاع
شرع في الاحتجاج واحتج أولاً على أن هذه الأسماء أسماء شرعية لأنه لو تحقق كونها موضوعة
بإزاء هذه المعاني شرعاً واستعمالها فيها أو صح من الاحتجاج إلى دليل يحقق كونها حقائق
شرعية وإنما قلنا إنها أسماء شرعية لأنا جازمون بالاستقراء أن الصلوة في الشرع موضوعة
للركعات أو الركعات مع أنها في اللغة الدعاء والمتابعة وكذلك الزكوة والصيام والحج موضوعة

بإزاء المعاني الخاصة على ما هو المشهور مع أن الزكوة في اللغة النماء والصوم مطلق الإمساك والحج مطلق
القصد وإذا كان ذلك كذلك فقد صح خروجها بذلك عن وضعها وهو المدعى وإنما لم يقتصر على
تفسير القصد بالإطلاق بل قيد الإمساك به أيضاً لأنه لو قال وهي في اللغة الدعاء والنماء والإمساك
والقصد مطلقاً لاحتمل رجوع مطلقاً إما إلى كل ما تقدم أو إلى الأخير وهما غير مرادين ولذلك
قيد الإمساك ليندفع عنه هذا وبقيده لا يوهم الرجوع إلى النماء والدعاء أيضاً يظهر بالتأمل
قال قولهم باقية والزيادات شروط ردّ بأنه في الصلوة وهو غير داع ولا متبع **أقول**
إن حملنا هذا الكلام على المناقضة فتوجيهه أن يقال لا نسلم أن هذه الأسماء موضوعة في الشرع
لغير معانيها اللغوية قوله لنا القطع بالاستقراء أنها كذلك قلنا لا نسلم إذ الاستقراء لا يدل على
كونها موضوعة لتلك المعاني فضلاً عن ذلك لأنه غاية ما في الباب أنه يدل على استعمالها
فيها ولا يلزم من استعمالها فيها كونها موضوعة بإزائها لجواز أن تكون هي على معانيها اللغوية
وتكون تلك المعاني باقية بحالها كما كانت في اللغة حتى يكون الصلوة في الشرع أيضاً عبارة عن
الدعاء والزكوة عن النماء والصوم والحج عن مطلق الإمساك والقصد غير أن الشارع شرط
في إجزائها وصحتها شرعاً ضم غيرها إليها مثلاً شرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام
الركوع والسجود إليه وفي قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول
له لكنه شرط الاعتداد بما يطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الموضوع وكان
ما ذكره في معرض الجواب كلاماً على المستند وهو غير مرضي عند أهل النظر وأكثر كتب مؤلفات
المتقدمين ومصنفات المتأخرين مشحونة به فالأولى أن نحمله على المعارضة وإن كان فيه تعسف
لتندفع عنه ما ذكرنا وتوجيهها أن يقول ما ذكرتم وإن دل على أنها خرجت عن وضعها فعندنا
ما يدل على أنها على أوضاعها اللغوية وذلك لأن إبقاء تلك الأسماء على وجه يبقى على أصل وضعها
أولى من تغييرها عن أصل وضعها لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان ومع أن التغيير والنقل خلاف
الأصل وإذا كان الأمر على هذا فحمل الزيادات على الشروط وإبقاء الأسماء على معانيها اللغوية تفادياً
من لزوم التغيير الذي هو خلاف الأصل وتوجيه الجواب أن يقول لا يجوز أن يكون المراد بتلك
الأسماء في الشرع معانيها اللغوية وإلا لحصلت حيث وجدت الأسماء وبطلان التالي يدل على
فساد المقدم أما الملازمة فظاهرة إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة وأما بطلان التالي فلأنه
يوجد الصلوة بدون الدعاء والاتباع كصلوة الأخرس المنفرد فإنه غير داع ولا متبع مع
أنه في الصلوة إجماعاً والزكوة بدون النماء فإن قيل هذا الجواب مشترك الإلزام للقاضي
إذ يقول يجوز أن لا يكون المراد بتلك الأسماء ما ذهبتم إليه من المعاني إذ لو كان الصوم عبارة عن إمساك
خاص لتحقق عند تحققه وانتفاء التالي كما في الحج فظاهر بأنه يدل على بطلان المقدم فلا نمنع الملازمة
لحمل الصوم (أمسك) في هذه الصورة على المجاز الشرعي وحينئذ لا يلزم تحقق معناه عند تحققه إذ القاضي
يمنع ملازمتهم أيضاً لحملها على المجازات اللغوية بل يمنع نفي التالي فإن الحج فطارياً بالثاني
حقيقة للإمساك الشرعي قيل لو كان الدعاء وحده هو المسمى بالصلوة لجاز أن يقال هو في الصلوة
حال كونه داعياً فقط وهو ممنوع لانتفاء شروطه نعم لو قيل لو كان كذلك لزم جواز أن يقال
هو في غير الصلوة حال عدم الدعاء تلبسه بباقي الأفعال مع أنه غير جائز بالإجماع كان
أقرب وكان للخصم أن يقول المراد بالصلوة في قولكم لزم جواز أن يقال هو في غير الصلوة
مطلق الصلوة الأعم من الصلوة حقيقة ومجازاً فالملازمة ممنوعة وإن أريد بها حقيقة
الصلوة فالإجماع على نفي التالي ممنوع **قال** قولهم مجاز إن أريد استعمال الشارع لها

أي لو كان الدعاء وحده هو المسمى بالصلوة

فهو المدعى وان اراد به اهل اللغة فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولا انها تفهم بغير قرينة **اقول**
هذه مناقضة وتوجيهها ان يقال لا نسلم ان هذه الاسماء موضوعة لهذه المعاني حقيقة بل هي
مطلقة عليها مجازا لكون الدعا جزء المسمى بالصلوة بل الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة
لذكري وان المناسب للزكوة وقد يسمى الشيء باسم جزئه وسببه والمجاز من وضع اللغة لا انه
خارج عنه وتقرير الجواب ان يقال كل ما اردتم بقولكم مجازا ان الشارع استعملها في غير موضوعاتها
اللغوية فهو المدعى لان المدعى انها اسماء استعملها الشارع في غير موضوعاتها اللغوية فهو
المدعى على احد الوجهين المذكورين وان اردتم به ان اهل اللغة استعملوها فيها فهو خلاف
الظاهر لوجهين احدهما ان استعمال اللفظ في المعنى فرع تعقله وهذه المعاني مما لم يخطر
بال اهل اللغة ولم يتصوروها فكيف يتصور استعمالهم اياها فيها الثاني ان هذه المعاني تفهم من
هذه الاسماء بغير قرينة ولو كان مجازا لاستعمال اهل اللغة فيها لم تفهم بغير قرينة كغيرها
ولا يقال يجوز ان يكون الفهم بدون القرينة لكونه مجازا راجحا اذ المجاز الراجح لا يخلو عن
عن الحقيقة العرفية وهي ممنوعة فيما نحن فيه او الشرعية وهي المطلوب **قال** القاضي لو كانت
وفي بعض النسخ لو كان كذلك لفهمها المكلف ولو فهمها لنقل لانا مكلفون مثلهم والآحاد
لا تفيد ولا تواتر والجواب انها فهمت لهم بالتفهيم بالقرائن كالاطفال **اقول** هذه حجة
احتج بها القاضي على ان هذه الاسماء على موضوعاتها اللغوية وتقريرها ان يقول لو كانت
هذه الاسماء منقولة عن وضعها الى غيرها في الشرع لوجب على الشارع تفهيم الامة المكلفين
مراده منها والا لزم تكليف ما لا يطاق لكونهم مكلفين بفهم مراده منها مع انهم لا يفهمونها
ولو فهمها ايانا لنقل الينا نقلا نعلم منه مراده لانا مكلفون مثلهم لكن لم ينقل الينا كذلك
اذ الاحاد لا يفيد العلم لكونه لعدم قيام الحجة بالاحاد في مثل هذه الامور ولا تواتر وتوجيه
الجواب بعد تسليم امتناع تكليف ما لا يطاق ان يقول ما تعني بقولك لو كانت كذلك لفهمها
المكلف ان اردت به انها لو كانت كذلك لفهمها المكلف مشافهة بان قال مرادي من
هذه الاسماء هذه المعاني فالصغرى ممنوعة لجواز ان يفهمها بالقرائن كما في الولدان مع الاطفال
وان اردت به انها لو كانت كذلك لفهمها المكلف بوجه فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة
اذ لا يلزم النقل في التفهيم بالقرائن ويمكن ان يستفسر عن قوله لو فهمها لنقل بان يقال ان
اردت انه لو فهمها باي وجه كان لنقل فالكبرى ممنوعة وان اردت به انه لو فهمها مشافهة
لنقل فالكبرى مسلمة لكن الصغرى ممنوعة لانا لا نسلم انها لو كانت كذلك لفهمها مشافهة
لجواز ان يفهمها بالقرائن **قال** قالوا لو كانت لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واما
الثانية وفي بعض النسخ وكذا في المسمى واما الصغرى فلانه يلزم ان لا يكون القرآن
عربيا واجيب بانها عربية بوضع الشارع لها مجازا او انزلناه ضمير السورة ويصح اطلاق
اسم القرآن عليها كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف ولو سلم فيصح اطلاق العربي على
ما غالبه عربي كشعر فيه فارسية او عربية **اقول** هذه حجة اخرى للقاضي وتوجيهها
ان يقال لو كانت هذه الاسماء شرعية اي غير مفيدة لمدلولاتها اللغوية بالحقيقة لكانت
غير عربية وفساد التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان كون اللفظ عربيا ليس
لذاته بل لدلالته على ما وضعه واضعو اللغة العربية بازائه والا لكانت قبل الوضع
قبل التواضع عليها عربية واذا لم يدل على ما وضعوه بازائه خرج عن كونها عربية

الثاني ففي اللازم

والى ذلك اشار بقوله لانهم يعني واضعوا اللغة العرب لم يضعوها الا ان العرب لم يضعوها
لان الشارع ايضا عربي واما فساد التالي واليه اشار بقوله واما الثانية على ما هو في عدة
في هذا الكتاب وكذا بقوله واما الصغرى على ما هو في النسخة الاخرى لان المقدمة
المستثناة في القياس الاستثنائي بمنزلة الصغرى في القياس الاقتراني على ما سبقت الاشارة اليه
في شرح المنطق فلانها لو كانت غير عربية لزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها لكنه عربي
لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انها لو كانت مفيدة لغير
مدلولاتها اللغوية بالحقيقة لكانت غير عربية وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن مجازات لغوية كما
انها ليست حقائق لغوية لكنها مجازات لغوية بوضع الشارع لها مجازا او يقال لا نسلم انها لو كانت
غير عربية لما كان القرآن عربيا ان اردت به ان لا يكون شيء منه عربيا وهو مسلم وان اردت به انه
لا يكون بعضه عربيا لكن لا نسلم ان كله عربي قوله لان الضمير في انا انزلناه ضمير القرآن قلنا
لا نسلم لجواز ان يكون ضمير السورة وهو صحيح لفظا باعتبار كونها بعض القرآن ومعنى لان
القرآن يصح ان يطلق على السورة بل الاية ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بآية وفصل
عن سورة وانما صح الاطلاق لان جزء الشيء اذا شارك كله في معناه صح ان يقال هو كذا وان
يقال هو بعض كذا باعتبارين كالماء والعسل ونحوهما واذا لم يشاركه لم يصح كالمائة والرغيف
فان جزئهما لا يسمى مائة ورغيفا ولا يقال تشبيه القرآن بالماء والعسل انما كان يصح لو صح اطلاق
القرآن على اي بعض كالماء والعسل لكنه ليس كذلك اذ لا يصح اطلاقه الا على بعض مخصوص
منه ولهذا لا يسمى كل حرف وحركة منه قرآنا بل كل كلمة لانا نقول لا نسلم ان صحة التشبيه متوقفة
على صحة اطلاق القرآن على اي بعض منه بل على اي بعض يصدق عليه المعنى الذي وضع القرآن
بازائه وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه كما في الماء والعسل وصحة اطلاقه على هذا البعض
لا خفاء فيها وافتراق المشبه والمشبه به في ان المشبه لا يصدق على اي بعض مقدار منه
والمشبه به يصدق لا يقدح في التشبيه لما ذكرنا ولئن سلمنا ان ضمير انزلناه ضمير القرآن
حتى يلزم كونه عربيا لكنه بجهة الحقيقة او بطريق المجاز الاول ممنوع والثاني مسلم لان
ما الغالب فيه عربي يسمى عربيا وان كان فيه ما ليس بعربي كما ان الشعر العربي اذا اشتمل
على كلمات فارسية يقال انه عربي نظرا الى ما هو الغالب فيه وكذا الشعر الفارسي اذا تضمن
كلمات عربية يقال انه فارسي نظرا الى الغالب ويمكن ان يجاب عن هذا المنع بان الاصل
في الاطلاق الحقيقة **قال** المعتزلة الايمان في التصديق وفي الشرع العبادات لانها الدين
المعتبر والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ فثبت ان الايمان العبادات وقال تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين الى آخرها وعورض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا **اقول**
لما فرغ من الاحتجاج على مذهبه والجواب عما استدل به القاضي اراد ان يشير الى ادلة
المعتزلة في اثبات الدعوى والجواب عنها واعلم اولا ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الايمان
ان الايمان عندنا عبارة عن تصديق النبي عليه السلام في كل امر ديني علم مجيئه به ضرورة
فيكون من الحقائق الشرعية نظير الصوم والحج لانه تصديق خاص كما انهما امساك خاص
وقصد خاص وعندهم عبارة عن فعل الواجبات ومنهم ذهبوا الى اثبات مرتبة بين مرتبتين
وهي منزلة بين المنزلتين فقالوا صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلكون
الايمان فعل الواجبات الذي منه كف النفس عن المنهيات وقد اخل به واما انه ليس كافرا
فللاجماع وغيره من الادلة على ما هو مذكور في الكتب الكلامية واما عندنا فصاحب الكبيرة

مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه واذا عرفت الخلاف وفائدته فلنقرر دليلهم على ان الايمان في الشرع عبارة عن فعل العبادات اي الواجبات فنقول الدليل عليه هو ان العبادات الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي المعتبر ولفظ ذلك راجع الى كل ما تقدم فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا ويلزم منه ان يكون اقامة الصلوة وايتاء الزكوة دينا فهو ان فعل العبادات الدين المعتبر لكن الدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي الدين الذي يعتبر ويعتد به اذ ليس كل دين عند الله هو الاسلام كما يقال ان العلم عند العقلاء ما ينفع يعني العلم المعتبر المعتد به والاسلام هو الايمان بوجهين احدهما قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الاسلام غير الايمان لما كان مقبولا من صاحبه والثاني قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين والاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون المسلم مؤمنا ويلزم منه ان يكون الاسلام ايمانا فيلزم ان يكون العبادات ايمانا وينعكس الى ان الايمان العبادات وعورض قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الى اخرها بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اذ لو اتحد الايمان والاسلام لما صح هذا القول لكنهما لو لم يتحدا لما صح الاستثناء وليس احدهما اولى من الاخر فيجب الترجيح للتعارض نظرا الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات وانما اخر قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الى اخرها عن قوله فثبت ان الايمان العبادات وكان المناسب ان يقدمه ومن يبتغ لانه لو قدمه وذكره بعد تمام الدليل قوله وعورض لاشتبه انه معارضة له اوله لغيره او لانه لما توهم ان جميع مقدمات الدليل صحيحة غير هذه المقدمة فانها معارضة بالمثل لما تذكرها في ضمن المقدمات الصحيحة لئلا يكون الشيء من مقدمات الدليل ممنوعا وفيه نظر اما اولا فلان لفظ ذلك للاشارة الى الوحدان والذكران بالحقيقة فلا يجوز صرفها الى امور كثيرة ولا اقامة الصلوة لكون الاول كثيرا والثاني مؤنثا والاصل في الاطلاقات الحقيقة واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شيء واضماركم الذي امرتم به حتى يكون التقدير وذلك الذي امرتم به دين القيمة ليس اولى من اضمارنا الاخلاص والدين المدلول عليه بقوله مخلصين له الدين حنفاء حتى يكون التقدير وذلك الاخلاص او الدين دين القيمة بل اضمارنا اولى لانه تقدير لفظ اذ لا يخرج به الايمان عن لغة العرب بالكلية محلا واضماركم فانه تغيير اللغة لاستلزامه خروجه عنها بالكلية والاولى ان يقال ذلك راجع الى الدين المخلص المدلول عليه بقوله مخلصين له الدين واما ثانيا فلا نسلم ان الايمان لو لم يكن اسلاما لما كان مقبولا من ابتغاه وانما يلزم ذلك ان لو كان الايمان دينا وهو ممنوع قولهم لو كان الايمان غير الاسلام لما كان مقبولا من صاحبه انما يصح لو كان المقبول منحصرا في الاسلام وهو ممنوع اذ الاية تدل على انحصار الدين المقبول في الاسلام لا على انحصار كل مقبول فيه ولو دلت عليه لوجب تاويلها اذ ليس كل مقبول اسلاما فان الصلوة مثلا مقبولة وليس اسلاما بالاتفاق بل هي منه ولئن سلمنا ذلك ايضا فلا نسلم دلالته على المقصود لان المقصود انما يتم لو دل ما ذكروه على ان كل اسلام هو الايمان وليس فيه دلالة عليه اذ غاية ما يدل عليه بعد تسليم ما فيه ان الايمان هو الاسلام وهو ينعكس الى قولنا بعض الاسلام ايمان وهو لا يصلح كبرى للاول ويمكن ان يجاب عنه بالاتفاق لانه اذا ثبت ان بعضه ايمان ثبت ان كله كذلك لعدم القائل بالفصل واما ثالثا فلانه لا يلزم من قولنا اخرجت من هذه القرية من كان فيها من النصارى فما وجدت فيها غير بيت من المؤمنين اليهود ان يكون اليهود والنصارى واحدا وقولهم الاصل ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه مبني على كون هذا استثناء وهو ممنوع سلمنا

انه استثناء لكنه مفرغ والتقدير فما وجدنا فيها من بيوت المسلمين غير بيت لا من بيوت المؤمنين ليدل على كون المؤمنين مسلما ولئن سلمنا انه يدل على كون المؤمن مسلما لكن لا يلزم منه كون الاسلام ايمانا الذي هو المقصود اذ لا يلزم من كون الضاحك كاتبا ان يكون الضاحك كاتبا ولا يقال هذا الدليل لا يدل على ما ادعته المعتزلة من كون الالفاظ الدينية منقولة عن معانيها اللغوية بالكلية الى مقاصد الشرع ويعنون به ان ما بينه وبين المعاني اللغوية جهة من جهات التجوز لان اداء العبادات لازم التصديق عادة فيكون من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم لانا نقول العبادات ليست لازمة لمطلق التصديق بل التصديق النبي عليه السلام والايمان في اللغة عبارة عن مطلق التصديق لا عن تصديق النبي وصح انه نقل عن المعاني اللغوية بالكلية اذ ليس بين مطلق التصديق وفعل الواجبات جهة من جهات التجوز فان قيل هو من باب اطلاق اسم اللازم على الملزوم لان مطلق التصديق لازم تصديق النبي عليه السلام وهو اداء العبادات على الوجه المشروع فلا مخلص عنه الا ان يقال المعتبر في اطلاق اسم اللازم على الملزوم ان يكون اللازم بلا وسط وفيه نظر قال وقالوا لو لم يكن قاطع الطريق مؤمنا وليس بمؤمن لانه مخزي بدليل من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى بدليل يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا واجيب بانه للصحابة او مستانف اقول هذا دليل اخر للمعتزلة على ان الايمان هو العبادات وتقريره ان يقال لو لم يكن الايمان هو العبادات لكان هو التصديق وفساد التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فبالاجماع اذ لا قائل بالفصل واما فساد التالي فيدل على فساد المقدم فلان الايمان لو كان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق المصدق مؤمنا لكنه ليس بمؤمن اما الملازمة فظاهرة واما نفي التالي فلان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة فقاطع الطريق لا يكون مؤمنا اما الصغرى فلان قاطع الطريق يدخل النار يوم القيمة ومن يدخل النار يوم القيامة فهو مخزي فقاطع الطريق مخزي يوم القيامة اما الصغرى فبقوله تعالى في حقهم ولهم عذاب النار واما الكبرى فلقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته لا لما قيل من ان عدم تكذيبهم فيه يدل على انه تعالى صدقهم فيه لانه ممنوع بل لانه لا اخزى ابلغ من ادخال النار واما الكبرى وهي ان المؤمن لا يخزى يوم القيامة فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم والذي المؤمنين وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الذين امنوا معه يتناول كل مؤمن بل انما يتناول من امن معه وهم الصحابة رضي الله عنهم ولا يلزم من نفي الخزي عن من امن معه نفي الخزي عن غيرهم او يقال لا نسلم ان الذين امنوا معطوف على النبي بل هو كلام مستانف واذا كان كذلك لا يلزم عدم خزي المؤمن يوم القيامة فتبطل الكبرى على التقديرين فلا ينتج المطلوب قال مسالة المجاز واقع خلافا للاستاذ بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل المخالف مخل بالتفاهم وهو استبعاد اقول هذه المسالة وضعت لبيان ان المجاز واقع في اللغة وكان المناسب ان يذكرها عقيب الاولى لتوقف الثانية والثالثة عليها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في اشتمال اللغة على الاسماء المجازية فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق بحجة المثبتين لانه قد ثبت اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الشجاع والحمار على البليد الى غير ذلك وهذا الاطلاق في الحالين ليس الا عن علاقة ومكابرة وعند ذلك فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة فيهما او مجاز لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنهما بعد الوضع الاول والثاني باطل وليست حقيقة فيهما الا لما قيل من انها يصح نفيها في نفس الامر وهو من علامة المجاز لانه فرع ثبوت المجاز

والكلام فيه بل لعلها حقيقة فيما سواها بالاتفاق كالاسد في السبع والحمار في البهيمة واللمة في الشعر
اذا جاوز شحمة الاذن فلو كان حقيقة في تلك الصور ايضا لكان مشتركا لفظا ولو كان كذلك
لما سبق الى الفهم عند اطلاق هذه الالفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوي في الدلالات الحقيقية
على ما هو المشهور ولا شك في سبق السبع الى الفهم من اطلاق الاسد وفي سبق البهيمة من اطلاق
الحمار وكذا في جميع الصور وحجة الثاني ان المجاز مخل بالتفاهم وتقريرها ان اللفظ المجازي اذا اطلق
واريد به معناه فاما ان يكون قرينة معه تشعر بالمراد او لا فان كان الاول كان مع القرينة غير
محتمل لغير ذلك المعنى وكان مع القرينة حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا
بالافادة من غير قرينة والمجموع كذلك وان لم يكن القرينة معه اخل بالفهم وهو بعيد عن اهل
الحكمة والبلاغة في وضعهم واطلاقهم والى هذا الشق من الترديد اشار بقوله مخل بالتفاهم
وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم كون المجموع حقيقة حينئذ اذ المجاز والحقيقة من صفات
الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة المجموع ولئن سلمناه فلا يضرنا اذ كلامنا
ليس في المجموع بل في جزئه وان اراد بكونه حقيقة حينئذ معناه وصار النزاع لفظيا نظرا
بالنظر سلمناه لكن قولهم كون الوضع بحيث يخل بالتفاهم يبعد عن حكمة اهل الوضع استبعاد
واليه اشار بقوله وهو استبعاد ولكن الاستبعاد لا يدل على عدم الوقوع **قال** الخامسة
مسئلة وهو في القران خلافا للظاهرية بدليل ليس كمثله شيء واسأل القرية يريد ان ينقض
فاعتدوا عليه بسيئة مثلها وهو كثير **اقول** هذه خامستها وهي في بيان ان المجاز واقع في القران
واليه اشار بقوله وهو في القران والاصوليون قد اختلفوا فيه فنفاه اهل الظاهر منهم داود
الاصفهاني وابو بكر الاصفهاني واتباعهما والرافضة واثبته الباقون احتج المثبتون بقوله تعالى
ليس كمثله شيء فانه من باب المجاز بالزيادة اذ المراد من المجاز بالزيادة هو اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة بينهما بعد زيادة عليه بتغير الاعراب والمعنى الى ما يخالفه بالكلية
فقولنا بعد زيادة عليه احتراز عن المجاز بالنقصان وقولنا بعد زيادة بتغير الاعراب والمعنى الى
ما يخالفه بالكلية احتراز عن الزيادة التي لا تغير شيئا كذلك ولا يدخل فيه ما لا يغير شيئا
منهما كالزيادة في قوله تعالى فبما رحمة فان معناه واعرابه مثلهما في قوله فبرحمة وما يغير الاعراب
دون المعنى كالزيادة في قولنا سرت في يوم الجمعة وما يغير المعنى دون الاعراب كالزيادة
الالف واللام للعهد على رجل في قولنا الرجل المعهود بين المخاطبين وما يغير المعنى لا الى
ما يخالفه بالكلية كزيادة ان في قولنا ان زيدا قائم فان معناه معنى زيد قائم مؤكدا لا خلاف
ليس كمثله شيء فان معناه نفي مثل مثله وهو يخالف معناه قبل الزيادة وهو نفي مثله بالكلية
ولما كان المجاز بالزيادة عبارة عن المجاز المقيد بهذه القيود وهذه القيود كلها موجودة
في قوله ليس كمثله شيء فيكون مجازا بالزيادة فلئن قال الظاهرية لا نسلم وجود جميع القيود اذ
من جملتها كونه مستعملا في غير ما وضع له وليس كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له وهو نفي مثل مثله
تعالى بل نقول لا يجاب بان معناه لو كان ذلك لبطل التمسك به في نفي مثله مع ان الائمة تمسكوا به فيه
لصحة التمسك حينئذ ايضا لا ما قيل من انه لو ثبت مثله على تقدير نفي مثل مثله لله مثل
مثله لثبوته تعالى حينئذ وكونه مثلا لمثله مع ان التقدير خلافه لان ثبوته تعالى حينئذ ممنوع
لكون التقدير وهو ثبوت مثله محالا وتقدير تسليمه فلا مدخل في هذا التقرير في لزوم
خلاف المقدر على التقدير بل لانه لو ثبت مثله حينئذ فهو مثل المثل مثله اذ كان كل
امرئ مثلا لمثله كذلك مثل لمثل مثله لله مثل مثله والمقدر خلافه بل يجاب بانه لو كان

معناه ذلك للزم نفيه تعالى عنه علوا كبيرا اذ لو ثبت حينئذ وهو مثل مثله حينئذ والتقدير
خلافه وايضا بان معناه لو كان ذلك للزم التناقض لكونه تعالى مثلا لمثله ومن هذا يظهر ذلك
ان تقدير ثبوت المثل لا مدخل له وما يسبق الى الفهم في بادي النظر من منع كونه تعالى مثلا لمثله
مسندا الى توقف صحة الحكم على الشيء بانه مثل لمثله على ثبوت مثله لا طائل تحته ويظهر فساده
عند امعان النظر واحتجوا ايضا بقوله تعالى واسأل القرية وقالوا انه من باب التجوز بالنقصان
اذ المجاز بالنقصان هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة بينهما بعد نقصان
منه بتغير الاعراب والمعنى او المعنى فقط فقولنا بعد نقصان منه احتراز عن المجاز بالزيادة والباقي
احتراز عن نقصان بتغير المعنى دون الاعراب كنقصان كل من قوله ونار توقد بالليل
نارا وعن عكسه كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة وهذه القيود موجودة في قوله
تعالى واسأل القرية فيكون مجازا بالنقصان والتقدير واسأل اهل القرية لاستحالة السؤال
عنها ومنعت الظاهرية استحالة سؤال القرية بناء على ان الله تعالى قادر على انطاقها زمن خرق
العادات وزمان النبوة فلا يمتنع مطلقا سؤال النبي عليه السلام عنها اذ لو سألها اجابت ولان القرية
مجتمع الناس مشتق من قرأت الناقة اذا جمعت لبنها في ضرعها ومنه القران لاشتماله على مجموع
السور والايات واجيب بان جواز الجدران غير واقع على وفق الاحتياط في عموم الاوقات بل
ان وقع فانما يقع بتقدير تحدي النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه
وان امكن تخيلا ما قالوه مع بعده فيما يتعذر عن قوله تعالى تجري من تحتها الانهار وهي غير
جارية وعن قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا وهو غير مشتعل وعن قوله واخفض لهما جناح
الذل والذل لا جناح له وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى من المجازات وقولهم القرية مجتمع
الناس من قرأت الناقة غلط في المعنى والاشتقاق لان مجتمع الناس غيرهم ولان لام قرية
ياء ولام قرأ والقران همزة واحتجوا ايضا بقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فانه من
باب الاستعارة لمشاركته له في سائر التشخصات الجسمية المخصوصة لبعد الارادة من
الجماد ومنعت الظاهرية تعذر الارادة من الجدار بناء على انه لا يتعذر على الله تعالى خلق
الارادة فيه واجيب بنحو ما تقدم في سؤال القرية وايضا بقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم فانه من باب التجوز باطلاق اسم السبب على المسبب لان القصاص حق شرعي لا يكون
عدوانا وبقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وهو من باب اطلاق اسم احد الضدين على الاخر
ان قيل ان جزاء السيئة يكون حسنة او من باب اطلاق اسم السبب على المسبب ان لم
يقل ذلك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فالاولى الاقتصار عليه كما اقتصر عليه المصنف
قال قالوا المجاز كذب لانه ينفى فيصدق قلنا انما يكذب اذا كانا معا للحقيقة
اقول هذا مرادهم دليلا معها مع جوابه وتقريره ان يقال المجاز كذب واذا
كان كذبا فيمتنع في كلامه تعالى اما الصغرى فلان المجاز ينفى فيصدق النفي كقولنا للبليد ليس بحمار
وبصدق النفي الصادق يكون كذبا واما الكبرى فظاهرة وتقرير الجواب ان يقال لا
نسلم لانه اذا كان كذبا ليس بحمار صادقا كان هو حمار كذبا وانما يلزم كذبه لو كان
النفي والاثبات معا للحقيقة كقولنا هو حمار بالحقيقة ليس بحمار بالحقيقة لتناقضهما حينئذ
اما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات كقولنا ليس بحمار
لانهما لا يتنافيان **قال** قالوا يلزم ان يكون البارئ تعالى متجوزا قلنا ممنوع لتوقفه
على الاذن **اقول** هذا دليل اخر لهم وتوجيهه ان يقال لو كان المجاز واقعا

كذبا

كقولنا ليس بحمار بالحقيقة وهو حمار بالمجاز

في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا وبطلان التالي بين فكذا المقدم اما الملازمة فلان المجاز
يصح وصف من صدر عنه بالتجوز واما بطلان التالي فلان لفظ المتجوز يوهم كونه فاعلا وقائلا
لما لا ينبغي وتقرير الجواب ان نمنع الملازمة ولئن سلم ان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان
اسماء الله تعالى توقيفية **قال** مسئلة في القرآن المعرب وهو عن ابن عباس رضي الله عنه وعكرمة
ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية والاستبرق والسجيل فارسية والقسطاس رومية **اقول** هذه سادسة
المتعلقات بالحقيقة والمجاز وهي في استعمال القرآن على كلمة غير عربية واليه اشار بقوله في القرآن
المعرب ووجه تعلقها بالمسائل المتقدمة اشتراك المعرب في انهما ليسا من الموضوعات الحقيقية
للغة العرب لا في ان القرآن هل هو مشتمل عليهما ام لا لاشتراك المعرب مع المشتركة في ذلك ايضا فاثبته
ابن عباس وعكرمة ونفاه الآخرون حجة المثبتين ان المشكاة هندية وهي الكوة في لغتهم والاستبرق
فارسية وهي الغليظ من الديباج والسجيل فارسية وهي معربة من سنك وكل والقسطاس رومية وهي
الميزان **قال** قولهم ما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على منع نحو
ابراهيم من الصرف للعجمة يوضحه **اقول** هذا منع لقول المثبتين ان الكلمات المذكورة غير
عربية مع جوابه وتوجيهه ان يقال لا نسلم انها غير عربية وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض
الكلمات وهو غير ممتنع كالصابون والتنور بالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال كونها مما اتفق فيه اللغتان
بعيد لظهور التعريب فيه كالاستبرق والسجيل ومما يوضح بعد كونها كذلك اجماع اهل العربية على
ان نحو ابراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف ولا يقال كونه اعجميا لا ينافي كونه عربيا عند القائل
بالاتفاق واللغتين لان كونه عربيا ينافي منع صرفه للعجمة لكن هذا انما ان يفيد لو كان الخلاف في الاعلام
وليس كذلك لانه في اسماء الاجناس فقط على ما قيل **قال** المخالف بما ذكر في الشرعية وبقوله
أاعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا واجيب بان المعنى من السياق أكلام اعجمي ومخاطب عربي
لا يفهمه ونحن نفهمها ولو سلم نفي التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهمه **اقول** هذا رد لدلائل
النافين كالقاضي ومن تبعه مع الجواب اما تقرير الاول فان يقال لو استعمل القرآن على كلمة غير
عربية لما كان القرآن عربيا وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فظاهرة لاشتماله
عليها واما نفي التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتقرير الجواب ان نمنع دلالة النص على كون
القرآن عربيا وان سلم كونه عربيا فيكون من باب اطلاق العربي على ما غالبه كذلك مجازا او يقال
لو استعمل القرآن على كلمة غير عربية لفهمها المكلف الى آخره والجواب بالمنع بعينه مع زيادة منع
الملازمة وهو ان يقال لا نسلم انه لو استعمل عليها لفهمها المكلف وانما يجب التفهيم لو لم يكن مفهوما
للعرب وهو ممنوع واليه اشار بقوله بما ذكر في الشرعية اي استدلالا والمشتركة واما تقرير الثاني
بان يقول لو كان في القرآن المعرب لكان متنوعا من اعجمي وعربي والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الله تعالى لم يكن القرآن متنوعا من
اعجمي وعربي لانه قال عز من قائل ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أاعجمي
وعربي استفهم منكرا ان يكون بعضه اعجميا وبعضه عربيا فقال أاعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا
ليقطع اعتراضهم بالتنويع ولا انتفى للاعتراض وفيه عجمة اي كلمة غير عربية وتقرير
الجواب ان يقول لا نسلم انه نفى ان يكون القرآن متنوعا من اعجمي وعربي لان المعنى من
سياق الآية أكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه لا الكلام بعضه عربي كما ذهبتم اليه
واذا كان المعنى ما ذكرنا فلا يلزم نفي التنويع ولا اندرج في تلك الآية لانهم كانوا يفهمونها
ولئن سلمنا انه تعالى نفى ان يكون القرآن متنوعا فلا نسلم نفي مطلق التنويع بل تنويعا خاصا

والتوقيف

وهو ان يكون بعضه اعجميا لا يفهمه المخاطب وبعضه عربيا ولا اندرج في الانكار ايضا لفهمهم اياه
قال مسئلة المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد وقد يغيرها وقد يطرد
كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران **اقول** هذه اولى المسائل الخمس
المتعلقة بالمشتق وهي في بيان حده وهو على ما قاله ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه ان
المشتق لفظ وافق اسما من اسماء المعاني اي الاحداث لئلا يبطل طردا الحد بالمعدول نحو ثلث بحروفه
الاصول على معنى ان يكون حروف ذلك الاصل موجودة في المشتق وضمير حروفه راجع الى
الاصول على ما دل عليه صريح لفظه في المنتهى حيث قال المشتق ما دل على معنى بحروف واصله الاصول
ومعناه تفسيرها وبمعناه ايضا على معنى ان يكون معنى ذلك الاسم معتبرا فيه لا ان معناه بعينه
يكون معنى ذلك الاسم على ما تشعر به كلامه فما وافق جنس له الجنس لاقامة العرض العام يكون
وهو معنى ما هو عام الجنس وهو اللفظ لا الاسم ليندرج فيه الفعل ايضا اللهم الا ان يقال المحدود
هو الاسم المشتق على ما هو السابق الى الفهم من سياق كلامه فيكون الجنس هو الاسم لا اللفظ وقوله
اصلا احتراز عما يوافق غير اصل قوله بحروفه الاصول احتراز عما يوافق اصلا لا بحروفه الاصول
وقوله ومعناه احتراز عما وافق اصلا بحروفه الاصول دون معناه وقد يزاد في حد المشتق بتغيير ما
سواء كان ذلك التغيير في حرف او حركة او فيهما بزيادة او نقصان او فيهما فهذه تسعة اقسام
الاول زيادة حرف نحو طالب من الطلب الثاني نقصانه نحو خرج من الخروج الثالث زيادة حرف ونقصان
اخر نحو خارج من الخروج الرابع زيادة حركة نحو ضرب من الضرب الخامس نقصانها نحو الفرس ومع
الرو لاستعاقه من الفرس هكذا قيل لكن الجوهري نص على عكسه فالاولى ان يتمثل بنحو رحل
فرح بسكون الراء لاستعاقه من الفرح السادس زيادة حركة ونقصان اخرى نحو صغي من الصغو
السابع زيادة حركة وحرف نحو ضارب من الضرب الثامن نقصان حرف وحركة نحو غلى من الغليان
التاسع زيادة حرف وحركة ونقصانهما نحو استنوق الجمل اذا اشبه بالناقة فان حركة النون
وحرف الناقة نقصا والسين وحركة الواو والتاء مع الف الناقة زيدتا فان قيل هذا التقسيم
غير شامل لجميع اقسام التغيير اذ من اقسامه زيادة حرف نقصان حركة نحو غضبى من الغضب
وعكسه نحو حرم من الحرمان وهما غير داخلين في شيء من الاقسام التسعة لا يقال ان غضبى داخل في
القسم الاول باعتبار زيادة الحرف او في الخامس باعتبار نقصان الحركة وكذا حرم
في الثاني او السادس باعتبارين لانا نقول فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاقسام تسعة لجواز ان
يقال الاول والثاني داخلان في الثالث او الثالث في احدهما وكذا الرابع والخامس في السادس
او السادس في احدهما وكذا في الغير من الاقسام فقلنا هما داخلان في التغيير بالحرف
والحركة بالزيادة والنقصان اذ يصدق على نحو غضبى وحرم ان التغيير منهما بالحرف والحركة
بالزيادة والنقصان والسر فيه ان هذا القسم يقسم اقساما خمسة بان يكونا زائدين او ناقصين
او زائدين او ناقصين معا والحرف زائدا او الحركة ناقصة او عكسه لا ثلثه على ما ظن السائل وغيره
ولهذا صرح في الكتب المشهورة ان امثلة التغيير لا تزيد على تسعة واذا عرفت ذلك فاعلم ان
العدل بمعنى العادل مشتق وقيل ذلك التغيير على الحد وغير مشتق بعدها اللهم الا ان يفسر
التغيير بحيث يشمل التغيير الاعتباري كما في ضمة فلك مفردا وجمعا وفي كسرة هجان كذلك
فيدخل في الحد اذ لتغاير في العدل بمعنى المصدر واسم الفاعل اعتبارا وهذا اعني التغيير
اللفظي هو المشهور في التغيير لكن كلامه في المنتهى يشعر بان المراد من التغيير تغير معنى الاصل
لا لفظه لانه قال بعد ذكره ما نقلنا عنه وقد يقال المشتق ما غير عن صيغته بحروف اصله الاصول بتغيير
بمعنى قيل

غير مشتق على الاول وصادق على الثاني واعلم ان الحد على التفسير مستقص بصغر المصغر وتشبيها وجمعها اللهم الا ان يقال انها مشتقة من المصادر وفيه نظر ثم المشتق ينقسم الى المطرد وغيره اما المطرد فكاسم الفاعل وغيره كاسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان والالة وفيه نظر لان الفاضل غير مطرد على ما تقدم ولا يعتذر عنه بان المراد وقد يطرد عند عدم المانع اذ القارورة ايضا كذلك لورود المنع اللغوي كما مر بل بان المراد وقد يطرد بحسب الوضع اللغوي فيصح واما غير المطرد وهو المختص فكالقارورة لاختصاصها بالزجاجة مع دلالتها على ما يكون مقرا للمائعات وكالدبران فانه مختص من بين ما يوصف بالدبور بعين الثور وهو المنزل الرابع من منازل القمر لمعاقبته الثريا **قال** مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا اشترط المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه احتج بان المنفي الاخص فلا يستلزم نفي الاعم قالوا لو صح بعده لصح قبله احتج اذا كان الضارب في جزء يده ضرب لم يلزم **اقول** هذه ثانية المسائل وهي في بيان بقاء الصفة المشتق منها اي وجودها واليها اشار بقوله المعنى واللام فيه للعهد ومعهوده قوله في مسئلة السابقة ومعناه هل يشترط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة ام لا فالمثبتة قوم ونفاه اخرون وقد فصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول فعنه وما ليس كذلك فاشترط ذلك في الممكن كالضرب مثلا دون غيره كالتكلم مثلا والى هذا الثالث اشار بقوله ثالثها اي ثالث هذه المسئلة والمراد بالمذاهب او الاقوال فيها ان كان يعني المعنى ممكنا اي ممكن الحصول فعنه اشترط وانما اقتصر عليه لانه يعلم منه الاخران وهو ظاهر لانه لما علم ان الثالث هو التفصيل في الاشتراط يعلم ان احد الاولين هو الاشتراط مطلقا والاخر هو نفيه كذلك واورد من طرف المشترط دليلين مع الجواب عنهما تقرير الاول ان يقال لو كان اطلاق الضارب على شخص حقيقة بعد انقضاء الضرب منه لما صح نفيه لان صحة النفي من خواص المجاز كما تقدم لكنه يصح او يصح ان يقال هو ليس بضارب في الحال اتفاقا واذا صدق ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب لكونه اعم منه وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان ليس بضارب في الحال اخص من ليس بضارب لان المنفي في الاول وهو ضارب في الحال اخص من المنفي في الثاني وهو ضارب وسلب الاخص لا يستلزم نفي الاعم لكونه اعم منه لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهذا لا يلزم من صدق قولنا الحمار ليس بحيوان ناطق صدق قولنا الحمار ليس بحيوان وفيه نظر لان سلب الاخص قد يستلزم نفي الاعم لخصوص المادة وههنا كذلك لانه اذا صدق قولنا زيد ليس بضارب في الحال وجب ان يصدق زيد ليس بضارب والا لصدق نقيضه وهو زيد ضارب دائما وهو ينافي قولنا هو ليس بضارب في الحال فالاولى في الجواب ان يعارض ويقال يصدق في الحال انه ضارب في الماضي اتفاقا فيصدق انه ضارب لكونه اعم منه وتقرير الثاني ان يقال لو صح اطلاق الضارب على شخص حقيقة بعد وجود الضرب فيصح الاطلاق قبله ايضا لانه انما صح الاطلاق حقيقة بعد انقضاء الضرب لان حصول الضرب اعم من حصوله في الماضي او الحال لانقسامه اليهما وهذا المعنى بعينه موجود في الاستقبال لانقسامه الى الحال والمستقبل ايضا وتقرير جوابه ان يقال لا نسلم ان الضارب انما يصح اطلاقه حقيقة بعد انقضاء الضرب لكونه اعم من الضارب في الماضي او الحال بل لكون الضارب حقيقة فيمن ثبت له ضرب واذا كان كذلك فلا يلزم صحة الاطلاق قبل وجود الضرب اذ لا يصدق على من سيوجد عنه الضرب انه ثبت له ضرب بخلاف من وجد منه الضرب في الماضي او الحال

قال الثالث اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل احتج مجازا كما في المستقبل باتفاق فالمؤمن عالم ومؤمن للنائم اجيب مجاز لامتناع كافر لكفر تقدم **اقول** هذا ان حجتان من طرف النافي مع الجواب عنهما وتقرير الاولى ان يقول اجمع اهل العربية على صحة ضارب امس وانه اسم فاعل لانهم قالوا الا الكسائي منهم ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يجوز نحو ضارب امس لا يعمل عمل الفعل وقال الكسائي انه يعمل فاذن قد اطلقوا قاطبة اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه من الفعل في الماضي والاصل في الاطلاق الحقيقة وتقرير جوابها ان يقال لا نسلم ان اطلاق اسم الفاعل عليه حقيقة بل مجاز كما في المستقبل نحو ضارب غدا باتفاق والاصل في الاطلاق وان كان الحقيقة لكنه لا يستلزمها والا لكان الاسم الفاعل حقيقة في المستقبل لاطلاقهم اسم الفاعل عليه باعتبار ما يصدر عنه في المستقبل في قولهم اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل واذا لم يستلزمها فلا يتم التمسك به لجواز ان لا يكون حقيقة ولقائل ان يقول هذا وان جاز لكن الحمل على انه حقيقة اولى لما فيه من تقليل المجاز بخلاف ما ذهبتم اليه فان فيه تكثير المجاز لكونه مجازا في المستقبل اتفاقا وتوجيه الثانية ان يقال لو كان بقاء ما منه الاشتقاق شرطا في صحة الاطلاق حقيقة لما صح اطلاق العالم والمؤمن على النائم حقيقة لعدم تلبسه بالعلم والايمان حينئذ لكنه يصح وجوابها منع صحة الاطلاق حقيقة بل هو مجاز واكده بقوله لامتناع كافر لكفر تقدم ومعناه انه لو صح اطلاق العالم على النائم بعلم تقدم حقيقة لصح اطلاق الكافر على المسلم لكفر تقدم منه حقيقة لكنه لا يصح والا لصح صحة اطلاق الكافر على اجلة الصحابة حقيقة لكفر تقدم وهو باطل وفيه نظر لان الحقيقة قد تهجر لمانع من شرع او عرف او غيرهما ولا يخفى عليك ان هذا التاكيد لا يختص بهذا الجواب بل هو مشترك بينه وبين الجواب عن ضارب امس **قال** قالوا سعد وكذا مثل متكلم ومخبر احتج بان اللغة لم تبن على المشاححة في مثله بدليل صحة الحال وايضا فانه يجب ان لا يكون لهم ذلك **اقول** هذا دليل الثاني لعدم الاشتراط فيما لا يمكن حصول ما اشتق منه دفعة كالمتكلم والمخبر ونحوهما مما مصادرها سيالة واليه اشار بقوله نحو يعني اشتراط بقاء المعنى في مثل ما ذكر وتوجيهه ان يقال لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطا في صحة الاطلاق في مثل هذه الاسماء حقيقة لاستحال اطلاق المتكلم والمخبر حقيقة على شيء اصلا والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلان ذلك الاطلاق لا يصح الا بعد تحقق الكلام والخبر منه حقيقة المتوقف على مجموع حروفه واجزائه الى الا وجود السابقة منها مع اللاحقة فيمتنع اذن تحقق الكلام والخبر واذا امتنع تحققهما امتنع كونه متكلما حقيقة قبل وجود الكلام بالاتفاق فيمتنع كونه متكلما حقيقة واما انتفاء التالي فلان المتكلم مطلق حقيقة عليه ولهذا لا يصح نفيه وبحث ان حلف ان لا يتكلم فلان فانا حقيقة ثم تكلم معه وهذا الاصل ان يتمسك به الثاني مطلقا في اثبات مذهبه على ما تشعر به ايراده بل في ابطال مذهب المشترط مطلقا وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطا في صحة اطلاق المشتق حقيقة لاستحال اطلاق المتكلم والمخبر وغيره مما مصادرها سيالة على حقيقة اصلا وانما يلزم ذلك ان لو كان وجود ما منه الاشتقاق بتمامه شرطا وليس كذلك بل الشرط وجود ما منه الاشتقاق بتمامه ان امكن حصوله دفعة والا وجود اخر جزء منه اذ اللغة لم تبن على المشاححة والمضايقة في مثل ذلك اي في مثل ما نحن فيه من المصادر السيالة كالاشياء الغير القارة نحو الزمان والحركة وامثالها انما تدل لدليل صحة اطلاق الحال على زمانه حقيقة مع ان الموجود منه ليس الا جزؤه وهذا اظهر مما قال في المنتهى ان اللغة لم تبن على المشاححة في مثل ذلك والا لتعذر اكثر المشتقات في جميع افعال الحال على ما يظهر عند النظر وايضا فانه يحتمل ان لا يكون وجود ما منه الاشتقاق وتمامه شرطا فيما نحن فيه من المصادر السيالة لانه انما يشترط اذا امكن وجوده وتمامه لكنه ممتنع كما مر بيانه والله اعلم وايضا فيما اشترط

لا يمكن قال حينئذ لا يسمى اسم الفاعل للشيء والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء اقول
هذه المسألة وهي في بيان انه لا يجوز ان يسمى اسم الفاعل للشيء ويكون الفعل وهو الصفة المشتق منه
قائما بغيره كالضارب مثلا فالمعتزلة جوزوا ذلك لانهم قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام يخلقه
في جسم وان كان حينئذ لا يسمون ذلك الجسم متكلما لان المتكلم عندهم من فعل الكلام لا من قام به
ذلك لان الكلام صفة فعله وهذا لو خلق الذوق في محل مخصوص فانه يرجع منه الوصف الى الرب تعالى
حتى يقال انه ذواق لا الى المحل اذ لا يقال انه ذواق واصحابنا يخالفونهم ايضا في تسميته ذلك الجسم
متكلما لوجوب اشتقاق اسم الفاعل لمن قام به الفعل عند اصحابنا وامتناعه لمن لم يقم به لكن
المصنف لم يتعرض له واستدل المصنف على مذهب الاصحاب بالاستقراء اذ الاستقراء للغة العرب
دلنا على ان اسم الفاعل لا يطلق على شيء الا ويكون الفعل يعني المعنى المشتق منه قائما به قال قالوا
... قاتل وضارب والفعل للمفعول قلنا القتل التاثير وهو للفاعل اقول هذا دليل المعتزلة على
جواز اشتقاق اسم الفاعل للشيء مع ان الفعل قائم بغيره وتوجيهه ان يقال ... قاتل وضارب لغير
من قام به القتل والضرب لانه للفاعل مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه وتقرير
الجواب ان يقال لا نسلم ان القتل هو الاثر الحاصل للمفعول بل هو التاثير القائم بالفاعل والحاصل في
المفعول هو اثر ذلك التاثير اجابت المعتزلة عن هذا الجواب بانه انما يستقيم لو لم يكن التاثير نفس
الاثر لكنه نفسه اذ لو كان غيره فلا يخلو اما ان يكون حادثا او قديما ولا ثالث لحصرنا على جواز
كون التاثير عدميا اذ العدمي لا يخلو ايضا عن احدهما وعلى الاول يلزم التسلسل لافتقاره الى
تاثير اخر زائد عليه والكلام فيه كما في الاول وهلم جرا الى غير النهاية وعلى الثاني يلزم قدم
الاثر وتقدم النسبة على المنتسبين بالزمان لانا لا نسلم لزوم تقدم النسبة على المنتسبين
بالزمان فانه لا تقدم على محلها اذ لا مؤثر عندنا الا الله بل على المنسوب اليه ولا استحالة فيه
كتقدم اليوم على الغد لكونه نسبة بينهما مع تاخر الغد عن اليوم لانا نقول هذا التاخر ليس بالزمان
وكلامنا فيه سلمناه لكن المراد من النسبة هاهنا التاثير واستحالة تقدمه على الاثر والمتاثر بالزمان
اظهر من ان يخفى على غبي فضلا عن ذكي واذا كان التاثير نفس الاثر وقد سلمتم قيام الاثر بالمفعول
فقد صح ما ادعينا من اشتقاق اسم الفاعل للشيء مع ان الفعل قائم بغيره ولا يقال هو قائم بالفاعل
ايضا لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين ... ان المعتزلة قد تمسكوا بما ذكروا على الجواز المذكور
كذلك تمسكوا به ايضا على جواز اشتقاق اسم الفاعل للشيء مع ان الفعل لا يكون قائما به وفي هذا الجواب
نظر اما اولا فلانه تشكيك في الضروريات للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر واما ثانيا فلانا
لا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج التاثير الى تاثير اخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز
ان يكون التاثير عدميا مع ان العدم لا يعلل او بان تاثير التاثير غير زائد عليه اذا الفرض ان بعض
التاثيرات غير التاثير لا كلها لانه عام كلي ولئن سلمنا لزوم التسلسل فلا نسلم استحالته لا
لانه ليس في المؤثرات بل في الاثار اذ التاثير صفة اضافية يتوقف تعقلها على تعقل المؤثر والاثر
متاخر عن التاثير وبعضها تاثير اخر متاخر عنه حتى يكون بعد كل تاثير تاثير الى غير النهاية وهو
غير مسلم اذ لا برهان على وجوب الحاجة الى اثر اخير الى جوهر اول لان وجوب تقدم التاثير
على الاثر ضروري وكذا تاثير التاثير عليه بل لانه تسلسل في الشروط لا في العلل الفاعلية واستحالته
ممنوعة سلمنا صحة المقدمات لكن الدليل معارض بان التاثير لو كان نفس الاثر لزم افتقار الشيء
الى نفسه لافتقار الاثر الى التاثير بالبديهة لانا نقول لو كان كذلك لما امكن ان يكون حادثا او قديما الى اخره
لان لزوم التسلسل ممنوع حينئذ والمصنف جعل هذا الجواب دليلا اخر من طرف المعتزلة واجاب
عنه بجوابين

بجوابين غير ما ذكرنا فهاهنا قالوا اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو الاثر لان الخلق
المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل واجيب اولا بانه ليس بفعل قائم بغيره وثانيا انه التعلق
الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى البارئ صح الاشتقاق وهكذا سائر الادلة واقول
تقريره ان يقال اطلق الخالق والعالم على الله تعالى باعتبار الخلق لان الخالق مشتق منه لكن الخلق هو نفس
المخلوق اعني التاثير نفس الاثر لان خلق العالم لو كان غيره لزم اما قدمه او التسلسل كما مر وكلاهما
محالان فالخلق هو المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى فقد اسم الفاعل وهو الخالق
لله تعالى والفعل وهو الخلق غير قائم به وتقرير الجواب الاول ان يقال هذا الدليل بعد تسليم
ما فيه من المنوع المذكورة فيما اذ كلما قلنا هنالك على التاثير والاثر يرد هاهنا على الخلق
والمخلوق انما يدل على جواز اشتقاق اسم الفاعل للشيء مع ان الفعل لا يكون قائما به لا مع ان
الفعل قائم بغيره الذي تصدينا لبيانه ونازعنا فيه واليه اشار بقوله اجيب اولا بانه اي
بان اطلاق الخالق عليه تعالى ليس لفعل قائم بغيره لانه انما اطلق عليه باعتبار المخلوق وهي
الذات المتصفة بالخلق اي بالمخلوقية وهو ليس فعلا قائما بغيره لانه ليس فعلا ولقائل
ان يقول لا نسلم ان الذات المتصفة بالخلق ليس فعلا قائما بغيره لانه قد يكون فعلا قائما بغيره
كضرب زيد مثلا وجميع اسماء المعاني التي يمكن ان يشتق منها ولا يكون قائما به تعالى الجواهر
لانها افعال قائمة بغيرها ولا الاعراض التي هي غير تلك المعاني لانها ليست افعالا وان
قامت بغيرها وعلى هذا ينتج البرهان في تلك الصورة بان يقال اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار
خلقه ضرب زيد مثلا وخلقه ضرب زيد هو نفس ضرب زيد لما سلمتم ان الخلق نفس المخلوق
وضرب زيد قائم بغيره تعالى فقد اطلق اسم الفاعل على شيء والفعل قائم بغيره وهو المدعى
سلمناه لكن الجواب انما يفيد لو كان تمسك المعتزلة بنفس ما نقل عنهم فقط على جواز الاشتقاق
للشيء مع ان الفعل قائم بغيره اما لو كان تمسكهم به على جواز الاشتقاق لكن مع ان الفعل لا يكون
قائما به كما نقلنا عنهم او كان تمسكهم على الجواز الاول لا بنفس ما نقل عنهم بل بها وبالاجماع
بان يقال اذا ثبت جواز الاشتقاق مع ان الفعل ليس قائما به لزم الجواز مع ان الفعل قائم
بالغير لعدم القائل بالفصل فلا يفيد ويظهر بالتامل وتقرير الجواب الثاني ان يقال
لا نسلم ان الخالق اطلق عليه تعالى باعتبار الخلق قوله لان الخالق مشتق من الخلق قلنا ان اردت
بالخلق ما ذهبنا اليه من التعلق المذكور نجوز ذلك باطلاق اسم الملزوم على اللازم لكون
التعلق من لوازم الخلق فيسلم اشتقاقه منه لكن يكون اطلاقه عليه تعالى لفعل قائم به وهو التعلق
القائم بالقدرة القائمة به تعالى كما هو مذهبنا ولا القائل مذهبكم هو ان يكون الفعل قائما به بالحقيقة
وههنا ليس كذلك اذ لا يلزم من قيام التعلق بالقدرة القائمة به تعالى قيامه به تعالى حقيقة الا ما يلزم من
قيام السرعة بالحركة القائمة بالجسم قيام السرعة بالجسم لانا نمنع كون مذهبنا ذلك بل
مذهبنا ان يقوم في حقيقته او يقوم بما يقوم به حقيقة وههنا كذلك ولئن سلمنا ان مذهبنا
ذلك ولكن في الاطلاق الحقيقي لا في المجازي اذ الاستقراء انما دل على ان الاطلاق الحقيقي لا بد
وان يكون كذلك واما المجازي فيجوز ان لا يكون كذلك ولو قال وثانيا انه التعلق الحاصل
بين المخلوق والخالق بدل قوله بين المخلوق والقدرة لاندفع عنه هذا وان اردت بالخلق
معناه الحقيقي الذي هو ملزوم التعلق فاشتقاقه منه ممنوع فان قلت لو لم يكن كذلك
لزم ان يكون اطلاق الخالق عليه تعالى مجازا وهو خلاف الاصل اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة قلت بعد تسليم الملازمة لو كان كذلك لزم الترك بالدليل وهو الاستقراء

الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشيء الا ويكون الفعل قائما به وهو خلاف الاصل ايضا اذ الاصل في الدليل اعماله
لا اهماله فان قلت لا نسلم ان الترك بالدليل على خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يدل دليل على الترك
وان صح ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل لكن قد دل الدليل الدال على ان الاصل
في الاطلاق الحقيقة عليه قلت ايضا لا نسلم ان المجاز خلاف الاصل وانما يكون كذلك لو لم يدل عليه
دليل لكن الدليل الدال على ان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله دل عليه واذا آل الامر الى هذا فعليكم
الترجيح وهو معنا لانا لو حملناه على المجاز لا يلزم الترك لا لدليلنا ولا لدليلكم لكونهما معمولين حينئذ
اما دليلنا فلما ذكرنا من جواز عدم القيام به حقيقة في الاطلاق المجازي واما دليلكم فلكون اطلاق
الخالق عليه تعالى ليس لفعل قائم به حقيقة بل لغيره لقيام التعلق المذكور بالقدرة والمخلوق ولو
حملنا على الحقيقة يلزم الترك لدليلنا دون دليلكم والحمل على وجه لا يستلزم الترك لشيء من
الدليلين اولى من الحمل على وجه يستلزم الترك باحدهما واليه اشار بقوله وثانيا انه يعني ان اطلاق
الخالق عليه تعالى باعتبار التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما انتسب يعني ذلك
التعلق الى البارئ لكونه من سببه صح الاشتقاق يعني اشتقاق الخالق مجازا جمعا بين الادلة يعني دليلنا
الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشيء الا ويكون الفعل قائما به ودليلكم الدال على انه يشتق وان كان
الفعل قائما بغيره ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان يقال انما اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار
التعلق لا الخلق اذ لو حملناه على الاول يلزم دليلكم ولا يلزم الترك بدليلنا اما الاول فلان الاطلاق
يكون باعتبار فعل غير قائم به تعالى اصلا لكون التعلق نفس المخلوق بعين ما ذكره في الخلق الى اخره واما
الثاني فلانا نجوز في الاطلاق المجازي ان لا يكون الفعل قائما بمن اطلق عليه اصلا ولو حملناه على الخلق يحصل
الاول دون الثاني والجمع بين الادلة واجب فالحمل على التعلق لجمعه بينهما كذلك واعلم ان مبنى الجواب
على الوجهين هو بالنزاع ان اطلاق الخالق عليه تعالى مجاز وكون هذا مذهبا لاصحابنا غير معلوم ولو صح
ذلك لكان الاولى ان يقول وثانيا انه مجاز جمعا بين الادلة وانما كان اولى لما فيه من تقليل المجاز وهو
كون الخالق مشتقا من الخلق بمعنى التعلق وهو واضح ويمكن تقريره بوجه ثالث وهو ان يقال
لو حمل الاطلاق على انه باعتبار المخلوق بطل الاستقراء بالكلية ولو حمل على انه باعتبار التعلق المذكور
لم يبطل الا هو ولا ما ذكره من اطلاق الخالق عليه تعالى لبقائه معمولا به وان كان بجهة المجاز والجمع
بين الدليلين ولو من وجه اولى من ترك احدهما بالكلية فالحمل على التعلق اولى وهذا الوجه انسب
بمعزاه على ما سيلوح من كلامه في مواضع عدة والله اعلم بحقايق الامور وهذا ما يحتمل من
هذه الكلمات ولعل غيري يفهم منها ما هو اليق بها **قال** مسألة الاسود ونحوه من المشتقات
يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة الاسود جسم **اقول**
هذه رابعتها وهي في بيان مدلول المشتق وهو انما يدل على امر ما متصف بالمشتق منه لا على حقيقة
ما اتصف من كونه جسما وغيره كالاسود مثلا فانه يدل على ذات متصفة بسواد لا على خصوصية
تلك الذات من جسمية وغيرها ومما يدل على انه لا يدل على الجسمية صحة قولنا الاسود جسم اذ لو كان دالا
عليه لكان الاسود جسم منزلا منزلة قولنا الجسم ذو السواد جسم وتكرارا خاليا عن الفائدة ولا يلزم منه
عدم صحة الانسان حيوان بان يقال هو بمنزلة قولك الحيوان الناطق حيوان وهو تكرار خال عن الفائدة
لانا نمنع كونه بمنزلة قولنا الحيوان الناطق حيوان فانه انما يلزم ذلك لو كان مدلول الانسان لغة
الحيوان الناطق وهو ممنوع ولا يعارض بانه لو دل على الذات لما صح ان يقال الاسود ذات
لكنه يصح لانا لا نسلم صحته لان مراده من الصحة كونه مفيدا لا تكرار فيه وهذا غير مفيد كذلك
ولا يخفى ان تفسير الصحة بهذا على خلاف المشهور وان قوله ونحوه من المشتقات على ذات متصفة

بسواد ليس على ما ينبغي لان الاحمر لا يدل على ذات متصفة بسواد لكن المراد ظاهر **قال** مسألة لا تثبت
اللغة قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اي لا يسمى مسكوت
عنه الحاقا بتسميته لمعنى لمعنى يستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ المتخمر والسارق للنباش
للاخذ خفية والزاني لللائط للايلاج المحرم وفي بعض النسخ او استقرا التعميم **اقول**
هذه خامستها وهي في بيان ان الاسماء اللغوية لا تثبت قياسا وهو مذهب معظم اصحابنا والحنفية
وجماعة من اهل الادب وذهب القاضي وابن سريج منا وكثير من الفقهاء من اهل العربية الى
اثباتها به وليس الخلاف في نحو رجل وهو ما ثبت تعميمه فيه بالنقل اذ مسمى الرجل هو الذكر
من بني ادم نقلا ولا في نحو رفع الفاعل وهو ما ثبت تعميمه فيه بالاستقراء اذ مسمى الفاعل هو
ما اسند اليه الفعل وشبهه على طريقة فعل ويفعل استقراء الاتفاق الكل على وجوب اطراد
امثالهما نظرا الى تحقق معنى الرجل والفاعل مثلا في حق كل رجل وفي كل فاعل وكان اطلاقهما
عليهما ثابتا بالوضع لا بالقياس اذ ليس قياس احد المسميين المتماثلين في المسمى على الاخر اولى
من العكس وكذا المشتقات لوجوب اطرادها كالعالم في حق كل من قام به العلم نظرا الى تحقق
معناه ولهذا المناسبة اتبع مسائل المشتق هذه المسألة وهكذا اسماء الاعلام لانها غير
موضوعة لمعان موجبة لها لكونها موضوعة لمعان غير متجاوزة عن محالها لكونها مختصة غير
مشتركة مع انه لا بد في القياس من معنى جامع مشترك وقولهم هذا جالينوس يسمونه ليس
على سبيل القياس في التسمية بل معناه حافظ علم جالينوس وكتاب سيبويه على سبيل التجوز وانما
الخلاف في تسمية مسكوت عنه كالنبيذ مثلا الحاقا بتسميته لمعين كالخمر لماء العنب المسكر
لمعنى يستلزم ذلك المعين وهو الشدة المطربة المخمرة على العقل المعبر عنه في مثالنا ذلك
الاسم وهو الخمر وجودا وعدما وانما قال يستلزمه بالتذكير لدلالة التسمية على الاسم ويجوز
ان يحمل التسمية على الاسم لا على المصدر ويكون التقدير لا يسمى مسكوت عنه الحاقا باسم المعين
الى اخره قال في المنتهى لمعنى يستلزمها وهو ظاهر وقد ذهب الى ان اللغة لا تثبت قياسا قال
لا يسمى مسكوت عنه الى اخره فلذلك اتى بحرف التفسير فقال اي لا يسمى مسكوت عنه ليعلم
ان المراد من قوله لا تثبت اللغة قياسا ذلك ومن ذهب الى انها تثبت قياسا قال انما يسمى
المعتصر من العنب خمرا للتخمير وهو مشترك بينه وبين النبيذ فيكون النبيذ خمرا وكذا يكون
النباش سارقا لاشتراكهما في اخذ المال خفية وكذا اللائط زانيا لاشتراكهما في ايلاج الفرج
المحرم لا للواط المحرم على ما في بعض النسخ فانه باطل وفائدة الخلاف دخول النبيذ والنباش
واللائط في النصوص الواردة في الخمر والسارق والزاني عند من يقول بالقياس وعدم الدخول
عند الاخرين والفرق بين هذه الصور ونحو رجل ورفع الفاعل انه لم يثبت فيها تعميم لا نقلا
ولا استقراء وقوله بالنقل او استقرا التعميم استثناء عن قوله لا يسمى مسكوت عنه المعنى انه
لا يسمى مسكوت عنه الا بنقل التعميم كما في نحو رجل وفرس او باستقراء التعميم كما في المشتقات
ورفع الفاعل وعلى هذا يكون الاستثناءان متصلين ولو لم يجعل التعميم متعلقا بالنقل وحمل النقل
عليه على ما في المنقولات لكان الاستثناء منقطعا اذ التقدير لا يسمى مسكوت عنه باسم لغة الا اذا
كان منقولا وهذا انما يكون متصلا لو كان اطلاق الاسم المنقول على مسماه لغويا وليس
كذلك فيكون منقطعا وهذا غير مناسب ههنا مع ان كلامه في المنتهى يشعر بتعلق التعميم بالنقل
ايضا لانه قال اذا لم يثبت نقلا او استقرا التعميم فيهما **قال** لنا اثبات اللغة بالمحتمل
اقول توجيهه ان يقال لا تثبت اللغة قياسا اذ لو ثبت قياسا لزم اثباتها بالمحتمل اي بالوهم

والسكر على ما قال في المنتهى لنا انه اثبات اللغة بالوضع او بالنقل والثاني باطل فالمقدم مثله اما
بيان الملازمة فلاحتمال ان يكون الوصف الخاص مع الدوران التعدية دليلا على التعدية وان لا يكون
لاحتمال تصريحهم بذلك كما صرحوا بالمنع كون الدهمة والبلقة والاستقرار دليل التعدية ولذلك
امتنعوا من طرد الادهم والابلق لغير الفرس والقارورة لغير الزجاجة وكذا الاجدل والاخيل
وامثالهما واذا احتمل واحتمل وليس احد الامرين اعني كونه دليلا اولى من الاخر اعني من عدمه
فيكون اثباتها بالقياس اثباتا بالشك ان تساويا وبالوهم ان لم يكن كذلك لكونه مرجوحا حينئذ
اذ التقدير انه ليس اولى واما بطلان التالي فبالاتفاق **قال** قالوا دار الاسم معه وجودا
وعدما قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال الحي **اقول** هذه مناقضة وتوجيهها ان
يقال لا نسلم انه ليس احد الامرين اولى من الاخر بل احتمال كونه دليلا اظهر وذلك لانه دار الاسم
كاسم الخمر مثلا معه يعني مع المعنى وهو الشدة المطربة المخمرة للعقل وجودا وعدما اما وجودا
ففي المعتصر من العنب المسكر واما عدما ففيما لا يحصى كثرة ودوران الاسم مع المعنى دليل على
كون المعنى امارة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم فيه وتقرير الجواب ان
يقال لا نسلم ان الدوران المذكور دليل على ما ذكرتم بل هو امارة عليه لكنه امارة عليه كما انه
امارة على غيره لخصوص كون المعتصر من العنب والماخوذ مال الحي والموضع قبلا اي فرجا لئلا يرد
المشكل لان الخمر والسارق والزاني كما دار مع الشدة المطربة والاخذ خفية والايلاج المحرم
دار مع ما ذكرنا من الخصوصيات واذا كان كذلك جاز ان يكون جزءا من العلة واذا جاز ذلك صار اثباتها
بالقياس اثباتا بالمحتمل ايضا اذ لا ترجيح لما ذكرتم على ما ذكرنا وهو باطل اتفاقا وهذا هو المراد
من هذا الكلام على ما دل عليه صريح لفظه في المنتهى حيث قال قالوا دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما
فدل على انه معتبر قلنا ودار ايضا مع المحل وهو معنى اخر وهو كونه من العنب وكونه مال الحي
وكونه قبلا فلا يبعد اعتباره وليس المراد منه ما يقتضيه ظاهر الكتاب وهو كونه معارضة اي دليلا
على جواز اثبات اللغة بالقياس لانه لا يدل عليه لدلالته على كون الحكم وهو التسمية مضافا الى المشترك
وهو الكل مثلا وهذا انما ينفع في كيفية اثبات اللغة بالقياس لا في جواز اثباتها به وهو ظاهر
غاية الظهور ولقائل ان يقول المصنف اذ لم يسلم كون الدوران والمناسبة ونحوهما موجبا
لحصول غلبة الظن بكون المشترك بين الصورتين علة لزم [illegible] بان القياس الشرعي وان سلم ذلك
بطل قوله وهو كون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالوهم والشك لكونه اثباتا بالظن حينئذ كما في
الشرعي فحينئذ فالاولى ان يقال لو صح اثبات اللغة بالقياس لزم كون الظن المحض متبعا والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة مما تقدم واما بطلان التالي فلقوله عز من قائل لا تقف ما ليس
لك به علم وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا لنهيه عن اتباع غير العلم وذمه
على اتباع الظن ولا ياتي ذلك في القياس الشرعي اذ المتبع هناك ليس هو الظن المحض بل هو
الظن مع الاجماع بالحقيقة على ما قال الامام في البرهان بعد تقسيم ذكره في ابطال اثبات اللغة
بالقياس فان قيل الاقيسة الحكمية تدور فيها التقسيم المذكور قلنا اجل ولكن
ليس قاطع سمعي على انها متعلق الاحكام فان نقلتم قاطعا عن اهل اللسان اتبعناه ثم الشرعية
ان الاجماع انعقد على وجوب العمل عند ظنون القايسين فلم تكن الظنون موجبة علما ولا عملا
بل الاجماع وهذا هو الغرض من ايراده هذا [illegible] ما يسبق الى الوهم من ان المتبع في القياس الشرعي
هو الظن **قال** قالوا ثبت شرعا والمعنى واحد قلنا لولا الاجماع لما ثبت **اقول** توجيهه
ان يقال القياس الشرعي ثابت والمصحح ليس له الا الظن بالاشتراك في علة حكم الاصل وهذا المعنى بعينه موجود

او الاجماع

في القياس اللغوي واليه اشار بقوله والمعنى واحد فليجز ايضا في اللغات وتقرير الجواب ان يقول لا نسلم
لانه لا مصحح لثبوت الشرعي الا الظن المذكور بل هو الاجماع على جواز الالحاق عند الظن ولولا الاجماع
لما ثبت وفي هذا الدليل نظر لانه اثبات القياس بالقياس وهو لا يتمشى مع من ينكر القياس ولا مع من
يعترف به وينكر كونه حجة في غير الشرعيات فالاولى ان يجعل مناقضة اجمالية بان يقال ما ذكرتم من
الدليل باطل بالقياس الشرعي لان ما ذكرتم من الاحتمال متحقق فيه مع كون القياس صحيحا متبعا
فلو كان للاحتمال مانعا لما صح الشرعي وبطلان التالي يدل على فساد المقدم والجواب ان يقول لا نسلم
ان الاحتمال لو كان مانعا لكان مانعا ههنا وانما كان كذلك لو لم يضم اليه الاجماع على جواز الالحاق
عند الاحتمال كما مر ويمكن ان يجعل معارضة في الحكم بان يقال لو لم يثبت اللغة لم يثبت الشرع لان المعنى
واحد لكنه ثبت شرعا والجواب منع الملازمة والسند ظاهر وهذه المعارضة وكذا المناقضة
يتمشى مع من ينكر كون القياس حجة في غير الشرعيات دون ما ذكرناها اولا وهو ظاهر **قال**
وقطع النباش وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر بالقياس **اقول**
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ذهبتم اليه من منع اثبات اللغة بالقياس يخالف مذهب
الشافعي لانه سمى النبيذ خمرا واوجب الحد بشربه والنباش سارقا واوجب القطع به وتقرير
الجواب ان نقول لا نسلم ان ايجاب الحد والقطع انما كان لتسمية النبيذ والنباش خمرا وسارقا
بالقياس لجواز ان يكون اما لثبوت التعميم كما ثبت التعميم في النبيذ لقوله عليه السلام ان من التمر
خمرا وقوله ان الخمر من هاتين الشجرتين اذ يعلم منه ان الخمر اسم لما له الشدة المطربة المخمرة
للعقل وقس النباش وامثاله عليه ولا نقول يجوز ان يكون اطلاق الخمر عليه بالقياس لان الاصل
عدمه لاحتياجه الى امر زائد على الوضع او للقياس الشرعي وذلك لمساواة النبش للسرقة وشرب النبيذ
لشرب الخمر في المفسدة المناسبة للحد المعتبر في الشرع وحمل ثبوت التعميم على وجدان نص دال على ايجاب
الحد على كل من شرب ماله الشدة المطربة مطلقا او من اخذ مال الغير بعيد مع ان كلام الامدي
تصريحه يدل على ان المراد من التعميم ما ذكرناه اولا وهو يناسب كلامه ايضا **قال** الحرف
معنى في غيره ومن ثم لم يستقل بالمفهومية ان كون من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادي ذكر
متعلقها ونحو الابتداء والانتهاء وابتدا وانتهى غير مشروط فيها ذلك **اقول** لما فرغ من بيان المسائل
الستة عشرة المشتركة بين الاسم والفعل والحرف كالمتعلقة بالاشتراك والترادف والحقيقة والمجاز
والمختصة بالاسم كالمشتق ولم يكن في المبادي اللغوية ما يختص بالفعل وكان فيها ما يختص بالحرف
اراد بيان ذلك وافرد الحرف دون الفعل بالذكر وقدم بيان معنى قول النحاة في تعريف الحرف انه
لا يستقل بالمفهومية وانما خص هذا القيد بالبيان دون غيره لخفائه وظهور الغير وحاصل
ما ذهب اليه ان معناه ان كون من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها
واحترز بالافرادي عن المعاني الحاصلة للاسم والفعل والحرف بحسب التركيب كفاعلية زيد في
قولنا ضرب زيد وخبرية ضرب في قولنا زيد ضرب وكون من والى لابتداء وانتهاء مخصصين
مشخصين لا معنيين من المعينات كخرجت من البصرة الى الكوفة لاشتراك الجميع في كون دلالتها
على مثل تلك المعاني مشروطة بذكر متعلقها لاستحالة حصول نحو ما ذكرنا من المعاني بدون ما ينضم اليها
في التركيب واما الاسم والفعل فغير مشروط بحسب الوضع في دلالتهما على معناهما الافرادي ذكر
متعلقهما ولهذا اتضح معنى ضرب وفرس من غير انضمامه الى شيء بخلاف الحرف فانه لا يدل على
شيء اصلا الا اذا ضم الى متعلقه ولا يقال فعلى هذا يكون الحروف دون المتعلق من المهملات فلا يندرج
تحت حد الكلمة لانها لفظ وضع لمعنى مفرد وبالاتفاق هو كلمة لانا نقول كونه وضع لمعنى اعم من وضعه

لمعنى حال التركيب كالحروف من وضعه لمعنى دون التركيب كالاسم والفعل وما نفهم من الحروف من المعاني
عند تجردها عن القرائن فليس لكونها دالة من غير قرينة بل لكون تلك المعاني مفهومة منها عند
التركيب فنسبوا الى الذهن دونه ايضا ولا حاجة الى الاحتراز المذكور لان الفاعلية والمفعولية وامثالهما
ليست معاني الاسماء والافعال لان معنى الرجل هو الذكر من بني ادم ولا مدخل للفاعلية ولا غيرها
من المعاني العارضة له في التركيب في معناه اذ معناه وهو ما وضع اللفظ بازائه في جميع الاحوال
شيء واحد اللهم الا ان يفسر المعنى بما نفهم من اللفظ وفيه بعد فاذن يكفي ان يقال ان الحرف مشروط
بحسب الوضع في دلالته على معناه ذكر متعلقه على معنى ان الواضع نص على ان من والى مثلا اذا ضمت
الى اسم فافهموا ان مرادي هو الابتداء عن ذلك الاسم عند ذكر من والانتهاء اليه عند ذكر الى او قال
اذا اردتم التعبير عن الابتداء عن مكان خاص فاستعملوا لفظة من او علم استقراء كلامهم ذلك بخلاف
الابتداء والانتهاء وابتدا وانتهى غير مشروط فيها اي في دلالتها على معناها الافرادي ذكر اي ذكر
متعلقها وانما مثل من الاسما بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدا وانتهى ليعلم منه ان من والى واف
كانا للابتدا والانتهاء فلا يلزم ان يكونا اسمين بخلاف الابتداء والانتهاء لان معنى الابتداء والانتهاء
نفهم من لفظها من غير ضميمة ومن لفظ من والى مع ضميمة فلهذا يكون الابتداء والانتهاء اسمين ومن
والى حرفين على ما ذكرناه من نص الواضع واما نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا متعلقها
لامر فغير مشروط فيها ذلك لما علم ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف باسماء الاجناس
اقتضى ذكر المضاف اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك وكذلك
النواحي هذا دفع وهم من يتوهم ان نحو هذه الاسماء حروف في سبب وهمه انه لما علم ان ما هو مشروط
في دلالتها ذكر متعلقها لا يذكر الا مع المتعلق حسب انعكاسه كليا فحكم ان ما لا يذكر الا مع متعلق يكون مشروطا
في دلالتها ذكر متعلقها لكن هذه الاسماء لا تذكر الا مع متعلق فيكون مشروطا فيها ذلك فيكون حروفا وهذا الغلط
من باب ايهام العكس وتقرير دفعه ان يقال لا نسلم ان ما لم يذكر الا مع متعلق يكون مشروطا في دلالتها ذكره
وانما نحو هذه الاسماء فانما لم يذكر الا مع متعلق لما علم ان العرب وضعت لفظة ذو بازاء الصاحب
كوضعهم الاسد بازاء الحيوان المفترس من غير فرق بينهما في الاستقلال وعدمه الا انه اشترط
فيها انها لا تستعمل الا مضافة الى اسم جنس لان معناها لا يفهم الا عند الاضافة الى اسم الجنس
كما في الحروف من عدم دلالتها الا عند الانضمام الى القرينة بل لانها وضعت ليتوصل بها الى الوصف
باسماء الاجناس ولما وضعت لذلك اقتضى هذا ذكر المضاف اليه توفيرا لها بما تقتضيه بحسب
الوضع وقس عليه لفظة فوق وجميع اسماء الاضافة والتي لا تذكر الا مع متعلق وقوله لما علم بدل عن
قوله لامر وقوله غير مشروط فيها ذلك اي في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها وبقية الالفاظ
ظاهرة وان في المنهي بحو علي وعن والكاف في الاسمية بحث رده الى ذكر وان لم نقوهذا التقرير فيهما
اجرى الناس على ما علم من لغتهم فيهما قال الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا للمعية عند المحققين
لنا النقل عن الائمة انها كذلك ويوجد في بعض النسخ لذلك اقول المعتمد هو اهل الادب على ان الواو
للجمع المطلق لا للترتيب ولا للمعية والمعنى انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به
وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت فقط ونقل عن بعضهم انها للترتيب مطلقا ونقل عن
الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله
تعالى واركعوا واسجدوا واحتج على مذهب المحققين بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها
حجة ولقد نص سيبويه عليه في سبعة عشر موضعا من كتابه قال واستدل لو كان للترتيب لتناقض وادخلوا

عن

الباب سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان زيد وعمرو بعد بكر تكرارا وقبله تناقضا واجيب بانه
مجاز لما سنذكر اقول هذه حجج اربع من طرف الجمهور مع اجوبتها وتقرير الاول ان يقول لو كانت
الواو للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ومعناها حط عنا
اوزارنا مع ان عكسه في الاعراف وهو قوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا لاتحاد القصة
فيهما آمرا ومامورا او زمانا مع دلالة الاول على تقدم الدخول على القول والثاني على عكسه والتالي باطل
لكونه تعالى اصدق القائلين وتقرير الثانية ان يقول لو كانت كذلك لما صح تقاتل زيد وعمرو لعدم الترتيب
وهذا لا يصح تقاتل زيد ثم عمرو ولكنه صحيح بالاتفاق وتقرير الثالثة ان يقول لو كانت كذلك لكان قولنا
ضرب زيد وعمرو بعده تكرارا لدلالة الواو على كون عمرو بعد زيد في المعطوف والتكرار خلاف الاصل وتقرير
الرابعة ان يقول لو كانت كذلك لكان جاني زيد وعمرو قبله تناقضا لدلالة الواو على تاخر عمرو عن زيد
في المجي ودلالة قبله على نقيضه وحاصل ما ذكر في الجواب عن الجميع جواب واحد وهو ان يقال لا نسلم
لزوم ما ذكرتم من المحالات وانما يلزم ذلك لو لم تكن الواو مستعملة في هذه الصور للجمع المطلق تجوزا
لكنه مجاز بما سنذكر من الدلالة على كونه حقيقة في الترتيب المستلزم لكونه مجازا في الجمع المطلق
تفاديا من لزوم الاشتراك وهذا الجواب في عامة الشروح لان حاصل الحجج الاربع ان الواو لو كانت للترتيب
لكانت في هذه الصور له لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وبعد بيان الملازمة لا يخفى سقوط منعها
نعم يمكن ان يجاب عن الاولى بمنع اتحاد القصة في الاثنين فيما ذكر اللهم الا اذا شهد على صحته
نقل صحيح فيتبع وعن الثالث بمنع لزوم التكرار لاستماله لفظه بعده على فائدة هي منع حمل الواو على الجمع
المطلق تجوزا ولا انقال الحقيقة لا تحتاج الى القرينة لان الحقيقة المرجوحة قد يحتاج اليها
وعن الرابعة بمنع لزوم التناقض لانه انما كان يلزم لو لم تكن كلمة قبله قرينة لارادة جهة التجوز
في تلك الصورة واما الجواب عن الثانية ففيه نظر قال قالوا اركعوا واسجدوا قلنا الترتيب
مستفاد من غيره اقول هذا ما احتج به مثبتوا الترتيب من النقل وتقريره ان يقال ان الركوع مقدم
على السجود وانما استفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
فلو لم تكن الواو للترتيب لما استفيد منها هذا وتقرير الجواب ان يقول لا نسلم ان الترتيب مستفاد
منها لجواز ان يكون مستفادا من غيرها كقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي قال ان الصفا
والمروة قال ابدؤا بما بدأ الله به قلنا لو كان له لما احتيج الى ابدؤا اقول هذا ايضا مما تمسكوا
به من النقل وتقريره ان يقال لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضي الله عنهم
بم نبدا يا رسول الله قال ابدؤا بما بدا الله به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك وفيه
نظر لجواز ان يكون امره بما بدا الله به لاشتماله على فائدة كالتيمن والتبرك لا لان البدا بما بدا الله او لكونه
واجبا لان الواو للترتيب وتقرير الجواب لن يقول لو كان الواو للترتيب لما احتيج الى
ابدؤا لتضمن السوال وهو قولهم بم نبدا وانما ذكر الجواب لدلالته على السوال والملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون بعض الصحابة غير عالمين بكون الواو للترتيب او للتجوز مع كون الواو
مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وليس لهم ان يقول لو كان الواو للجمع المطلق
لما احتيج الى ابدؤا فيتعارضان ويبقى الاول مثبتا لما لانا نمنع الملازمة بناء على احتمال ان يكون
سوالهم النبي عليه السلام ليعلمهم ما هو الاولى بالتقديم عنده او ما هو واجب عليهم قال
ولما رد على قائل ومن عصاهما فقد غوى فقال قل ومن عصى الله ورسوله قلنا لترك افراد
اسمه بالتعظيم بدليل معصيتهما لا ترتيب فيها اقول هذا ايضا مما استدلوا به

بدل العرب

بدل السقوط

وفيه تكلم لانه لو قيل
انه لما احتيج الى
ابدؤا للازم
لا للواو خصوصا

من الدلائل وهو ان رجلا قام بين يدي رسول الله عليه السلام فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو
للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين والجواب ان يقول لا نسلم ان رده عليه وتغييره كلامه انما
كان لافادة الواو الترتيب لجواز ان يكون لترك ذكر اسم الله تعالى بالتعظيم ومما يدل على انه كان للترك
لا لدلالة الواو على الترتيب هو ان معصيتهما لا ترتيب فيها اذ لا امكان لاحدهما عن الاخرى حتى
يتصور الترتيب الزماني الذي الكلام فيه فيهما **قال** قالوا اذا قال وفي بعض النسخ اذا قيل
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا واجيب بالمنع
وهو الصحيح **اقول** هذا احتجاج بمسئلة من الحكم وتقريره ان يقال اذا قال الزوج لغير
مدخوله انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة لانها تبين بالاول ولا طلاق بعد البينونة
ولو كانت للجمع المطلق لوقعت الثلاث كما في انت طالق ثلاثا ويدل عليه ان في الصورة الاولى يجوز
للزوج تجديد نكاحها من غير تحليل وفي الثانية لا يجوز له ذلك بدونه وجوابه المنع وهو ان
نقول لا نسلم ان في الصورة الاولى تقع واحدة بل تقع الثلث عند من يقول الواو للجمع المطلق
وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى وقد نقل عن
الشافعي ما يدل عليه في القديم وان سلم ذلك فالفرق انه اذا قيل انت طالق ثلاثا يتعين الثلاث
لتفسير العدد المقصود والكلام يعتبر باخره بخلاف الاخرى فانه غير ظاهر لانه لا يعبر
عن العدد بتكرير الاسم معطوفا فاوجب جعله استئنافا **قال** وقول مالك والاظهر انها مثل
ثم انما قاله في المدخول بها يعني يقع الثلث ولا ينوّى في التاكيد على البناء المجهول مع تثقيل العين
وفي بعض النسخ لا ينوي في التاكيد على البناء المعروف مع تخفيفها **اقول** هذا جواب دخل
مقدر وهو ان يقال حكمك بصحة المنع اعني بوقوع الثلث في الصورة الاولى ينافي ما اختاره مالك
لانه قال والاظهر ان الواو مثل ثم ولا خلاف في ان في صورة ثم تقع واحدة وكذا مع الواو فاجاب بانه
انما حكم بالمثلية بينهما في المدخول بها لا في غيرها وتقع بالواو فيها الثلث كما تقع بثم لكن بشرط ان
لا يعتبر نيته في التاكيد او لا ينوي التاكيد ولذلك قال تقع الثلث والحال انه لا ينوي في التاكيد اي
لا تجعل النية نيته في صورة التاكيد والمعنى لا يقبل قوله في انه نوى التاكيد اذ لو قبل لما وقع الثلث
هذا على الرواية الاولى واما على الرواية الثانية فيكون المعنى انه تقع الثلاث والحال انه لا ينوي التاكيد
اذ لو نوى التاكيد لما وقع الثلاث وهذا اولى لان عدم قبول نيته التاكيد حينئذ اجماعا على خلاف
نيته التاكيد فانها جائزة اجماعا **قال** ابتداء الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبعية
لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده ووقوعه كالقرء والجون **اقول** هذا هو
الفصل الثالث من النوع الثاني من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في ابتداء الوضع يعني
مبدأ اللغات وتقدم قبل الخوض فيه مقدمة هي ان من العلوم ضرورة ان دلالة اللفظ على
مسمى دون مسمى مع استواء نسبته اليهما ممتنع فلزوم الاختصاص باحدهما ضرورة والاختصاص
لكونه امرا ممكنا يستدعي في تحققه مؤثرا مخصصا وذلك المخصص بحكم التقسيم اما الذات
او غيرها وغيرها اما الله تعالى وتقدس او غيره ثم ان في السلف من يحكى عنه اختيار الاول كارباب
علم التكسير وبعض المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبعية بينهما
ومنهم من اختار الثاني ومنهم من اختار الثالث واطبق المتاخرون على فساد الراي الاول واستدل
المصنف على فساده بانا قاطعون بجواز وضع اللفظ للشيء ونقيضه او ضده وبوقوعه كالقرء
الموضوع للطهر والحيض والجون الموضوع للاسود والابيض ولو كان المناسبة طبعية بينهما

لزم ان يناسب الاسم الواحد بطبعه لشيء ونقيضه او ضده وفي استحالته نظر وكذا في استلزامه ثبوت
المعنى ونفيه حتى قلت هو حق على ما قال بعضهم ولعمري ان وجوه فساده اظهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى ما دام محمولا على الظاهر لا لما قيل من انه لو كانت دلالة اللفظ على المسمى لذاته لكان دلالته
على الالفاظ واللغات لتعلم ان ما بالذات لا يزول بالغير لكان يمتنع نقله الى المجاز وكذا الى جعله علما
فانه ممنوع اللهم اذا خصص وقيل لو كانت كذلك لامتنع نقل اللفظ لمعنى اخر بحيث لا ينتقل الذهن
عند سماعه الى المعنى الاول كما في المجاز المنقول والاعلام فانه يتبع بل لانه لو كانت كذلك لما اختلف
باختلاف الاعصار والامم ولاهتدى اليها كل عاقل اذ كان يجب امتناع ان لا يدلنا على معاني العربية كلماتها
ويجوز امتناع ان لا تدلنا على الالفاظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول ولكن الذي يدرج وردني حلدي
منه ان ما ذهبوا اليه رمز وهو منبه على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف ان للحروف في انفسها
خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك يستدعيه في حق
المحيط بها علما ان لا تستوي نسبتها واذا اخذ في تعيين شيء منها لمعنى ان لا يهمل التناسب بينهما قضاء
لحق الحكمة مثل ما نرى في الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف
الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين ومنه ما يحكى في النوادر ان بعض متحذلقي اهل الاشتقاق
كان يقول عند وفاة بعض اقاربه قصمت ظهري وان سبقه فصم ظهري لكنه بالقاف اوضح واولى
لانه اشق والكي ومثل ما نرى في الثلم بالميم الذي هو حرف رخو للخلل في الجدار والثلب بالباء الذي
هو شديد للخلل في العرض وفي الزفير بالفاء لصوت الحمار والزئير بالهمزة الذي هو شديد لصوت
الاسد وما شاكل ذلك وان للمركبات كالفعلان والفعلى بتحريك العين فيهما مثل النزوان
والحيدى وفعل مثل شرف وغير ذلك خواص ايضا فيلزم فيهما ما يلزم في الحروف وفي ذلك نوع تاثير
لا نفس الكلمة في اختصاصها بالمعاني وهذا النوع من المناسبة يجوز ان يكون مرجحة لارادة
الواضع في تخصيصه بعض الالفاظ ببعض المعاني دون البعض ومع ذلك لا يلزم من مناسبة
الشيء الواحد للشيء وضده او نقيضه بهذا الاعتبار محال هذا والحق بعد اما التوقيف والالهام
قولا بان المخصص هو ارادته تعالى وتقدس فقط او الوضع والاصطلاح قولا باسناد التخصيص
الى ارادة العقلاء فقط والمرجح بالاخرة فيهما شيء واحد وهو الوضع وقد تقدم معناه وقيل
هو عبارة عن تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسها وقولهم بنفسها احتراز عن المجاز اذ تعيين بازاء ما اريد
بقرينة فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا عند الاكثر لكن الواضع هو الله تعالى او غيره فتكلم عليه في
المسئلة التي اشتمل عليها هذا الفصل **قال** قالوا تساوى فلم تخصص قلنا تخصص بارادة الواضع
المختار **اقول** هذه حجة على صحة الراي الاول مع جوابها اما تقرير الحجة فان يقال لو لم يكن بين اللفظ
والمعنى مناسبة طبعية بل تساوت نسبة الاسم الى مسماه وغيره ونسبة المسمى الى الاسم وغيره
لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره وعند ذلك لو اختص لزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال وللقائل ان يقول انه لو تساوى لما اختص لكن لم قلت ان المرجح هو المناسبة الطبعية
اذ يجوز ان يكون غيرها وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه واما تقرير الجواب فان
نقول لا نسلم انه لو تساوت النسبة لما اختص بل اختص بارادة الواضع المختار اذ التخصيص من الله تعالى
يكون كتخصيصه احداث العالم بوقت معين مع تساوي نسبته الى جميع الاوقات ومن الناس كتخصيصهم
الاعلام مع تساوي النسبة وفي هذا الجواب نظر يستدعي زيادة بسط لاستلزامه جواز الترجيح
من غير مرجح وفيه كلام طويل فلهذا تركنا الكلام عليه الى الكتب الكلامية ولا يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح بناء على ان المرجح هو خطور ذلك اللفظ وحده بالبال عند ارادة الواضع الوضع لانه

وان نسي فيما لا يخطر غيره فلا تمشي فيما خطر هو وغيره وهو ظاهر مسئلة قال الاسنوي
علمها الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري التسمية وضعها البشر واحدا او جماعة
وحصل التعريف بالاشارة والقرائن كالاطفال الاستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل
وقال القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول الاشعري اقول هذه هي المسئلة الموعودة وهي في ان
ان الواضع هو الله تعالى او غيره وقد اختلف الاصوليون فيه فذهب الاشعري وابن فورك واهل
الظاهر وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم به يكون بالتوقيف الالهي ولهذا
سمي هذا المذهب توقيفا والتوقيف اما ان يكون على طريق الوحي وهو تفهيم الله عبدا او عبادا
كون الالفاظ موضوعة على سبيل خلق الاصوات والحروف بان يخلق الله الاصوات والحروف
ويسمعها لواحد او جماعة استماع قاصد للدلالة على المعاني اما بان يخلق في كل شيء استماع اسمه
او في بعض الاشياء وللباقي او على منوال العلم الضروري وذلك بان يخلق الله تعالى فيه او فيهم
علما ضروريا بان هذه الالفاظ وضعت لهذه المعاني وذهبت الهشمية ومن اصحاب ابي
هاشم وجماعة من المتكلمين ايضا الى ان الواضع هو الناس واحدا او جماعة لانبعاث داعية
او دواعيهم الى وضع تلك الالفاظ بازاء المعاني للاخبار عن الغائب وغيره من الفوائد على امر
في ابتداء مبادي اللغة ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة في القرائن والتكرار مرة بعد اخرى كما يحصل
تعريف الاطفال باشارات الوالدين وقرائن الاحوال ولقائل ان يمنع كون تعريف الاطفال باشارات
الوالدين لجواز ان يكون بخلق العلم الضروري فيهم والاشارات شرطه لئلا يقع بعدم حصوله
عند عدم الاشارات ولما كانت اللغات على هذا التقدير من اصطلاحات ارباب اللغات سمي
هذا المذهب مذهب الاصطلاح وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الذي
لم يدعو الانسان غيره الى المواضعة توقيف وغير ذلك القدر يجوز حصوله لكل واحد من
الطريقين وقيل ان بعضهم ذهب الى عكسه الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصرة ووجه
الحصر ان كل اللغات اما ان يكون توقيفا اولا والثاني اما ان يكون الكل اصطلاحيا اولا
والثاني قسمان لحدهما ما ذهب اليه الاستاذ والثاني ما نسب الى البعض وانه لم يعقولا هو ولا صاحبه
وقال القاضي وغيره من المحققين الجميع ممكن بمعنى ان كل واحد من هذه المذاهب لو فرض لم يلزم
عنه محال لذاته واما وقوع البعض دون الاخر فليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة يمتنع
معها المصير الى التعيين والجواز ثم قال ان كان المطلوب في هذه المسئلة نفس الوقوع لبعض هذه المذاهب
فالحق ما قاله القاضي اذ لا نقيس شيئا منها وان كان المطلوب الظن وهو الحق فالحق ما صار اليه الاسنوي
لظهور نصوصه ولهذا قال ثم الظاهر قول الاشعري قال وعلم ادم اقول من المشهور
ان الاشعري تمسك به على ان الله تعالى هو الواضع وقرانه بالخطاب ووجه التمسك على ما قيل ان
قوله عز من قائل وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الاية يدل على ان الله تعالى علمه الاسماء بالخطاب لان التعليم هو
التفهيم بالخطاب حقيقة والاصل في الاطلاق الحقيقة قيل وتدل ايضا على ان الملائكة لا يعلمون
شيئا الا بتعليم الله اياهم وفيه دلالة على ان الاسماء توقيفية ايضا واذا كانت الاسماء توقيفية
كانت الافعال والحروف كذلك لعدم القائل بالفصل ولان التكلم بها وحدها متعذر فلا بد
مع تعلمها من تعلم الافعال والحروف ولانها انما سميت اسماء لكونها علامات على معانيها والافعال
والحروف كذلك فيكون اسماء وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعليم هو التفهيم بالخطاب سلمناه لكن من
من الجائز ان يكون المراد بالاسماء جميع الاسماء الموجودة في زمان ادم وهو لا يفيد المطلوب

لان الكلام في جميع اللغات المتداولة بيننا التي لا يتقرر وضعها سلمنا ان كل الاسماء مطلقا كانت
معلومة لادم بالتوقيف الالهي لكن من المحتمل انه او من تعلم منه نسيها ولم يتوقف عليها
من بعده او بعد ما ثم اصطلح الاخرون على هذه اللغة اذ الكلام فيها سلمناه لكن لا نسلم عدم
القائل بالفصل لان من يقول يكون البعض توقيفا دون بعض يجوز ان يقول ذلك البعض هو الاسم
او بعضه دون غيره اذا القدر الذي يدعو الانسان غيره الى التواضع على ما ذهب اليه الاستاذ
يجوز ان يكون الاسم وحده يظهر بالتامل واما على مذهب مقابله فظاهر سلمناه لكن لا نسلم انه لا بد مع
تعليمها تعليم الافعال والحروف لجواز ان يكون من اصطلاح ادم وبه يندفع النقض وسلمناه
لكن لا نسلم من تسميته الاسم به لكونه علامة وكون الفعل والحرف كذلك ان يكونا اسمين لانه قياس في
اللغة ودعوى كون الاسم في اللغة عبارة عما كان علامة على شيء غير مسموعة من السلف وممنوعة
على ما شهدت به كتب اللغة ثم لا دلالة في قول الملائكة على ان هذه الاسماء توقيفية لما ذكرنا وزيادة وهي انه
لا يلزم من كون اللغات التي تعلمها الملائكة توقيفية ان يكون هذه اللغات كذلك لجواز التغاير
وكون الاصل عدم التغاير معارض بكون الاصل عدم التوافق ايضا ويمكن ان يجاب عن جواز
كون المراد بالاسماء الاسماء الموجودة في زمانه لا مطلق الاسماء بان الاصل في الالفاظ العامة الحمل
على جميع مدلولاتها ولا نقال مدلول الاسماء هو جميع اسماء الموجودة في زمانه لا هي وما سيوجد
فيعود محذور عدم افادة المطلوب لان المحذور انما كان يعود لو لم يكن جميع الاسماء موجودة
في زمانه وهو غير مسلم بل البارئ تعالى علمه بكل ما يمكن به التخاطب من الاسماء ويجب الحمل عليه عملا
لعموم اللفظ وعن جواز النسيان بان الاصل عدمه وبقاء ما كان على ما كان ثم ادعاؤه يحتاج الى
دليل وعن القدح بعدم القائل بالفصل بانه وان جاز ذلك عقلا لكنه لم يقل به احد وحينئذ
ان صح النقل ان التعليم هو التفهيم بالخطاب يتمسك به على ما تمسكوا والا يحذف عنه قيد الخطاب
فانه لا يضر الاشعري وانما كان يضره لو كان التوقيف عنده منحصرا في التفهيم بالخطاب وليس كذلك
على ما صدر المسئلة به قال فكونه الهمة او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر اقول هذا
منع وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان المراد من التعليم هو التفهيم بالخطاب او التفهيم مطلقا على
ما مر لجواز ان يكون المراد منه الالهام وبعث داعيته على الوضع على ما قال تعالى وعلمناه صنعة
لبوس لكم اي الهمناه سلمناه لكنه يدل على ان علم ادم بها كان توقيفا ولا يلزم منه ان يكون اصلها
بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على ادم والبارئ تعالى علمه ما سبق وهو ما اصطلح
عليه غيره والجواب عنهما حرف واحد وهو كونهما على خلاف الظاهر اما الاول فلانه يصح ان
يقال لمن اخترع امرا من نفسه ما علمه احد لو كان التعليم حقيقة فيه لما صح نفيه لما مر والاصل
في الاطلاق الحقيقة فاذن المراد من التعليم هو التفهيم لا الالهام بالوضع ولا يلزم من التاويل
فيما ذكره من التعليم في جوح داود عليه السلام التاويل فيما نحن فيه لما يلزم من كثرة التاويل
اذ الاصل عدمه واما الثاني فلان الاصل عدم اصطلاح سابق ثم ادعاؤه يحتاج الى دليل واعلم
ان هذا الجواب وما تقدم قبل على المسند وهو غير مرضي عند المناظرين والاولى ان يتمسك به
على هذا الوجه وهو ان يقال قوله وعلم ادم الاسماء كلها يدل على ان هذه الاسماء المتداولة فيما بيننا
بحق التي لا يشعر واضعها وضعها الله تعالى بازاء المسميات وفهمها ادم بالخطاب او مطلقا
لان الاصول الاربعة اعني الدال على الاصل في الاطلاق الحقيقة وفي الالفاظ العامة الحمل
على جميع مسمياتها وفي الاصطلاح السابق على ادم عدمه وكذا في نسيان ادم ونسيان
من تعلم منه يدل على ما ادعينا وعلى هذا اسقط عنه المنوع المذكورة جميعا وقس على هذا ان الحق

هنا كلام على المسند **قال** قالوا الحقائق بدليل ثم عرضهم قلنا انبئوني باسماء هؤلاء لان التعليم
لها والضمير للمسميات **اقول** هذا منع اخر وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان المراد من قوله
عز من قائل وعلم ادم الاسماء الالفاظ لجواز ان يكون المراد المسميات وهي الحقائق والصفات
من صلاحيته المخلوقات للمصالح اذ ما يكشف عن شيء هو اسمه لان الاسم مشتق من السمو او
السمة وتخصيصه باللفظ لعرف طار ومما يؤكد ذلك قوله تعالى ثم عرضهم اذ لا يصح رجوع هذا
الضمير الى الاسماء الا مجازا او هو خلاف الاصل ولقائل ان يقول كما ان رجوع الضمير الى الاسماء
مجاز كذلك حمل الاسماء على المسميات مجاز وقوله كل ما يكشف عن شيء هو اسمه حقيقة ممنوع قوله
من لان الاسم مشتق من السمة او السمو قلنا اما اشتقاقه من السمو فلا يناسب الكشف الا بوجه بعيد لا يعتبر
الاشتقاق فيه واما من السمة وان ناسب ذلك لكنه ليس مشتقا منها ويدل عليه وجوه احدها انه يجمع
على اسماء ولو كان من الوسم لقيل اوسام والثاني انه يصغر على سمي ولو كان منه لقيل وسيم والثالث
انما يقولون لمن يساويهم في الاسم سميّ ولو كان منه لقيل وسيم والرابع انهم يقولون في الفعل
منه سميت ولو كان منه لقيل وسمت والخامس انهم يقولون في المصدر التسمية ولو كان منه لقيل
التوسمة والسادس ان محذوف الفاء لا يعوض منه همزة وصل وانما يعوض
عن محذوف اللام كابن واخت على ما عرف من استقراء لغتهم فيهما والسابع ان محذوف اللام
اكثر واقيس من محذوف الفاء اما الاكثر فبالاستقراء واما الاقيس فلكون اللام محل التغيير
دون الفاء والتغيير محله انسب منه بغيره والحمل على الاكثر الاقيس اولى الحاقا للفرد بالاعم
الاغلب ولا نقائل مجازيا وهو حمل الاسماء على المسميات ارجح من مجازكم وهو رجوع الضمير
الى الاسماء لكونه اكثر لانا نقول انما ذهبنا اليه ارجح لكونه مجازا واحدا وما ذهبتم اليه يستلزم
مجازين الاول ما ذكرتم والثاني رجوع ضمير العقلاء الى غيرهم اذ ليس كل المسميات عقلاء فيكون
الاطلاق عليها لاستعمالها على العقلاء مجازا وتوجيه الجواب ان يقال قوله عز من قائل انبئوني
باسماء هؤلاء بين ان التعليم كان للاسماء والضمير للمسميات المضمرة للقرينة الدالة عليها وهي الاسماء
وكانه قال وعلم ادم اسماء المسميات ثم عرضهم وذلك لانه في معرض الامتنان على ادم بانه علمه ما لم يعلم
وانما يتم هذا لو سأل الملائكة عما علمه ادم اما لو سألهم عن شيء اخر فلا يلزم لجواز ان يكونوا عالمين
بما علمه ادم ولقائل ان يقول سلمنا ان المراد لا يحصل الا بما ذكرتم ولكن يجوز ان يكون المراد
بالاسماء الموضوعة الحقائق ويمكن الجواب عنه بلزوم مجازين والحق عليك ان ما ذكرنا على المسند
ولا كعب التفصي عنه بما ذكرنا ويمكن ان يقرر كلا منهم على وجه يكون معارضه في المقدمة
بان يقال ما ذكرتم وان دل على ان الاسماء الالفاظ فعندنا ما يدل على انها الحقائق ولا يكون الجواب على
المسند حينئذ **قال** واستدل بقوله واختلاف السنتكم والمراد اللغات باتفاق قلنا الاقدار
والتوقيف في كونه اية سواء **اقول** توجيهه ان يقال قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم يدل على كون اللغات توقيفية اذ المراد من اختلاف الالسنة ليس
نفس اختلاف الالسنة الجارحة المخصوصة لانه في غير الانبياء ابلغ بل اختلاف اللغات لكونه
ابلغ في مقصود الاية فلهذا اجمعوا على الحمل على اللغات وتقريره انه من اياته توقيف لعلمه
المختلفة اي تعليمها لان الاضافة اليه تعالى للعطف على خلقه مما يشعر بان اختلاف الالسنة
بلا واسطة ابلغ في مقصود الاية من جعل اللغة بواسطة وتوجيه الجواب ان يقال التوقيف
والاقدار في كون كل منهما اية من ايات الله سواء وعند ذلك فليس الحمل على تعليم اللغات
المختلفة بعد تعذر الحمل على الاقدار على اللغات المختلفة ولا نقائل بذلك الحمل على الاقدار

اولى لكونه ادل على بدائع صنعه تعالى من التعليم كما في الشاهد لانه وان كان كذلك لكنه لا يستلزم زيادة
الاضمار كان الحمل على التعليم اولى اذ التقدير من اياته الاقدار على وضع لغاتكم المختلفة اذا
المعنى لا يصح بدونه فتعارضان وبقي المساواة على ما كانت **قال** البهشمية وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان ادم هو الذي علمها اندفع
الدور واما جواز ان يكون التوقيف بخلق اصوات في بعض الاجسام بخلق الاصوات او بعلم ضروري
بخلاف المعتاد **اقول** هذه حجة من اصحاب الاصطلاح وتوجيهها ان يقول لو كانت اللغات
توقيفية لزم الدور وهو فاسد وهو تقدم الشيء على نفسه وفساد التالي يدل على فساد المقدم
اما الملازمة فلمسبوقية اللغات على تقدير كونها توقيفية بالبعثة المسبوقة باللغات لدلالة
قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على ما سبق اللغات على البعثة فيلزم تقدم كل
واحد من اللغة والبعثة على نفسها وهو المراد من الدور لان التوقيف اللغات على تقدير كونها
توقيفية على البعثة المتوقفة على اللغات التوقيفية لدلالة قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه على سبق اللغات على البعثة اذ لا يلزم من سبق اللغات على البعثة توقف البعثة عليها
ولا يمنع دلالته لان علي السبق بناء على ان اللسان قومه مجاز لجواز عصر ما الا ان الاصل عدمه واما
فساد التالي فمعنى عن البيان وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم الدور وقوله لدلالة الاية
على مسبوقية البعثة باللغات قلنا لا نسلم لانها انما تدل على مسبوقيتها على تقدير ان يكون
للرسول قوم واما اذا لم يكن له قوم كادم عليه السلام فلا يكون بعثته مسبوقة بلسان قومه
واندفع الدور والله انا نقول اذا كان ادم هو الذي علمها يعني علم الله تعالى الاسماء اياه اندفع الدور
ولا يمنع كون ادم رسولا حقيقة لاستحالة تحقق الرسالة دون المرسل اليه الا مجازا وهو خلاف الاصل لعدم
توقف الرسول على المرسل اليه لما في النبي عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وان صح الاطلاق
الحقيقة لانه مجاز قطعا للقرينة العقلية بل لما سيلوح في مسالة الحسن والقبح ولا يمنع لزوم الدور
بمنع مسبوقية اللغات على تقدير كونها توقيفية بالبعثة بناء على جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات
او بعلم ضروري كما تقدم لكونه بعيدا جدا لانه على خلاف المعتاد اذ المعتاد في التوقيف هو التفهيم
بالخطاب فكانه قال واما جواز كون التوقيف باحد الوجهين المذكورين وان امكن دفع لزوم الدور به
كما دفع بهما بعضهم لكن لكونه على خلاف المعتاد ما دفعته بهما **قال** الاستاذ ان لم يكن المحتاج
اليه توقيفا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد والقرائن كالاطفال **اقول**
توجيهه ان يقال لو لم يكن المحتاج اليه وهو القدر الذي به يدعو الانسان وغيره الى التواضع
توقيفا لزم الدور وذلك لتوقفه على اصطلاح سابق لانه لا بد في الاصطلاح من تعريف الغير
ما في الضمير بطريق يدل الا بالاصطلاح وهو التوقيف الا لزم الدور لتوقف ذلك الاصطلاح
على اخر ويعود في الاخرة الحديث بعينه ليتنافى الاصطلاحات ومن هذا يعلم ان الالزام بلزوم
الدور اولى منه بلزوم التسلسل على ما هو المذكور في بعض الكتب وتقرير الجواب ان يقول لا نسلم
انحصار معرفة ما في الضمير في الاصطلاح او التوقيف حتى يلزم من انتفاء الاصطلاح ثبوت التوقيف
لجواز ان يعرف ما في الضمير بالترديد ومعناه قريب من التكرير وبالقرائن ايضا كما في تعريف
الوالدين ما في انفسهم للاطفال وعليه ما مرّ ثم هو معارض بمثله بان يقول لو لم يكن القدر المحتاج
اليه اصطلاحيا لزم الدور لتوقف التوقيف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على المعاني وذلك
لا يعرف الا بامر خارج عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفا فكما في الاول فاما ان يتسلسل
او يدور وهو باطل فلم يبق عن الاصطلاح والجواب قريب من الجواب اذ عين ذلك الجواب لا تاني

ههنا لاستحالة الاشاره الحسية منه تعالى وتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار المعرف في الاصطلاح في التوقيف
بالخطاب وبخلق الاصوات بل نمنع ما ذكرتم لجواز ان يكون بعلم ضروري او بالاشاره العقلية فانهما
لا يمتنعان في حق الملائكة لا عقلا ولا عادة **قال** طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك
كالارض والسما والحر والبرد وبالاحاد في غيره **اقول** هذا هو الفصل الرابع من النوع الثاني
من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في بيان طريق معرفتها اي معرفة الموضوعات اللغوية وهو
التواتر فيما لا يتشكك فيه كالامثلة المذكورة وهو المراد من قوله فيما لا يقبل التشكيك والاحاد
فيما يقبله ولعل الاكثر هو الاول **قال** الاحكام لا تحكم العقل بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى
ويطلق علينا المفعول في بعض الشي ويطلق علينا الفاعل بثلثة امور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته
ولما امر بالثنا عليه والذم وما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخيرين وقالت المعتزلة
والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها فالقدما من غير صفة وقوم بصفة في القبيح والجبائية
بوجوه واعتبارات **اقول** هذا هو النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في
المبادي الفقهية والاحكام الشرعية وقد قسم اربعة اقسام لاستدعا الحكم حاكما ومحكوما فيه ومحكوما
عليه الاصل الاول في الحاكم فنقول مذهب اصحابنا واهل الحق ان العقل لا يستقل وحده في الحكم على شي
من الافعال المتعلقة بحكم الله تعالى سوا كان ذلك الحكم تكليفيا او وضعيا على ما يجي بيانهما بانه حسن
او قبيح لذاته او بوجوه واعتبارات اي بانه موجب لترتب الثنا او الذم عاجلا والثواب او العقاب
اجلا ومذهب المعتزلة ومن يجري مجراهم انه قد يستقل في الحكم على البعض بذلك وانما نشا خلافهم
هذا من حيث ان اصحابنا ذهبوا الى ان الافعال ليست حسنة وقبيحة لذواتها بالمعنى المذكور
واذا كان كذلك فلا يحكم العقل كما ذكرنا لانتفا حكمه على هذا وان اطلاق الحسن والقبح عليها
هو باعتبارات ثلثة اضافية غير حقيقية احدها اطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبح على
ما خالفه وثانيها اطلاق الحسن على ما امر الشارع بالثنا على فاعله ويدخل فيه افعال الله تعالى والواجبات
والمندوبات دون المباحات والقبح على ما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام دون المكروه
والمباح وثالثها اطلاق الحسن على ما لا حرج في فعله وهو اعم من الثاني لدخول المباح فيه والقبح
على مقابله وليس الحسن والقبح لشي من هذه الاعتبارات ذاتيا لاختلاف الاول باختلاف الاغراض
والثاني باختلاف ورود امر الشارع ونهيه في الافعال والثالث باختلاف الاحوال ولو كان ذاتيا
لما اختلف ولا يخفى ان فعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الثاني والثالث بعد ورود الشرع وقبله
بالاعتبار الثالث فقط ولم يحسن بالاعتبار الاول لاستحالة الغرض عن افعاله وان فعل العقلا حسن
وقبيح بالاعتبار الاول والثالث قبل الشرع وبالاعتبارات الثلثة بعده والمعتزلة والكرامية ومن
يحذو حذوهم كالخوارج وغيرهم ذهبوا الى ان الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية كالتنفس
مثلا حسنة وقبيحة بالمعنى المذكور لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار ومنه ذهبوا الى ما ذهبوا او نظرا كقبح الكذب النافع وحسن الصدق
الضار او بالسمع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال ثم اختلفوا فيما بينهم
فقال قدما المعتزلة انها حسنة وقبيحة من غير صفة موجبة لحسنها وقبحها وقال قوم انها كذلك
بسبب اتصافها بصفة موجبة لحسنها وقبحها وقال قوم القبيح هو المتصف بصفة توجب قبحه دون
الحسن وفي هذا التخصيص نظر وما ظفرت بعلته في شي من الكتب ويشبه ان يكون السبب ما ذهب اليه
المعتزلة من تساوي الذوات في امتياز البعض عن البعض بصفة فان على هذا التقدير لو حكم بان الفعل
القبيح انما قبح لذاته لزم كون افعاله تعالى قبيحة لتساوي الافعال في الذوات بخلاف ما لو حكم بان قبحه بصفة

وقال الجبائية ومن تابعه اي ابو علي الجبائي انها حسنة وقبيحة بوجوه واعتبارات موجبة لحسنها وقبحها
كالقتل مثلا فانه قبيح باعتبار كونه الما واقعا عن سبب سابق كالقتل في القصاص او عن غرض لاحق
كالقتل في الغزو والفاظ الكتاب ظاهرة الا ان ضمير يطلق على تقدير بنا المعروف يرجع الى العقل وعلى
تقدير بنا المجهول يرجع الى الحسن والقبح وعلى هذا لو قال لموافقة الغرض ومخالفته كان اولى لانه
في بيان الحسن والقبح لا الحسن والقبح ويمكن ان يجاب عنه بان اللام في قوله لموافقة الغرض ليست بمعنى
على ليلزم ما ذكرتم بل هي للتعليل فكانه قال ويطلق الحسن على الشي لكونه موافقا للغرض ولو لم يتعرض
للبراهمة لكان اولى لان هذا خلاف بين المسلمين فلا وجه لذكر غيرهم معهم وان ذهبوا الى ما ذهب
اليه احد الفريقين والا لوجب ان يذكر الثنوية والتناسخية والصابئة لانهم كانوا كالبراهمة فيما ذكر
قال لنا لو كان ذاتيا لما اختلف وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي وفي القتل والضرب وغيرهما **اقول**
لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج على ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس وصفا ذاتيا
والدليل عليه ان الحسن والقبح لو كان ذاتيا لما اختلف اي لما صار الحسن قبيحا وبالعكس والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا تتبدل بالنسبة
والاضافة الى الاحوال لان ما بالذات لا يزول بالغير واما بطلان التالي فلانه يختلف لان الكذب
الذي هو قبيح عندكم عقلا وقد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا وذلك اذا استفيد به عصمة
دم نبي عن ظالم يقصد قتله وكذلك وجب القتل في القصاص والضرب في الحدود وغيرها وان قيل
لا نسلم حسن الكذب في تلك الصورة لكونه غير متعين لخلاص النبي لاحتمال الحد ويمكن فيه التعريض وهو
صرف الكلام عن ظاهره بطريق لا يتنبه السامع له كما اذا سئلت هل دخل الرسول الدار قلت لا ونعني
رسولا اخر ويجوز كذلك لان قوله عليه السلام ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب يدل عليه لكون اللام فيه
للاستغراق سلمنا امكان الالجا الى حيث لا يمكن التعريض بل يتعين الكذب ولكن لا نسلم انه حسن بل
هو قبيح لكونه حراما بالاجماع ولقوله تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب او نقول بل الحسن
لازمه وهو تخليص النبي عليه السلام لا هو والكذب غير ملزوم وغايته انه لم يأثم به مع قبحه ولا يحرم
لمنع الشرع المانع عليه وان سلمنا حسنه ثم ولكن لم لا يجوز تخلف القبح عن الكذب في ان يقتضيا
له لمانع لجواز تخلف الاثر عن المقتضي لمانع قلنا الجواب عن الاول انه ان امكن الالجا الى حيث
لا يكون التعريض كافيا سقط كلامكم وان لم يمكن لم يمكن الحكم على شي من الاخبار بكونه كذبا قبيحا
اذ لا كلام حسنا الا ويمكن ان يضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صدقا ولا القطع بان احدا
كلام الله تعالى على ظاهره الا اذا علم انه ليس مصلحة تقتضي صرفه عن ظاهره ولا طريق الى العلم بعدمها
البتة غايته انه لا يعلم لكن عدم العلم لا يدل على العدم ولا يقال الاصل اطلاق الكلام لافادة ظاهره
خالفناه عند الحاجة الى المعارض فيبقى فيما عداه على الاصل لانا نقول هذا الطريق يفيد الظن
لا القطع لاحتمال انه وان لم يوجد هنا المانع فقد وجد مانع اخر ثم الحديث من اخبار الاحاد
فلا يقوم الحجة به ونشهد بالصحة فلا نسلم ان اللام في الكذب للعموم وان سلمناه لكن تخصيصه
بدليل العقل وعن الثاني خاصة انا لا نقول بحرمة الكذب في جميع الصور كيف ونعتقد بانه واجب
في هذه الصورة والاية لا تدل على ان الكذاب [illegible] من كثر الكذب عنه ومن الجائز ان يكون اصل الكذب
او الكذب في بعض الصور مباحا وان كان الاكثار منه حراما ولان الكذب انما يجوز لمصلحة ارجح
من مفسدته وذلك لا يسمى اسرافا ان الوعيد ورد في المسرف الكذاب وعنه وعن الثالث ان هذا
الكذب دفع به الظالم عن ظلمه والدفع بما مفسدته اقل من ظلم الظالم كقتل النبي عليه السلام في
مثالنا واجب بالاجماع فالكذب المؤدي اليه لكونه اقل مفسدة واجب بل حسن وعن الرابع

ان تخلف الاثر عن المؤثر العقل محال لا ما قيل من انه لو جاز ذلك لكان عدم المانع جزءا منه لان التخلف
لا بد وان يكون لمانع فعدمه يكون جزءا للمؤثر التام والتالي باطل لانسداد باب ثبوت الصانع
حينئذ لان الانسداد انما يلزم لو جاز كون العدم علة فاعلية لا شرطا بل لانه لو جاز ذلك لما لزم من
انتفاء كل المانع القطع بحصول القبح لاحتمال مانع اخر وحينئذ لا يمكن القطع بقبح شيء من الكذب اللهم
الا اذا قيل الادلة على وجود معارض اخر ولم نعلم ذلك بالضرورة فوجب نفيه ولا يخفى عليك ما فيه
من الضعف وقس لشامل ما ذكرنا في الادلة الباقية قال وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان
في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه اقول توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح وصفا ذاتيا
بالمعنى المتنازع فيه لزم اجتماع النقيضين وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة
فلان من قال لاكذبن غدا اما ان يكذب عند مجيء الغد اولا فان كذب يلزم قبحه لكونه كذبا وحسنه
ايضا لاستلزامه صدق الخبر الاول الذي حسن وما يلزمه حسن فهو حسن وان
صدق يلزم حسنه لكونه صدقا وقبحه ايضا لاستلزامه كذب الخبر الاول الذي قبيح وما لزمه قبيح
فهو قبيح وللقائل ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا وملزوم الحسن حسنا وان سلم ذلك فلا نسلم
ان الملزوم يكون حسنا وقبيحا لذاته بل بالاعتبار ولا استحالة في اجتماع الحسن والقبح في شيء
بجهتين اللهم اذا قيل من قال ان الحسن والقبح ذاتي قال ان كل حسن وقبيح فهو حسن وقبيح
لذاته وحينئذ سقط هذا المنع ولا يقال لا مدخل للمقدم في الاستلزام لانه لو لم يكن ذاتيا ايضا
لزم ما ذكرنا لانا نمنع حينئذ كون كل صدق حسنا وكل كذب قبيحا فلا يلزم الاجتماع قال
واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زائد على مفهومه والا لزم من
تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو سلب والا استلزم حصوله محلا موجودا
واذا لم يكن ذاتيا وقد وصف الفعل فيلزم قيامه به واعترض باجرائه في الممكن وبان الاستدلال بصورة
النفي على الوجود دور لانه قد يكون ثبوتيا وفي بعض النسخ ثبوتيا او منفيا فلا يفيد ذلك اقول
توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح وصفا ذاتيا للشيء لا لمعناه لزم قيام العرض بالعرض والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان حسن الفعل وقبحه زائد على مفهومه والا لزم من
تعقل حقيقة الفعل تعقل الحسن والقبح وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعل ويتوقف
في العلم بحسنه وقبحه على النظر كالصدق الضار وقبح الكذب النافع وهما صفتان وجوديتان
والا لما ثبتا بقوله ويلزم وجوده لان نقيضهما وهو لا حسن ولا قبح سلب اي عدمي فالصفة الثبوتية
يجب ان يكون موجودا لكنه صادق على المعدوم فيكون المعدوم موجودا هذا خلف او نقول لو لم
يكن عدميا لكان عدميا لانه صفة للمعدوم فلو كان وجوديا لزم اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية
وهو باطل فيلزم منه ان يكون عدميا في نفس الامر بالترديد في المقدم والتالي والتقرير
الاول اولى لتوجه منع التقدير على هذا التقرير واذا كان احد النقيضين عدميا وجب
ان يكون الاخر ثبوتيا فلزم ان يكون الحسن لما ذكرنا من وجوب كون احد النقيضين
وجوديا وحينئذ لا يكون وصفا ثبوتيا للذات لان السلب ليس من الصفات الثبوتية
للذات والحسن والقبح عندهم كذلك وظهر من هذا انه لا يحتاج الى اثبات كون الحسن
ثبوتيا لانه مذهب الخصم واذا كان مفهومه زائدا على مفهوم الفعل وهو وجودي
وقد وصف الفعل به فيلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان العرض الذي
هو محل العرض لا بد وان يكون قائما بالجوهر او بما هو في اخر الامر قائم بالجوهر قطعا
للتسلسل الممتنع وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعا له فيه وقيام
احد

وقيام احد العرضين بالاخر لا معنى له سوى انه حيث العرض الذي قيل انه قائم به وحيث ذلك العرض
هو حيث الجوهر فهما حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام احدهما بالاخر وان كان قيام احدهما
بالجوهر مشروطا بقيام العرض الاخر به وتوجيه الاعتراض وهو مشتمل على نقيضين اجمالي
وتفصيلي ان يقدم عليه قبل الخوض فيه مقدمة في الوجود والعدم والالفاظ المشتقة منهما كالموجود والمعدوم
والوجودي والعدمي فنقول المشهور ان الموجود والعدم غني عن التعريف وقد استدل عليه بمثل ما استدل
به على ان العلم ضروري وقد نبهت عليه وعلى فساده وقد يعرف الوجود بانه الكون في الاعيان والعدم بانه
اللاكون فيها فالموجود على هذا هو الكائن في الاعيان والمعدوم هو اللاكائن فيها واما الوجودي
والعدمي فهما منسوبان الى الوجود والعدم فقد قيل انهما يرادفان الموجود والمعدوم وذهب
طائفة الى ما يناسبها انهما مصطلحين على ان المفهوم ان استقل بقوامه كالجوهر فان كان له وجود فهو
الموجود وان لم يكن له وجود فهو المعدوم وان لم يستقل بقوامه كالعرض فان كان له وجود فهو
الامر الوجودي وان لم يكن وجود فهو العدمي ويعرف الوجودي بانه المفهوم الذي لا يستقل بقوامه
ويكون له وجود في الجملة تبعا لوجود غيره على معنى انه لا يكون موجودا ما لم يكن لما يكون قوامه
به وجود كالسواد والبياض والمحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة والعدمي بمقابلته وهو
المفهوم الغير المستقل بقوامه الذي لا يكون له وجود اصلا تبعا لوجود غيره كالامتناع والاستحالة
وشبههما وقد يقع الاشتباه في كون بعض الاشيا وجوديا او عدميا كالامكان والنسب والاضافات
فذهب الحكماء الى انها وجودية والمتكلمون الى انها عدمية لسنا الان في ترجيح احد المذهبين
على الاخر اذ لا حاجة لنا اليه واذا عرفت ما قلنا فاعلم ان اللا امتناع مفهوم كلي له افراد منها ما قيامه
بالممكن المعدوم ومنها ما قيامه بالممكن الموجود اذ اللا امتناع له قد يكون موجودا وقد يكون معدوما
فالمفرد الذي قيامه بالمعدوم يكون عدميا ولا يقال هو وجودي بناء على ان له وجودا في الجملة لان ذلك
الفرد لا وجود له اصلا تبعا لوجود غيره فيكون عدميا والفرد الذي قيامه بالموجود يلزم ان يكون
وجوديا عند من يقول ان الامكان وجودي لكن بشرط ان يكون الامكان نفس اللا امتناع وان كان لازمه
على ما صرح به في كتب القوم فلا يلزم ان يكون وجوديا بل يحتمل ذلك واذا تحققت ذلك علمت انه قد
يكون امرا منقسما الى وجودي وعدمي كاللا امتناع وقد يكون وجوديا فقط كاللا عدم وعلمت ايضا
انه لا يلزم من صدق الكلي كاللا امتناع مثلا على المعدوم كونه عدميا اذ اللازم من صدقه على المعدوم
ان لا يكون له وجود حيث صدق عليه ولا يلزم منه ان لا يكون له وجود اصلا تبعا لوجود غيره حتى
يكون عدميا اذ قد يكون له وجود حيث صدق على الموجود فيكون وجوديا فقولهم لو كان
وجوديا لزم كون المعدوم موجودا او هو باطل ممنوع لان الوجودي ما له وجود في الجملة
تبعا لوجود غيره لا انه يكون له وجود في كل ما قوامه واتصافه به فلا يلزم كون المعدوم المتصف به
موجودا وبه يعلم ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية لا يجب ان يكون موجودا وعند هذا تمكنت
من حل شبه كثيرة مبنية على ان اللا كذا عدمي لاتصاف المعدوم به ثم نقول في بيان الاجمالي والمراد منه
ما استدل به على بطلان الدليل لاستلزامه الفساد دون التعرض لشيء اخر لو صح ما ذكرتم من الدليل
لزم امتناع اتصاف الفعل الممكن وغيره من الاعراض بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا
ومذكورا ونحوها من الصفات العرضية بعين ما ذكرتم لان الامكان زائد على مفهوم الممكن وهو ثبوتي
لكون اللا امكان عدميا الى اخره لكن صحة الاتصاف بها اجماعا فصحة الدليل منتفية قطعا
واجيب عنه بان عدم صحة المقدمة القائلة بان الامكان ثبوتي بما يدل على انه عدمي وللسائل
ان يعارضه بطريق ما ذكره اولا سلما او يعارض كون الحسن ثبوتيا ثم هذا الجواب لا يليق ممن يقول
ان الامكان ونحوه ثبوتي

لانه مخالف لمذهبه ولعل المراد احد القائلين بالحسن والقبح الشرعي لم يذهب الى الامكان شوتي فيليق بالكلام نقول
في بيان التفصيلي ومهو ما تعين فيه المقدمة الممنوعة اما مع محاذاة ما في المتن فان نقول لا نسلم ان الحسن ثبوتي
قوله لان اللاحسن سلب قلنا نقيض السلب انما يكون وجودا اذا كان سلبا وجود لانه سقدير ان يكون السلب
ثبوتيا او منقسما الى وجود وعدم على ما عرف الاشارة اليه في المقدمة لا يفيد واذا كان كذلك فلو استدل
على ان المسلوب وجودي بان السلب سلب وجودي لزم الدور فيه بعسف لا يخفى على الفطن واما على النظم الطبع
فان نقول لا نسلم ان الحسن ثبوتي قوله لان اللاحسن عدمي قلنا لا نسلم قوله لصدقه على المعدوم قلنا
ان اردت الصدق بمعنى السلب فهو مسلم لكن لا يقتضي صدقه على المعدوم اتصاف المعدوم بالصفة
الوجودية ولا صيرورة المعدوم موجودا لانه لا يقتضي وجود الموضوع وان اردت به الصدق بمعنى
العدول فهو ممنوع لاقتضائه المعدول وجود الموضوع سلمناه لكن لا يلزم منه كونه عدميا لما مر
في المقدمة سلمنا كونه عدميا لكن لا نسلم كون الحسن وجوديا قوله لان احد النقيضين لا بد وان
يكون وجوديا ممنوع لجواز ان لا يكون شيء من النقيضين موجودا في الخارج كاللا امتناع واللا امتناع
في الممكن المعدوم فانهما متناقضان مع انه لا يحصل شيء منهما في الخارج في تلك الصورة على ما مر
في المقدمة بل النقيضان استحال صدقهما معا وكذبهما معا على ذات واحدة ان كانا مفردين فهي
نحو الامران كانا قضيتين سلمناه لكن لا نسلم بطلان التالي اما اولا فلان العرض قد لا يكون
قائما بمحل جوهري كنعوت الله تعالى حقيقية كانت او اضافية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان قيام العرض
بالجوهر عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن ان يختص بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر ناعتا
وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلوما وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا وعلى هذا
التفسير يكون السرعة والبطوء قائمين بالحركة مع انهما عرضان وهذا المنع انما يتجه على مذهب معمر
من المتكلمين في الدليل بعد تسليم ما فيه معارض بمثله لانا نقول لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم قيام العرض
بالعرض لان حسن الفعل زائد على مفهومه الى اخر الدليل ولو جعل هذا الدليل حجة الزامية لا برهانية
سقط عنه النقصان والمعارضة ونقريرها ان يقال لو كان الحسن من الصفات الثبوتية على ما هو مذهبكم
وهو زائد على مفهوم الفعل فقد وصف الفعل به لزم ما ذكرنا اما سقوط الاجمالي فلانا نمنع كون
تلك الامور وجودية واما التفصيلي فلان تلك المنوع انما وردت على اثبات كون الحسن ثبوتيا
وههنا لم يحتج اليه واما المعارضة فلانا نمنع كون الحسن على تقدير كونه شرعيا وجوديا لان
الحسن والقبح على هذا التقدير من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان قال
واستدل بفعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح
وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وهو ضعيف فانا نفرق بين الضرورية
والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل الباري وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والتحقيق انه يترجح
بالاختيار اقول توجيهه ان يقال افعال العباد غير مختارة لهم وما يكون كذلك لا يكون حسنا
ولا قبيحا لذاته اجماعا اما الصغرى فلان فعل العبد ان كان لازما له بحيث لا يسعه تركه فواضح
ان يكون اضطراريا اي غير اختياري لان الاضطراري هو ما لا قدرة له عليه وان كان جائزا
اي غير لازم بحيث يسعه تركه بل بحيث يسعه تركه فان افتقر وجوده على عدمه الى مرجح
عاد التقسيم لان الفعل مع ذلك المرجح ان كان لازما كان ايضا اضطراريا وان كان جائزا فان
افتقر وجوده الى مرجح عاد التقسيم ايضا واما ان يتسلسل او يلزم الاضطرار وان لم يفتقر وجود
الفعل الى مرجح مع كونه جائزا كان اتفاقيا لوجوده عنه تارة وعدمه اخرى من غير قصد من
جهته لانا ما نعني بالاتفاقي الا ما يكون كذلك واذا كان كذلك كان غير مختار فيه ايضا واما الكبرى

فاجماعية كما قال وتوجيه الاعتراض الاول ان نقول ما ذكرت من الدليل تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب
وانما قلنا ذلك لانا نفرق بين الافعال الاضطرارية الصادرة لا عن دوية واختيار كحركة المرتعش والنباض
نفوله الضرورية وبين الافعال الاختيارية بالضرورة ونذكر افعالنا اختيارية ضرورة فالتشكيك فيها يكون
تشكيكا في الضروريات وهو جواب جدلي ويمكن ان يقرر بوجه وهو ان يقال ان اردت بالاضطراري
في قولك فعل العبد ان كان لازما فواضح ان يكون اضطراريا كحركة المرتعش الصادرة لا عن ارادة فهو ممنوع
لان دليلكم لا يدل عليه مع انا ندرك بالضرورة ان افعالنا ليست كذلك وان اردت به ان يكون واجب الصدور
وان كان مع ارادة فمسلم ولكن لا نسلم انه لا يتصف عقلا بالاتفاق وانما الاتفاق على ما يكون اضطراريا بالمعنى
الاول وعلى هذا التقدير يكون نقضا تفصيليا ويمكن ان يقرر بانك وهو لان البداهة على ان البعض
ليس اضطراريا مع استلزام دليلكم كون الكل كذلك وهو قريب من الاول وتوجيه الثاني وهو اجمالي
ان يقال لو صح ما ذكرت من الدليل لزم ان يكون الباري مضطرا في فعله غير مختار فيه لجريان عين ما ذكرتم
من التقسيم فيه وتوجيه الثالث وهو اجمالي ايضا ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدلائل لزم امتناع وصف
شيء من الافعال بالحسن والقبح الشرعيين والجواب عنهما يكون مشتركا والتحقيق في هذه المسئلة ان فعل العبد
جائز صدوره ولا صدوره ويترجح وجوده بالاختيار قوله الفعل مع المرجح ان كان لازما كان اضطراريا
غير مقدور عليه ممنوع لان وجوب الشيء بشرط الغير لا ينافي القدرة عليه والا لزم نفي قدرة الله تعالى لوجوب
صدور المعلولات عنه بشرط ارادته الجازمة فان قلت لا يلزم من منافاة الوجوب بشرط الغير لقدرة
العبد منافاته لقدرة الباري لقيام الفرق وهو ان مرجح فاعليته تعالى يحصل باختياره وللعبد
باختيار الله تعالى قلت هذا الفرق انما يتجه لو كان رد للملازمة قياس الغائب على الشاهد والا فلا وجه
له ومع ذلك نقول الكلام في فاعليته تعالى لذلك المرجح كما في الاول فلزم التسلسل في افعاله تعالى والاعتراف
بالمنع المذكور لان شرط فاعليته لذلك المرجح ان كان من جهته لزم التسلسل وان كان من جهة غيره لزم نفي
قدرته تعالى لاعترافه بمنافاة الوجوب بشرط الغير للقدرة اذا لم يكن الشرط من جهة القادر وعلى
ان هذه الادلة المذكورة والصدق لا تنهض على الجبائية اما الاول فلانهم يجوزون تخلف القبح
والحسن عن الكذب والصدق واما الثاني فلكون الحسن والقبح عندهم من الامور العدمية واما
الثالث فلانهم لا يقولون بذم القبح ومدح الحسن لذاته بل باعتبارات ووجوه ولم يعقد الاجماع
على ان غير المختار لا يوصف بالحسن والقبح بهذا المعنى ولما كان كذلك كان ذكر ادلة تكرد ليلا عليهم وذكر
دليلا يبطل مذهب المخالفين اجمع وخص بهم بقوله وعلى الجبائية ليتعلم ان تقدم لا يدل على فساد
مذهبهم لا لان هذا لا يدل على مذهب غيرهم قال وعلى الجبائية لو حسن الفعل او قبح لغير
الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زائد اقول توجيهه ان يقال لو حسن
الفعل او قبح لغير الطلب اعني لغير امر الشارع ونهيه سواء كان لذات المأمور به والمنهي عنه
كما هو مذهب القدماء او لصفته كما هو مذهب البعض او لوجوه واعتبارات كما هو مذهب
الجبائية لم يكن تعلق الطلب اي امر الشارع ونهيه بالمأمور به والمنهي عنه لنفس الطلب
واللازم باطل وكذا الملزوم اما الملازمة فلتوقف تعلق الطلب بهما على هذا التقدير على امر
زائد على نفس الطلب كذات الطلب وصفته او الوجوه والاعتبارات باتفاق من الخصوم واما
بطلان اللازم فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على نفسه لان
الطلب يستلزم مطلوبا عقلا واذا حصل الطلب تعلق بنفسه بالمطلوب ولقائل ان يقول ان
اردت بالطلب الاوامر والنواهي التي تحصل بالفعل فالملازمة ممنوعة لان الطلب الحاصل
لا يتوقف في تعلقه بالمطلوب على امر زائد على نفسه لاستلزامه المطلوب بنفسه وان لم ترد به

الى بالقوة فهي الثاني ممنوع لان الطلب الذي يحصل يتوقف في تعلقه بالمطلوب على امر زائد على نفس
الطلب حامل للطالب عليه وهو العلة الغائية للطلب ويمكن ان يقرر بوجه يختص بالجماعة والقائلين
بالصفة وذلك بان تخصص غير الطلب بالصفة والاعتبارات وتجعل ضمير نفسه ضمير الفعل المطلوب
لا الطلب كما في الوجه الاول ويقال لو حسن او قبح لغيره اي لو حسن او قبح لصفة او اعتبار لم يكن
تعلق الطلب بنفس الفعل المطلوب لتوقفه حينئذ على امر زائد على نفس الفعل وهو الصفة والاعتبارات
لكن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب والقائلان يعود فنقول ان
اردت بعدم تعلق الطلب بنفس المطلوب عدم كون النفس علة تامة للتعلق فالملازمة ممنوعة اذ له
مدخل في العلية وان اردت به عدم كونها علة تامة له فنفي الثاني ممنوع اذ النفس ليست علة تامة له وانت
تعلم من هذا جوابا اخر للوجه الاول ومن جواب جوابا اخر لهذا الوجه والجواب العام عن الوجهين
ان يقال استلزام الطلب المطلوب عقلا انما يدل على وجوب تعلقهما معا وهو كذلك لكونهما
اضافيين لا على توقف تعلق الطلب بالمطلوب الخارج على امر زائد على نفسهما الذي هو المدعى
هذا ما فهمته من هذه الحجة ولعل الله تعالى يوفق الناظر فيها ان يحملها على ما هو اليق مما فهمناه

قال وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن البارئ مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح
على خلاف المعقول فيلزم الاخر فلا اختيار

اقول توجيهه ان يقال لو حسن الفعل او قبح
لذاته او لصفته لم يكن البارئ مختارا في الحكم وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه
لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته لم يكن الافعال متساوية بالنسبة الى الله تعالى بل كان
بعضها راجحا في المصلحة او المفسدة وبعضها مرجوحا واذا كان كذلك ولم يجز له الحكم بالمرجوح
لكونه على خلاف المعقول وهو قبيح يمتنع صدوره منه تعالى فتعين عليه الحكم بالاخر وهو الراجح
والا كان تاركا للراجح وهو قبيح ايضا وحينئذ ينتفي الاختيار لامتناع حكمه ببعض الافعال ووجوب
حكمه بالبعض واما فساد التالي فبالاجماع ولقائل ان يقول هذا انما يتم لو كان ترك الراجح مطلقا
قبيحا اما لو لم يكن كذلك بل كان تركه مع الاتيان بالمرجوح قبيحا فلا ولو كان ترك الراجح مطلقا
قبيحا لكان البعض يقول لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول غير محتاج اليه اذ البرهان يتم
بان يقال لو كان الامر كما ذكرتم لكانت الافعال غير متساوية ووجب الحكم بالراجح فلا اختيار
واعلم ان هذا الدليل يمكن ايراده على الجماعة لان الافعال على مذهبهم ايضا غير متساوية بالنسبة
الى الله تعالى فيلزم ما ذكر وكان الواجب ان يقول بعد قوله او لصفة او لوجوه واعتبارات
او يقول لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب ليساوي مذهبه ايضا اللهم الا ان يقال الحكم بالمرجوح
الاعتباري غير ممتنع وبالراجح كذلك غير لازم فلا يكون حجة عليهم وعلى هذا كان المناسب للترتيب
ان يذكره قبل دليل الجماعة

قال ومن السمع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لاستلزام مذهبهم
خلافه

اقول توجيهه ان يقال لو كان حسن الافعال وقبحها اعني كونها متعلق الثواب والثناء
او الذم والعقاب لغير اوامر الشرع ونواهيه لوجب التعذيب بمباشرة بعض الافعال قبل
البعثة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلاستلزام الحسن والقبح على الوجه
الذي يقولون به كون بعض الافعال واجبا وبعضها حراما على ما سيجيء مشروحا في المسألة الثالثة
من هذا الاصل واستلزام الواجب والحرام الثواب والعقاب على مذهبهم لانهم يوجبون
على الله تعالى الثواب على الفعل الحسن والذم والعقاب على الفعل القبيح واما بطلان
التالي فلان الآية تدل على انتفاء تعذيب الله العباد بارتكاب ما يرتكبوه قبل البعثة الى غاية البعثة
فينتفي الذم اللازم في قول الله تعالى وهو محال والى هذا اشار بقوله لاستلزام مذهبهم

خلافه اي خلافا في نفي التعذيب قبل البعثة وهو وجوب التعذيب قبلها فان قيل ليس العذاب من لوازم
ترك الواجب وفعل المحرم لجواز العفو كما عندنا بناء على شفاعة او عفو وان لم يلزم من انتفائه قبل ورود
الشرع انتفاؤها فبطل الملازمة حينئذ قلنا وقوع العذاب وان لم يكن لازما لهما فعدم الامن من العذاب
لازم لهما وقد دلت الآية على نفيه قبل الشرع لانه آمن من العذاب قبل البعثة ويصير صورة الدليل
هكذا لو كان لما كان الامن حاصلا قبل البعثة لكنه حاصل

قال حسن الصدق النافع والايمان
وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما والجواب المنع
بما ذكر

اقول اعلم ان المعتزلة يستدلون على ما في مذهبهم مرة بالبديهة والاخرى بالاستدلال
وتارة بابطال كون الحسن والقبح شرعيين وهذا مما تمسكوا به بديهة العقل وتوجيهه ان يقال
حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار معلوم ضرورة لكل عاقل من غير نظر الى عرف او شرع
او غيرهما كالشرائع وخصوصهما ولو لم يكن ذاتيا لما كان كذلك واذا ثبت كون الحسن والقبح ذاتيا
لبعض الافعال وجب كونهما ذاتيين لجميعها اذ لا قائل بالثالث وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
ان ذلك معلوم من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما بل هو معلوم بما ذكر ولذلك لو قدر الانسان
نفسه وقد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير ان يتخلق باخلاق قوم ولا تأدب
بآداب الابوين ولا تربى بتربية الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه ان الكلام عظم من الجزء
وان الكذب قبيح بمعنى انه يستحق عليه لوما لم يسلم انه لا يتوقف في الاول ويتوقف في الثاني
ولو كان بديهيا لما كان كذلك ومن حكم بان الامرين سيان بالنسبة الى عقله خرج عن قضايا
العقول او عاند معاندة الفضول

قال ولو اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن
كل مقدر آثر العقل الصدق واجيب بانه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق
ولو سلم فلا يلزم في الغائب وهو بعض التشبيه فلا نسلم من الغائب القطع بانه لا قبيح من الله ممكنين

اقول هذا من قبل الاستدلال وتوجيهه ان يقال نحن
العبد من المعاصي ونهيه عنها نعلم بالضرورة ان الصدق والكذب اذا استويا في المقصود اعني في تحصيل غرض العاقل من كل
وجه حتى في اخفاء الحروف واعدادها الا في كون احدهما صدقا والاخر كذبا مع قطع النظر
عن كل مقدر من عرف او شرع او غيره حتى كان من كل العاقل خلق دفعة واحدة ولم يخالط اقواما
ولم يألف مذهبا ولم يكن معتقدا للثواب والعقاب آثر العقل الصدق قادحا من المستبعد عقلا
ان لا يؤثره في امثال هذه التقادير وليس ذلك الا لحسنه في نفسه وتوجيه الجواب على الوجه
الذي ذكره ان يقال لا نسلم ايثار الصدق قوله من المستبعد ان لا يؤثره في مثل هذا التقدير
قلنا استبعاد العقل منع الايثار على تقدير الاستواء من كل الوجوه اعني تسليم الايثار
على هذا التقدير لا يفيد شيئا لانه تقدير مستحيل غير واقع ولا يلزم من كونه حسنا على هذا
التقدير كونه حسنا في نفس الامر الذي هو المطلوب والاولى ان يقال لا نسلم ايثار الصدق
وان سلمنا ولكن لا نسلم ان ايثار الصدق ليس الا لحسنه في نفسه لجواز ان يكون للالف والعادة
وملك الطباع وغيره من الاقسام كالعرف والشرع والاحكام قوله التقدير قطع
النظر عن كل مقدر قلنا وفرض الخلو عن الشيء لا يستلزم الخلو عنه اعني عدم الشوب
في نفس الامر لانا وان فرضنا زوال الهيآت والاعتقادات الا انها لا تزول بمجرد هذا
الفرض بل تبقى بحالها سلمنا ان ايثار الصدق على هذا التقدير ليس الا لحسنه ولكن لا يلزم
من كونه حسنا لذاته على هذا التقدير ان يكون حسنا لذاته في نفس الامر لكون
التقدير غير واقع لاستحالته سلمنا كونه حسنا لذاته في نفس الامر لكون التقدير

في حق الشاهد ولكن لا نسلم كونه كذلك في حق الغائب الذي كلامنا فيه اذ الغرض هو الكلام في الحسن والقبح
بالاضافة الى احكام الله تعالى لا بالنظر بو قياسه على الشاهد وهو متعذر لا يعقل الاجماع على التفرقة
فقبح تمكين السيد لعبده من الفواحش مع العلم بهم والقدرة على منعهم دون تقبيح ذلك بالنسبة الى الله
تعالى وللمعتزلة ان يقولوا فعل العبد غير واقع بقدرة الله تعالى بل بقدرة العبد ولا تمكين من جهته
تعالى **قال** قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر وبعكس
لا ولا يجب حتى يثبت الشرع وبعكس والجواب ان وجوبه عندهم نظري فيقوله وفي بعض النسخ
فيقوله بعينه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فالوجوب بالشرع نظر او لم ينظر بذلك لم يثبت
اقول توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم افحام الرسل اعني عدم تمكنهم من
اثبات النبوة عند المعاند والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الرسول اذا ادعى
النبوة وانكرها المعاند فلو قال انظر في معجزتي حتى تبين لك صدق مقالتي قال لا انظر في معجزتك حتى
يجب النظر وبعكس اعني ويقول ولا يجب النظر حتى انظر في معجزتك لتوقف كل الواجبات على تقدير
كون الحسن والقبح شرعيا على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزة وهو دور صحيح او قال المعاند
لا يجب على النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع لما قلنا من توقف الواجبات اجمع على ثبوت الشرع
حينئذ اذ لا قائل بالفصل وبعكس اي ويقول ولا يثبت الشرع ما لم يجب على النظر لانه لا استماع
النظر في المعجزة ولا انظر فيها ما لم يجب النظر وهو ايضا دور صحيح مستلزم له واما بطلان التالي
فبالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال وجوب النظر عند المعتزلة نظري ايضا فيقول المعاند
بعينه اذا ادعاه الرسول في النظر في المعجزة بان يقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب على النظر
ولا يجب الا بنظري فلا انظر او فيقوله بضمير المتكلمين على ما في بعض النسخ بعينه وتقريره
ان يقول لو كان الحسن والقبح عقليا لزم الافحام المذكور لانه لو كان عقليا لكان وجوب
النظر ايضا عقليا اما لكونه ثابتا عندكم في نفس الامر واما بناء على لزوم القول
الثالث ولو كان وجوبه عقليا لقول المعاند لا انظر في معجزتك الى اخر ما قلنا فيلزم
الافحام والجواب يكون مشتركا قيل هذا الافحام اضعف من الاول لان من لا يأتي بالنظر
الا بعد معرفة وجوبه فقد يعرف وجوبه بالعقل قبل دعوى النبوة بخلاف معرفة وجوبه
بالشرع قبل الدعوى وفيه نظر لان الكلام مفروض حال المعاندة وهما سيان فيها
لا قبل البعثة حتى يثبت الفرق ولا نرجح معرفة وجوبه بالعقل بناء على جوازها حال المعاندة
ان فكر ويعلم حينئذ لجواز ان يعلم وجوبه الشرعي حينئذ بالالهام ونحوه ثم نقول لا نسلم توقف
النظر على وجوبه لجواز ان ينظر المعاند قبل وجوبه او العلم بوجوبه سلمناه لكن لا نسلم
توقف وجوب النظر على النظر اما ان اريد به انه لا يجب على المعاند النظر في نفس الامر
الا بعد النظر في المعجزة فلان وجوب النظر عليه في نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع
في نفس الامر وثبوته فيه لا يتوقف على نظر المعاند في المعجزة ولا على ثبوته عنده لانه متى
بعث الرسول واتاه بمعجزة يحصل بها امكان المعرفة او نظر العاقل فيها ثبت الشرع واستقر
نظر المعاند او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت واما ان اريد به انه لا يثبت
للمعاند وجوب النظر عليه الا بعد النظر في المعجزة فكذلك فان قيل لانه لا يثبت له وجوب
النظر عليه الا بعد ثبوت الشرع لتوقف الواجبات عليه ولا يثبت الشرع عنده الا بعد
النظر في المعجزة قلنا لا نسلم صدق الكبرى لجواز ان يعلم المعاند ثبوت الشرع وكون
المتحدي نبيا بالالهام ونحوه من غير نظر الى المعجزة ويمكن ان يمنع الصغرى بناء على

مثل هذا المستند ايضا ان قيل وجوب النظر المعلوم بالالهام وجوب شرعي ايضا **قال**
قالوا لو كان ذلك لجاز ظهور المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله تعالى قبل
السمع والتثليث وانواع الكفر من العالم واجيب بان الجواز والامتناع فلمدرك اخر والثاني
ملتزم ان اريد التحريم الشرعي **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح شرعيا لجاز
المعجزة من الكاذب اعني لما امتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب لانتفاء القبح الذاتي الموجب
لامتناع اظهارها على يده والتالي باطل لالتباس النبي بالمتنبي وما يتبعه من الفساد ولامتنع الحكم
من العقلاء بقبح نسبة الكذب على الله تعالى وبقبح التثليث وغيره من انواع الكفر من العالم قبل
ورود السمع لانتفاء القبح قبل البعثة لكونه شرعيا والتالي باطل لان العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا
من العالم قبل ورود السمع وتقرير جواب الاول ان يقال لا نسلم انه لو كان كذلك لما امتنع اظهار
المعجزة من الكاذب قوله لانتفاء القبح الذاتي الموجب لامتناعه قلنا انما يلزم من انتفائه جوازه
لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك اخر غير القبح الذاتي وهو ممنوع لجواز
ان يكون له مدرك اخر كالتباس النبي بالمتنبي وما يلزمه من الفساد وتقرير الجواب الثاني
ان يقال ان اريد بامتناع الحكم من العاقل بقبح ما ذكرنا من العالم امتناع حكمه بالتحريم الشرعي
اي بكون هذه الاشياء من العالم حراما شرعيا فالشرطية مسلمة وكذا ان اريد به التحريم
العقلي وان لم يتعرض المصنف له ولكن لا نسلم نفي التالي وان اريد به غير التحريم فالملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون الحكم بالقبح بمعنى المنافرة او لكونه صفة النقصان واعلم ان المشهور
في تقرير الملازمة الاولى هو ان الحسن لو كان شرعيا لحسن من الله كل شيء ولو حسن منه
كل شيء لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب منع الصغرى ان اريد بقولهم لحسن
~~من الله كل شيء ولو حسن منه كل شيء لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب والجواب~~
منع الصغرى ان اريد بقولهم لحسن من الله كل شيء لصدور كل شيء منه بحسن ومنع الكبرى ان
اريد به ان كل شيء يصدر عنه فهو حسن **قال** مسئلتان على التنزل في بعض النسخ
على التنزل الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا كان عبثا وهو قبيح
ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة
اذ لا مجال للعقل في ذلك **اقول** لما ابطل الحسن والقبح العقلي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم
عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع اذ هما مبنيان على ذلك غير ان علماء الاصول ليس عادته
تفرض الكلام في هاتين المسئلتين بعد تسليم الحسن والقبح العقليين على ما هو مذكور في الكتب الشرعية
المشهورة اظهارا لما تختص به كل واحد من الاشكال والمناقضة او اظهارا لسقوط كلام المعتزلة
في هاتين المسئلتين بعد تسليم الحسن والقبح العقليين على ما هو مذكور في الكتب المشهورة ولذلك قال مسئلتان
على التنزل اي على التنزل تواضعا او على التبرك على ما في بعض النسخ اقتداء للمشايخ واعلم ان الشكر عند
الخصوم ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله والشكر لله وامثالهما على ما يسبق الى الاوهام فان
العقل لا يوجب التلفظ بلفظ دون اخر ولا عن معرفة الله تعالى على ما ظن لان الشكر هو فرع المعرفة بل هو
عبارة عن صرف العبد الى جميع ما انعم الله تعالى به عليه من السمع والبصر وسائر الجوارح وكذا التمكين
والاقتدار على الكسب والمال الى ما خلق الله واعطاه لاجله كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع الى
تلقي الانذارات والذهن الى فهم معانيها والمال الى اسباب التقاعد العمر وعلى هذا القياس هذا
معنى الشكر حيث جاء في كتابه الكريم وهذا وصف الشاكرين بالقلة والمنعم المشكور هو الله تعالى والواجب
ما يذم تاركه ومحل الخلاف ان اصحابنا واهل السنة يذهبون الى عدم وجوب هذا الشكر ماخوذ

من الحسنا على وجوب متابعتهم بعد ثبوت نبوتهم ولا نقوم عليه برهان عقلي والمعتزلة يذهبون الى ان عليه برهانا عقليا حتى ان النبي عليه السلام لو نبهنا على هذه المسئلة وهدانا الى مقدماتها قبل الاعتراف بنبوته او نبهنا لها لحكم العقل بوجوبه بناء على البرهان العقلي وقد ورد في الشكر عبارات اخر منها قولهم ان الشكر هو الاشتغال بمراضي الله والاجتناب عن سواخطه ومنها انه اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ومنها ان الشكر هو ان لا يستعين العبد بنعم الله على المستقبحات وهذه العبارات قريب بعضها من بعض وداخلة فيما ذكرناه وقيل هو عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم لكونه منعما وهو اما ان يكون فعل القلب وهو ان يعتقد فيه كونه متصفا بصفة الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه متصفا به او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال دالة على كونه كذلك وهو قريب مما ذكرناه وقال بعض افاضل المتاخرين المراد من قولهم ان شكر المنعم غير واجب عقلا هو ان من لم يصل اليه دعوة الشرع لا يجب عليه شيء من التكاليف ولا يعاقب على ترك العبادات في هذا وان كان ظاهره مخالفا لما سبق من العبارات لكنه لا مخالفة في الحقيقة كما لا مخالفة يظهر بالنظر وتوجيه المختار ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا فلا بد من ان يكون وجوبه لفائدة لكن التالي باطل وكذا المقدم اما الشرطية فلانه لو وجب لا لفائدة كان عبثا وهو مستلزم لكونه قبيحا عقلا ولا يقال هذا لا يستقيم منكم مع انكاركم القبح العقلي لانا انما ذكرناه بطريق الزام الخصم لانه قائل به اولا لانا انما تكلمنا في هذه المسئلة بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح على ما هو المشهور والى دليل الملازمة اشار بقوله والا كان عبثا وهو قبيح واما بطلان التالي فلانه لا فائدة لها اما ان يعود الى الله تعالى او الى العبد لكن يمتنع عودها الى الله تعالى لتعاليه عنها وكذا الى العبد اما في الدنيا فلانه تعب بالنظر والفكر وصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقي الاوامر والنواهي ومنعه عن اللذات والشهوات واما في العقبى فلعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها ولا اخبار وفيه نظر لان المعتزلة لما قالوا بكون العقل مستقلا بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا باستقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف يسلمون عدم استقلاله ويسقط هذا المنع لو كان الكلام في هذه المسئلة دون تسليم قاعدة الحسن والقبح ولا يقال لا يلزم من عدم استقلال العقل بالفائدة الاخروية ان لا يجب الشكر لها لجواز ان يجب لها وان لم يعرفها العقل لانا نقول هذا غير صحيح لان حاصل المسئلة هو ان العقل لا يوجب شكر المنعم واذا كان كذلك فلا يجوز ان يوجبه لفائدة لا يستقل بمعرفتها اي لا يعرفها من غير الشارع وهو واضح عند الوضع ولا يقال ما ذكرتموه لازم عليكم في الايجاب الشرعي لانا نقول الفائدة الاخروية وان لم يستقل العقل بمعرفتها فالله تعالى عالم بها كيف وان ذلك انما يلزمنا لو اعتبرنا الحكمة في الايجاب الشرعي وليس كذلك بل يجب على ما عرف من اصلنا **قال** قولهم الفائدة الامن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك غيره او لانه كالاستهزاء لمن سكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر **اقول** توجيهه ان يقال لا نسلم انه لا فائدة للعبد في الدنيا بل له فائدة وهو الامن من احتمال العقاب على ترك الشكر على ما انعم الله به عليه من النعم اذ هو محتمل ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من اعظم الفوائد واجسم العوائد وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم خلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله على ما هو معلوم من اكثر العقلاء ولا يلزم من تسليم الخطور في البعض مطلوبهم لانهم يوجبون الشكر على كل منعم عليه وذلك لا يلزم الا بلزوم الخطور للكل ولو سلم ذلك فهو معارض باحتمال خطور العقاب على شكر الله تعالى اما لكونه تصرفا في ملك غيره

وهو نفسه لانقياده اياها ولعله خلقها للتنزه والتمتع او لانه كالاستهزاء لمن سكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر لان ما انعم الله به على العبد لعدم تناهي ملكه وسامي ملك غيره دون تلك اللقمة فيكون الشكر كالاستهزاء واحتمال العقاب اولى منه في الشاهد **قال** الثانية لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح وبالنهاية الوقف عن الحظر والاباحة واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسة **اقول** مذهب الاشاعرة واهل الحق انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل ورود الشرع لان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع لما سبق من بطلان الحسن والقبيح العقلي ولا شرع قبل وروده فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم يتكلموا في المسئلتين بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح والا فلا يسمى طريقا لا حكم قبل الشرع بما ذكرناه بل بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الدال على نفي الوجوب والحرمة قبل البعثة على ما سبق تقريره وبغيره من الادلة الدالة على نفي الثلثة الباقية واما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية كالتنفس مثلا الى ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح لا نظرا ولا ضرورة والى ما يقضي فيه باحدهما بالضرورة او النظر واختلفوا في القسم الاول فمنهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من توقف عن الامرين والى هذا اشار بقوله وبالنهاية الوقف على الحظر والاباحة والضمير راجع الى مقدر يدل على سياق الكلام لانه لما قال لا حكم فيما لا يقضي العقل فيه باحدهما يعني عندنا اشعر بوجود الحكم فيه عند غيرنا وهم المعتزلة فقال بالنهاية اي باكثر مذاهب القائلين بوجود الحكم فيه هو الوقف عن الحظر والاباحة وعلم منه ان احد الاخرين هو الحظر والاخر هو الاباحة والقسم الثاني الى الاحكام الخمسة لانقسامه الى ما حسنه العقل وسموه مباحا ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر واجبا ان ترجح فعله على تركه ويلحق الذم بتركه سواء كان مقصودا لنفسه كالايمان او لغيره كالنظر المفضي الى معرفة الله تعالى ومندوبا ان لم يلحق الذم بتركه والى ما قبحه وسموه حراما ان ترجح تركه على فعله ويلحق الذم بفعله ومكروها ان لم يلحق والى ما اشار بقوله واما غيرها يعني غير الافعال التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح فانقسم عندهم يعني عند المعتزلة لا عندنا الى الخمسة وعلم من هذا ومن القول الاول ان لا حكم عندنا في الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية مطلقا **قال** لانها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لكلف بالمحال **اقول** لما فرغ من بيان المذاهب في الحكم شرع الى ابطال مذهب القائلين بالاحكام الخمسة لفساد ما بني عليه وهو الحسن والقبح العقلي شرع في ابطال مذاهب الصائرين الى الحظر والاباحة والوقف لانها غير مبنية عليهما وبدا بابطال مذهب القائلين بالحظر وتوجيهه ان يقال لو كانت الافعال التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح محظورة لزم التكليف بالمحال والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو كانت محظورة وكان فيها ضدان يمتنع الانفكاك عنهما والعروض عن فعلهما لزم ما ذكرناه واما بطلان التالي فلكونه قبيحا عقلا ولقائل ان يقول لا نسلم وجود الضدين على الصفة المذكورة بين تلك الافعال فلا تكليف بالمحال اذن ثم لا حاجة الى الضدين بل لو كان فيها شيء ان يمتنع الانفكاك عنهما لعام المطلوب وانا لنا بالامكان الاجتماع بل كان الواجب تفسير الضدين بما ذكرنا اذ الضدان يجوز ارتفاعهما اللهم الا اذا اريد بالضدين ما يمتنع الخلو عنهما وسقط هذا الدخل وله ايضا ان يقول بهذا الوجه لا يلزم من انتفاء المجموع المركب من كونهما محظورة ومن ضدين كما ذكرنا انتفاء كونها محظورة لجواز ان يكون انتفاء المجموع بانتفاء الضدين لا يقال نحن نقول هكذا لو كانت محظورة لزم امكان التكليف بالمحال على تقدير فرض الضدين كما ذكرنا ممكن وهذا قال المصنف وفرضنا ضدين لانا نقول لا نسلم ان فرض الضدين كما ذكرنا بين تلك الافعال ممكن في نفس الامر غايته انه ممكن بحسب الذهن واذ ذاك فيجوز ان يكون مستحيلا بحسب الخارج ومستلزما للمحال وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان امكان التكليف بالمحال قبيح عقلا فان قيل نحن نقول هكذا التكليف بالمحال محال فامكانه يكون منتفيا وفيه حصول المقصود قلنا لا نسلم استحالة التكليف بالمحال اي لا استحالة في ان يقال للشخص الواحد

في زمان الواحد متحرك وساكن على انه ما فيه انه يقبح عقلا لكن كون احكامه قبيحا ممنوع او نقول بالوجه
الآخر وهو انه لا يلزم من انتفاء المجموع المركب من كونها محصورة ومن فرض امكان ضدين كما ذكرنا
انتفاء كونها محصورة لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء الآخر وهو امكان الضدين كما ذكرنا في
نفس الامر قال الاستاذ اذا ملك جواد بحر لا ينزف واحتبس مملوكه قطرة فكيف يدرك تحريمها عقلا
اقول هذا مثال اخترعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني على استقلال الحظر ولا حجة فيه فلا حاجة
اليه ولذلك قال الامام والحاجة ماسة الى هذا الفن من الاجمال مع وضوح البرهان مع ان الخصم لا نسلم كونه
مما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فان قيل انهم لا يقولون ان تحريمه يدرك بالعقل حتى يقال عليهم فكيف
يدرك تحريمها عقلا اذ لو قال بذلك لكان مما يقضي العقل فيه بحسن او قبح وخرج من محل النزاع قلنا
لا نسلم انهم لو قالوا بذلك لكان مما يقضي العقل فيه بقبح وانما يلزم ذلك لو كان الحكم بالتحريم ملزوم الحكم
بالقبح وليس كذلك على ما عرف من مذهبهم وفيه دقة وقوله لا ينزف من قولهم نزف البئر اذا ذهب ماؤها
قال لو انتصر في ملك الغير قلنا مبني على السمع وفي بعض النسخ مبني ولو سلم فمعارض بمن يلحقه ضررها
ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز اقول هذا دليل القائلين بالحظر وتوجيهه انه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه فلا يجوز من حيث العرف في كونه كما في الشاهد او من جهة العقل ايضا ولا يلزم كون العقل قاضيا فيه بقبح
والتقدير بخلافه لما مر من انه لا يلزم من حكم العقل بالتحريم حكمه بالقبح وتوجيه الجواب ان عدم جواز
التصرف في ملك الغير مبني على السمع ولا سمع وان سلمنا عدم ابتنائه على السمع ولكن انما لا يجوز التصرف
في ملك من يلحقه ضررها اما من لا يتضرر به فلا وان سلمنا عدم جواز التصرف في ملك الغير مطلقا سواء
تضرر به او لا لاحتمال استلزامه ضررا آجلا لكنه معارض بالضرر العاجل وهو الناجز اي الحاضر ولقائل
ان يمنع انحصار ابتنائه على السمع لان العقل ايضا قد يمنع من ذلك ولكن لا للقبح كما مر وان يمنع ايضا
كون ضرورة الضرر الناجز من صورة النزاع وهو ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح قال وان اراد
المبيح ان لا حرج فمسلم وان اراد خطاب الشارع فالغرض انه لا مجال للعقل فيه وفي بعض النسخ وهو الصحيح
وان اراد به خطاب الشرع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير فالغرض انه لا مجال للعقل فيه وفي
المنتهى كما في النسخ المشهورة ايضا اقول لما فرغ من ابطال مذهب الحظر اراد الشروع في
ابطال الاباحة فاستفسر اولا عن معناها بان قال ان اراد المبيح بالاباحة ان لا حرج بمعنى في الفعل
والترك فلا نزاع في هذا المعنى بل النزاع في اطلاق لفظ المباح بازائه وهذا كمنع اطلاق لفظ المباح
على افعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها وان اراد خطاب الشرع الوارد بان لا حرج في الفعل والترك
فلا خطاب قبل ورود الشرع وان اراد حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فالغرض انه لا مجال
للعقل فيه اذ الكلام فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فظهر من هذا الاستفسار بطلان مذهبه
على التقديرين الاخيرين وارتفاع النزاع من حيث المعنى على التقدير الاول وتوجيهه في النسخ
المشهورة بعيد فلهذا جنحنا عنه فان الوقت اعز من صرفه الى التعسف في توجيه امثاله والله
قد عرفت بجرمه انه لا يلزم من عدم مجال العقل فيه بحسن وقبح ان لا يحكم بالاباحة وغيرها من
الاحكام قال قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه
ليصبر فيثاب اقول هذا دليل القائلين بالاباحة وتوجيهه ان يقال ان الله تعالى خلق المنتفع
من المطعوم وغيرها وخلق المنتفع به ومنع العبد لا عطاء الثواب والاقدار على الانتفاع بها وتعريفهم
بالادلة العقلية انها نافعة غير مضرة والحكمة تقتضي الاباحة بدليل تقديم الطعام بين يدي انسان
على هذه الصورة وتوجيه الجواب انه معارض بانه ملك غيره والحكمة تقتضي عدم جواز التصرف فيه
ولا نسلم انما خلقه للانتفاع به لجواز ان يكون الخلق ليصبر عنه فيثاب عليه ولقائل ان يمنع كون هذه
هذه الصورة مما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح وكان المصنف انما قال والحكمة تقتضي الاباحة

والظاهر انه لا توجيه له

في نقل العقل يقتضيها ظنا منه بانه لو قال ذلك لزم كونه مما يقضي العقل فيه بحسن او قبح وقد عرفت
انه لا يلزم ذلك قال وان اراد الواقف انه وقف لتعارض الادلة ففاسد اقول لما فرغ من
ابطال المذهبين شرع في ابطال الثالث واستفسر على كل طريقته في الرد على المبيح فقال ان اراد الواقف
انه وقف عن الحكم لكون تلك الافعال محظورة او مباحة لتعارض الادلة المنقولة عن اصحاب الحظر
وارباب الاباحة ففاسد لبطلان تلك الادلة على ما سبق وكون المبني على الفاسد فاسدا وان اراد انه
وقف لتوقف الحكم في هذه الاشياء على ورود السمع فهو حق قال الحكم قيل خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد بالاقتضاء او التخيير فورد كون الشيء دليلا
وسببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضاء او التخيير وقيل ليس بحكم
وقيل الحكم خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به اي لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له اقول
هذا هو الاصل الثاني من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في حقيقة الحكم الشرعي
واقسامه وما يتعلق به ويشتمل على مقدمة في بيان حقيقته واقسامه ومسائل البيان ما يتعلق به من
الاحكام للواجب اربع وللحرام ثلاث وللمندوب كذلك وللمكروه واحدة وللمباح اربع اما حده
فقد قال بعض الاصوليين فيه انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فورد على طرده والله خلقكم
وما تعملون ومثله كونه خالق كل شيء اما انه خطاب فلان المراد منه هو الكلام المقصود به افهام
من هو متهيئ لفهمه فالكلام هو الجنس ويعرف منه ان الحركات والسكنات المفهمة لا تكون خطابا
وقولنا المقصود به الافهام احترازا عن الكلام الذي لم يقصد المتكلم به افهام الغير فانه لا يكون
خطابا وقولنا من هو متهيئ لفهمه احتراز عن الكلام الذي يقصد به افهام من لا يكون متهيئا لفهمه
كالنائم والمغشي عليه فانه ايضا لا يكون خطابا واما انه متعلق بافعال المكلفين فظاهر واما انه
ليس حكما شرعيا فبالاتفاق اذ المراد بحد ما تسميه المتشرعة حكما شرعيا لا كل امر شرعي وكونه
تعالى خالق العباد وما يعملون وكونه خالق كل شيء فانهما من باب الاعتقادات لا من باب الاحكام
ولا يقال هو غير منعكس ايضا لخروج الاحكام الثابتة بخطاب النبي عليه السلام عن الحد مع انها احكام
شرعية لانا نقول المراد من الله هو الشارع فلا يخرج حينئذ لدخول النبي عليه السلام فيه او نقول
انما يخرج لو لم يكن خطاب النبي عليه السلام خطاب الله تعالى وهو ممنوع اذ خطابه خطابه لانه ما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى او نقول خطاب النبي عليه السلام معرف للحكم الثابت بخطابه تعالى في الازل
انه حرام او واجب ونحوهما كما ان الاجماع والقياس معرفانه ايضا وهذا كما في كون الحكم الثابت
بهما شرعيا مع انه لم يتعلق به خطاب الله تعالى لانا نمنع عدم التعلق لان الحكم انما ثبت بالخطاب والاجماع
والقياس معرفانه ايضا ومن هذا يعرف ان الجواب الاخير اولى من الاول وليس لعمومه ولما ورد على
طرده ما ذكرنا فزيد في الحد بالاقتضاء او التخيير وقيل الحكم هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير ويدخل في الاقتضاء اقتضاء الوجود اما مع الجزم وهو الوجوب او بدونه
وهو الندب وفي اقتضاء العدم اما مع الجزم وهي الحرمة او بدونه وهو الكراهة واما التخيير فهو الاباحة
فيصح طرده ولكن اختل عكسه لخروج بعض الاحكام الشرعية عن الحد بزيادة التقييد ككون الشيء دليلا
وسببا وشرطا كالدلوك على وجوب الصلوة والبيع لصحة التصرفات والطهارة للصلوة فانها احكام
شرعية وليست متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وان كانت متعلقة بها ولذلك قال فورد نقضا
على عكسه بلفظ القائلين انه انما ورد بزيادة القيد فزيد او الوضع ليدخل فيه ما خرج عنه فاستقام الحد
طردا وعكسا ولم يزد بعضهم هذا القيد في الحد ولم يسلم خروج الاحكام التي هي من قبيل الوضع والاجتهاد
دون الحث والمنع لكون الشيء دليلا وصحيحا او باطلا وما نفوا امثالها عن الحد وقال بل الجميع

راجع الى الاقتضاء والتخيير فسببية الدلوك مثلا معناها وجوب الصلوة ومانعية النجاسة معناها حرمة
الصلوة وبطلان البيع عبارة عن حرمة الانتفاع وصحة البيع عن اباحة الانتفاع وقس عليه امثاله
ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يتمشى في صحة العبادة مع ان اباحة الانتفاع قد يتخلف عن صحة البيع
كالبيع بشرط الخيار فانه صحيح بالاجماع وان لم يتحقق اذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه بقدر
الفسخ قبل انقضاء المدة ولك ان تقول ايضا جعل العقد بصيغة مخصوصة سببا للاباحة حكم شرعي
وهو خارج عما ذكر من الاقتضاء والتخيير ولم يرد بعضهم ايضا هذا القيد ولم يسلم وورود هذه
الامور على عكسه لانها ليست احكاما شرعية بل هي امارات علامات للاحكام او لوازمها ولا يخفى عليك
ان منع الورود اولى من منع الخروج لان كون سببية الدلوك عبارة عن وجوب الصلوة في غاية
البعد وما ذكره المعتزلة على هذا الحد من انه يقتضي قدم الحكم لان خطابه كلامه وهو قديم عندكم
مع ان الحكم حادث لانه صفة فعل العبد كقولنا هذا وطي حلال وصفة الحادث لا يكون قديما ولانه يقال حل
هذا بعد ان لم يحل والتجدد يشعر بالحدوث ولانه يعلل بالامور الحادثة كقولنا حلت المرأة بالنكاح
والقديم لا يعلل بالحادث وانه غير جامع لخروج تعليق الضمان بفعل الصبي عنه لكونه غير مكلف مردود
اما الاول فلان الحكم ليس صفة لفعل العبد بل هو متعلق بفعله اذ معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا
فيه في الازل رفعت الحرج عن فاعله والقول قديم وتعلقه ومتعلقه حادثان والقول المتعلق
لا يصير صفة المتعلق والا لكانت الاقوال المتعلقة بالمعدومات صائرة صفات لها وهو محال واما الثاني
فلان الحدوث في التعلق والمتعلق لا في الحكم والمراد من قولنا حل بعد ان لم يكن انه تعلق الاحلال
به بعد ان لم يكن متعلقا به واما الثالث فلان المراد من التعليل التعريف واما الرابع فلان المراد
من تعليق الضمان بفعل الصبي تكليف الولي باداء من ماله وليس لقائل ان يقول جعل فعله سببا
لاخراج المال من ملكه حكم شرعي وهو خارج عما ذكر لدخوله في خطاب الوضع لان قوله او الوضع
عطف على قوله الله حتى كانه قال الحكم خطاب الله او خطاب الوضع وهو غير مختص بافعال المكلفين
هذا كله بعد تسليم ان قدم الخطاب يستلزم قدم الحكم وهو ممنوع لان الحكم هو الخطاب المقيد
بهذه القيود لا الخطاب وحده ولا يلزم من قدم الجزء قدم الكل واورد على جعل الشيء سببا
ونحوها انه كلام انشائي لا اخبار كقوله جعلت الدلوك سببا والوضوء شرطا والنجاسة مانعا ولو
كان كذلك لكان مسبوقا بالاخبار لكنه سابق عليه لان شرط صحة الاخبار عن الشيء كونه سابقا على
الاخبار واجيب عنه بان الصيغة وان كانت صيغة الاخبار لكنه انشاء فلا يتوقف على السبق كصيغ
العقود وان سلمنا توقفه على السبق فلا نسلم انه لم يسبق لجواز ان يجعله الشارع سببا ثم يخبر
عنه قال الآمدي في الاحكام والاقرب ان يقال في حد الشرعي انه خطاب الشارع بفائدة شرعية
فقولنا خطاب الشارع احترازا عن خطاب غيره والقيد الثاني احترازا عن خطابه بما لا يفيد فائدة
غير شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات وهو مطرد منعكس لا غبار عليه هذا لفظه
وقال المصنف في المنتهى وقيل خطاب الشارع بفائدة شرعية فورد ان فسر بمتعلق الحكم فدور والا
فلا دليل عليه والا ورد على طرده الاخبار بما لا يحصى عن المعيبات فزيد بختص به وتوجيهه ان يقال
ان اريد بالفائدة الشرعية متعلق الحكم الشرعي فسد الحد من وجهين احدهما استلزامه تعريف الشيء
بنفسه اذ يصير حاصل الحد ان الحكم الشرعي هو خطاب الشارع بمتعلق الحكم الشرعي وهو دور ممنوع وقيل
لا نسلم لزوم الدور لان المحدود هو حقيقة الحكم الشرعي والمذكور في حده وهو قولنا متعلق الحكم
الشرعي باعتبار ما واذا لم يكن الحكم الشرعي بمعنى واحد فلا دور وفيه نظر والاخر انه لا دليل على المراد
اذ لا دلالة للفائدة الشرعية على متعلق الحكم لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما وان كان غيره جاز ايضا

اذ دلالة الالتزام مهجورة في الحدود وان لم ترد بها ذلك بل يريد بها الفائدة التي لا تكون عقلية ولا حسية
على ما اشعر كلام مكة لم يطل طرد الحد باخبار الشارع عن المغيبات كقوله عز من قائل الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون الاية وامثالها فانها خطاب الشارع بفائدة غير
عقلية ولا محسوسة وبالاتفاق ليس حكما شرعيا ولما كان بطلان طرد الحد بالاخبار ازداد واذ بذلك
بصير الخطاب معها انشائيا حتى لا يصدق على الخبر فيطرد فزيد بختص به اي لا تفهم الا منه تلك
لا تفهم تلك الفائدة الا منه هو كل الخطاب في انما يصير الكلام مع انشائيا لانه لما كان شرط صحة الاخبار
عن الشيء كونه سابقا على الاخبار كان لكل خبر امر خارجي سابق عليه تحقيقا او تقديرا ولهذا احتمل
الصدق والكذب لانه ان طابق الامر الخارجي كان صدقا والا كان كذبا بخلاف الانشائي فانه
لا خارج له فيحكم بصدقه ان طابقه وبكذبه ان لم يطابقه ولما كان لكل امر خارجي دون الانشائي
حسبوا ان الانشائي لا يمكن ان يفهم من الخارج اذ لا خارج له فيفهم منه بخلاف الخبر فانه
يمكن ان يفهم مدلوله من الخارج وفيهما نظر وسياتي بيان ذلك بيان هذا في الخبر وفي دلالة المفهوم
وحاصل الحد على ما قررنا هو ان الحكم الشرعي هو خطاب انشائي من الشارع بفائدة غير عقلية
ولا حسية وهذا قال في المنتهى عقيب ما ذكرناه من كلامه وهذا يعني الحد بعد زيادة القيد
على ظهور حسنه يرد عليه منع المانع وهو ان يمنع العبد اقول وذلك لانه خطاب انشائي من الشارع
بفائدة غير عقلية ولا حسية وقال في المنتهى قبل هذا الكلام وبعد قوله فزيد بختص به اي
لا يحصل الا بالاطلاع عليه ولا دور لان حصول الشيء غير تصوره وهذا حكم كل انشاء اذ ليس
له خارجي ومراده ان لا يحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على ذلك الخطاب فكان قوله ولا دور
جواب لمن توهم لزوم الدور بعد زيادة القيد وتقريره ان يقال تصور الخطاب المذكور متوقف
على تصور الفائدة المختصة به ضرورة توقف تصور الكل على تصور الجزء وتصور الفائدة المختصة
به متوقف على تصوره لقولكم انها لا تحصل الا بالاطلاع عليه اي الا بتصوره وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم توقف تصور الفائدة المختصة بالخطاب على تصور الخطاب نعم حصولها يتوقف
على تصوره لكن حصول الشيء غير تصوره فلا دور وانت تعلم مما ذكرنا ان توقف حصولها
على الخطاب انه لو فسر قوله لا تفهم الا منه بانها لا تحصل الا منه بخلاف الخبر فان مدلوله يحصل
بدون الاطلاع على الخبر لاندفع النظر المذكور عنهما وانسقام بعض الانسقام لان مفهوم
صلوا مثلا قد يحصل من غيره ولو قيل الضمير في قوله يختص به ولا تفهم الا منه يرجع الى الشارع
لا الى الخطاب لاندفع عنه هذا واما قوله وهذا حكم كل انشاء اذ ليس له خارجي فقد تقدم معناه
قال وان كان طلب الفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان
لم ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلب الكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم ومن
يسقط غير كف في الوجوب يقول طلب النهي فعل في التحريم وان انتهض الكف خاصة
للثواب فكراهة وان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي اقول لما فرغ من تحقيق الحكم
الشرعي اراد الشروع في تقسيمه الى احكام تكليف واحكام وضع واخبار فقال فان كان يعني الحكم
الشرعي على التفسير الاول او الثاني طلب الفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب
فوجوب وانما قال غير كف احترازا عن النهي لان بعضهم ذهبوا الى ان الكف فعل وسيجيء الكلام
عليه ولقائل ان يقول الصوم على هذا التفسير يكون واجبا لان صوموا طلب الفعل هو كف ويمكن ان يمنع
كونه كفا لان جزؤه وهو النية غير كف فلا يكون الصوم نفس الكف الذي هو مطلوب النهي
فيكون غير كف وقيد في التعريف وانما قال في جميع وقته ولم يقل في وقته ليدخل الواجب الموسع

كصلاة الظهر مثلا في الحال ان تركها في وقته لا ينتهض سببا للعقاب بل في جميع وقته وانما قال
ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب والمراد انه تركه في جميع وقته يستحق العقاب ولم يقل
طلبا للفعل يعاقب في تركه لما سيجيء بيانه وان كان طلبا للفعل غير كف ينتهض فعله خاصة
سببا للثواب فندب وانما قال خاصة ليعرف منه ان تركه لا يترتب عليه شيء ومن عدم لقصد
الواجب كما تعلم ان فعل الواجب ينتهض سببا للثواب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض
فعله سببا للعقاب فتحريم وكان المناسب لاخواته ان يقول فحرمة كما قال فوجوب فندب
ومن يسقط غير كف في حد الوجوب ونقول فان كان طلبا للفعل ينتهض تركه في جميع وقته
سببا للعقاب فوجوب ويسقط الكف عن حد الحرمة ونقول فان كان طلبا لنفي فعل ينتهض
فعله سببا للعقاب فحرمة ويريد بنفي الفعل عدمه المقارن للكف والمراد من السببية الاستحقاق
المذكور وان كان طلبا للكف لكن لا ينتهض ذلك الكف خاصة سببا للثواب فكراهة وان كان تخييرا
فاباحة وان لم يكن شيء مما ذكرنا فهو الحكم الوضعي وقد علم بهذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام
ووجه الحصر ان يقال الحكم اما ان يكون طلبا ويدخل فيه الوجوب والحرمة والندب والكراهة
اولا والثاني اما ان يكون تخييرا وهو الاباحة اولا وهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان اي
كالحكم بالصحة والبطلان ونصب الشيء سببا او مانعا او شرطا وكون الفعل عبادة وقضاء واداء
وعزيمة ورخصة الى غير ذلك مما هو مستفاد من خطاب الوضع والاخبار قال وفي تسميته
الكلام في الازل خطابا خلاف اقول هذا الخلاف لفظي لان من قال الخطاب هو الكلام الذي
قصد به افهام من هو متهيئ لفهمه قال ان الكلام في الازل لا يكون خطابا لانه ما قصد به الافهام ومن
قال الخطاب هو الكلام الذي علم انه يقصد به الافهام المذكور قال ان الكلام في الازل خطاب لانه
علم انه يقصد به الافهام قال الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق
للوجوب كما تقدم وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق
ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه القاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال
بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفاية حافظ على عكسه واخل بطرده اذ يرد الناسي
والنائم والمسافر فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض اقول لما فرغ
من التقسيم اراد ان يتكلم على ما يتعلق بكل واحد من الاقسام كالواجب والحرام والمندوب
والمكروه والمباح وما يتعلق بها من المسائل وغيرها فقال الوجوب الثبوت والسقوط
معنى في اللغة فمن الاول قوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا ثبت واستقر
وزال عنه التزلزل والاضطراب ومن الثاني قولهم وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط
اذا سقط واما في الاصطلاح فما تقدم واما الواجب فهو الفعل المتعلق للوجوب
كما تقدم من معنى الوجوب لانه قال في المنتهى الواجب المطلوب الذي ينتهض تركه
الى اخره او كما تقدم من ان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه وما سبق الى بعض
الاوهام بان الوجوب على ما مر تفسيره لا يصح وصف الواجب به لامتناع حمله عليه ولو كان الامر
على ما ذكر لزم ان يكون وصفا له لان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه ومع بطلانه
اذ المراد من اتصاف ذات المشتق بالمشتق منه هو حمل الاشتقاق لا حمل هو هو وكذلك الحمل
جائز لا ممتنع لصحة قولنا الواجب ذو وجوب لانه هو بعينه كقولنا المطلوب ذو طلب
ومنه تعلم ان الواجب بفتح اللام من المتعلق لان الواجب متعلق الوجوب كالمطلوب
متعلق الطلب بفتح اللام فيهما لا بكسرهما وقولهم في حد الواجب هو ما يعاقب تاركه
مردود لبطلان عكسه لدلالة يعاقب على وجوب العقاب مع ان العفو جائز بالاجماع وهذا

[illegible]

احترز عن لفظ يعاقب وما في معناه في حده للوجوب كما تقدم وقولهم ايضا الواجب ما اوعد بالعقاب
على تركه مردود لان التوعد بالعقاب على الترك خبر ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة
الخلف في خبر الصادق فلا ينعكس ايضا للجواز المذكور وكذا ما يخاف من العقاب على تركه
مردود بما يشك في كونه واجبا او مكروها لانطباق الحد عليه مع ان كونه واجبا غير معلوم
او نفرض الكلام فيما هو مندوب في نفس الامر ومشكوك عنده بان يكون غير واجب محققا
فلا يطرد الحد وقوله يخاف هو من الخوف لا من الاخافة والا لم يبق فرق بين الحدين لان
يخاف على هذا التقدير يكون مثل اوعد وكان الرد عليه باستلزامه ايضا امتناع العفو
لصدق تخويف الله تعالى لا بالمشكوك فيه وقال القاضي ابو بكر الواجب ما يذم تاركه شرعا
بوجه ما وانما قال يذم دون يعاقب ويتوعد ويخاف ليخرج عنه المامور وفيه نظر لانه ان اريد به الذم
الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه عمن لم يشعر بتركه الواجب وان اريد به الذم على تقدير العلم
بالترك فلم لا يجوز ان يراد بيعاقب العقاب على تقدير عدم العفو وان اريد به استحقاق
الذم فما المانع من ان يفسر يعاقب باستحقاق العقاب وان اريد به ان الشارع يذمه بوضع
ان اللفظ لا يدل عليه بطل عكسه ايضا لانه لا يذم تارك الواجب الخاص بذمه بقوله عز من
قائل ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ونحوه من الايات الدالة على اتصاف
حال تارك المامور به اذ الذم عبارة عن قول او فعل او ترك قول او فعل يدل على اتضاع حال
الغير فعلى هذا لو قيل الواجب ما ذم الشارع تاركه بوجه ما لاندفع عنه هذا ولا يتوجه عليه
ما ذكره المصنف في المنتهى وهو انه ان اريد بذم الشارع نصه عليه فلا يوجد في الجميع يعني
ان الشارع ما نص على لوم كل تارك واجب وان اريد به نص اهل الشارع فدور يعني
لتوقف ذم اهل الشارع تارك الفعل على كون الفعل واجبا فلو توقف تحقق كون الفعل واجبا على ذمهم لزم
الدور قال والرسم وان صح سائر الماهيات فلا يصح مما يتحقق الا بعد تحققها وانما لا يتوجه عليه لان مثل
ما ذكرناه من التعريف على نوع كل تارك واجب لان الدور انما يلزم لو توقف تصور ذم اهل الشرع
تارك الفعل على تصور الواجب وليس كذلك لان المتوقف عليه هو الذم لا تصوره وهذا مثل ما وقع لمن
كون حد المعرب والمبني لمتقدمي النحاة دورا بناء على توهمه ان تصور اختلاف الاخر باختلاف
العامل وعدم اختلافه باختلافه متوقف على تصور المعرب والمبني وغفلته من ان المتوقف على تصورهما
هو الاختلاف وعدمه لا تصورهما واما قوله والرسم وان صح الى اخره فمناقض ظاهر لان رابع الماهيات
لا يتحقق الا بعد تحققها والا لم يكن رابعا ويلزم مما ذكره ان يصح الرسم به وان لا يصح وانما قال شرعا لان التوافق
من هنا وانما قال بوجه ما ليصير الحد جامعا لان زيد الوقت مثلا ترك صلاة الجنازة مثلا لا يذم بل ان تركها
هو وغيره يذم حينئذ فلهذا قال بوجه ما لانه بدون القيد لم يشمل الكفاية اذ لا يصدق عليها انه يذم تاركها
شرعا ويصدق عليها انه يذم تاركها شرعا بوجه ولا يخفى ان هذا القيد انما يحتاج اليه من يقول ان
الكفاية واجبة على الجميع واما من يقول بوجوبها على البعض فلا اذ لا يصدق حينئذ على تارك الكفاية
انه تارك الواجب فوكه وانما قال بوجه ما ليدخل الموسع لان ترك الموسع انما يكون سببا للذم بتقدير
اخلاء جميع الوقت عنه او اخلاء اول الوقت من غير عزم على الفعل بعده وقول غيره انما قال ليدخل المخير
لان ترك المخير انما يكون سببا للذم بتقدير ترك البدل المضاد دون فعله موضع نظر لان من ترك الظهر
في اول الوقت ليس تاركا للواجب لان الواجب هو الظهر لم يتركه وما تركه وهو الظهر في اول الوقت
غير واجب الا عند من يقول بوجوبه في اول الوقت وكذلك تارك احد الخصال في المخير لا يكون تاركا
للواجب لان الواجب هو احدها لم يتركه والمتروك هو المعين غير واجب الا عند من يقول بوجوب الجميع
فيتمحض ما ذكرنا

عند

[illegible]

ان من يقول بوجوب الكفاية على الجميع او بوجوب جميع الخصال او بوجوب الموسع في اول الوقت يحتاج الى
هذا القيد ومن لا يقول بشيء منها فلا احتياج له اليه واعلم ان الحد بزيادة القيد وان صار جامعا لكنه
صار غير مانع واليه اشار بقوله حافظ على عكسه فاخل بطرده وذكر لدخول الاسير من المحدود في
الحد وبيانه ان من الافعال ما يذم تاركها شرعا على بعض الوجوه كصلوة نسيها الناسي او نام عنها النائم
او تركها المسافر لاعواز الطهورين وغيره ثم يذكروه ولم ياتوها فانهم يذمون بتركها شرعا
مع انها غير واجبة عليهم ولا يقال لا يلزم من كونها غير واجبة ان لا تكون واجبة مطلقا لان المراد
تحديد الواجب على المكلف فان قال القاضي لا نسلم ان هذه الصلوة غير واجبة عليهم بل هي واجبة
الا ان وجوبها سقط بالنسيان والنوم والسفر واليه اشار بقوله فان قال يسقط الوجوب بذلك
قلنا اذا جوز سقوط الوجوب عن الواجب بسبب فلا حاجة الى زيادة القيد فان قال لو لم يرد
لما انعكس لان الكفاية لا يذم تاركها شرعا مع انها واجبة قلنا لا نسلم انها واجبة لان وجوبها يسقط
بفعل بعض المتاخرين افراد المكلفين واليه اشار بقوله قلنا ويسقط يعني الوجوب بفعل البعض
ويمكن مثل هذا التقدير في المخير ويكون المراد من البعض بعض الخصال وفي الموسع ايضا
بان يقال ويسقط وجوبه في بعض الازمنة من وقته المقدر للاداء في البعض الاخر منه ويكون
قوله بفعل البعض على هذا التقدير من باب اضافة الشيء الى الشيء بادنى ملابسة بينهما او يقال
ويسقط وجوبه بفعل بعض اشخاصه المتماثلة في النوع المتحدة في المحل المتمايزة بالاوقات
على ما سياتي تحقيقه في الموسع وعلى هذا يكون الاضافة على بابها الكثير لا النادر وهذا اقرب
المحامل التي يحتملها من هذا السؤال والجواب ومع هذا فلا ترجيح على المصنف بطائل لان قوله قلنا
ويسقط بفعل البعض يشعر بكون الكفاية واجبة وعلى هذا يحتاج الحد الى زيادة القيد ثم الحد بعد
تسليم جميع ما فيه غير مطرد لصدقه على المباح والمكروه والمحظور والمندوب اذا ترك المكلف
وارتكب محظورا ولا يندفع اذا ذم بارتكاب المحظور الا اذا اريد قيد فيقال ما يذم تاركه من
حيث انه تاركه ولصدقه على السنة ايضا كسنة الفجر مثلا اذا اصر على تركها كالصوم عاشورا
اذا اداه على ما مثل به بعضهم لانه حينئذ لا يبقى سنة وقول البعض لا يدخل السنة في هذا الحد
لان قولنا اهل بلد على تركها اصرارا لانه انما ذم لزهده في الطاعة واستهانته بها ضعيف لانه
لما صدق الحد بدون المحدود بطل واما توجه الذم بوجه مخصوص فلا ينافي توجه السؤال لان الذم
حيث يتوجه مع امثال هذه الامور انما يتوجه لاستهانة التارك بالطاعة فلا يكون العرف دافعا
للنقض اللهم الا ان يقال الذم في ترك الواجب انما يتوجه لنفس الترك وفي السنة للاستهانة
ومع تكرار الترك وعلى هذا يجب ان يراد على قولنا يذم تاركه من حيث انه تاركه لنفس الترك ليلا
يدخل السنة فيختص بما ذكرنا ان الصحيح هو ان يقال الواجب ما يذم الشارع تاركه من حيث
انه تاركه لنفس الترك بوجه ما وانت تعلم مما ذكرنا في عدم صدق هذا الحد على المباح ونحوه
عدم صدقه على صلوة الناسي والنائم والمسافر وعلى صلوة الصبي والطهر قبل الوقت اذ ذم
تارك هذه الصلوات ليس من حيث انه تاركه بل ذم الناسي والنائم والمسافر انما كان لتركهم
الصلوة المتذكرة الواجبة عليهم بقوله عليه السلام من ترك صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه وقتها وذم الصبي لتركه صلوة زمان البلوغ وذم تارك الطهر قبل الوقت لتركه الظهر
في الوقت قال والفرض والواجب مترادف فان الحنفية الفرض المقطوع به والواجب
المظنون اقول اختلفوا في ان الفرض والواجب هما مترادفان ام متباينان اما من حيث
اللغة فلا شك في تباينهما لان الواجب هو الثابت والساقط على ما سبق واما الفرض فقد تطلق

في اللغة بمعنى التقدير ومنه قوله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وبمعنى الانزال ومنه قوله تعالى
ان الذي فرض عليك القرآن اي انزل وبمعنى الاحلال ومنه قوله تعالى ما كان على النبي من حرج فيما فرض
الله له اي احل له واما في الشرع فهما مترادفان عند اصحابنا لان الواجب في الشرع على ما ذكرنا عبارة
عن مطلوب يستحق تركه في جميع وقته سببا للعقاب وهذا المعنى بعينه موجود في الفرض الشرعي
وذهب اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى تخصيص اسم الفرض بما كان ثبوته مقطوعا اي طريق ثبوته قطعية
واسم الواجب بما كان مظنونا مصيرا منهم الى ان الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه
مقدرا علينا بخلاف المقطوع والاشبه اليه ما ذهب اليه اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طريق
اثبات الشيء لا يوجب اختلافه في نفسه وهذا فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف
حقائقها كذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من
حيث هو حرام فان قيل هذا ليس حجة لنا لان النافلة اسم للقدر المشترك بين السنة المقطوعة
والمظنونة وكذا الحرام بين المقطوع والمظنون منه بخلاف الفرض والواجب فانه ليس اسما
للقدر المشترك بين المقطوع والمظنون من المطلوب الذي يستحق تركه في جميع وقته سببا
للعقاب قلنا الدليل على ان كلا منهما اسم للقدر المشترك هو ان الشارع اطلق اسم الفرض على
الواجب في قوله فمن فرض فيهن الحج اي اوجب والاصل ان يكون مستعملا فيه حقيقة وان لا يكون
له مدلول سواه نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ وحمايه وكذا اخراج قيد القطع عن مفهوم
الفرض اجماع الامة على اطلاق اسم الفرض على المظنون كاطلاقهم اياه على ما ادي من الصلوات
المختلف في صحتها بين الامة في قولهم ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة وما ذكره
الخصوم من تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به فمن باب التحكم حيث ان الفرض في اللغة هو التقدير
مطلقا سواء كان مقطوعا او مظنونا وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا
وتخصيص احدهما باحد القسمين دون الاخر تحكم محض وبالجملة فالمسألة لفظية واذا عرفت الواجب
وانه مرادف للفرض فاعلم انه قد ينقسم انقسامات لانه باعتبار دخوله تحت المكلف اياه في وقته او خارج
وقته ينقسم الى اداء وقضاء واعادة وباعتبار سقوطه عن المكلف بفعل الغير وعدم سقوطه عنه به
الى واجب عين وواجب كفاية وباعتبار كونه احد الاقسام المحصورة وعدمه الى الواجب المعين
والواجب المخير وباعتبار كون وقته المقدر فاضلا عليه وعدمه الى الواجب
الموسع والمضيق وقد يقال بهذه العبارة الواجب بحسب نفسه اما معين واما مخير وبحسب فاعله
اما فرض عين او فرض كفاية وبحسب وقته اما مضيق او موسع اداء او قضاء والمصنف راعى هذه
الاعتبارات وذكر في كل قسم ما يليق به فلنتابعه في ذكرها وشرح ما ذكره قال الاداء وفي بعض النسخ
وكذا في المنتهى مسئلة الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن
لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحائض
والنائم قضاء على الاول لا الثاني الا في قول ضعيف والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل
لعذر اقول اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة
سواء تركه في وقته عمدا او سهوا وعلى ان ما لم يعقد سبب وجوبه اي وجوب الاتيان به في الاوقات
المقدرة ففعله بعد ذلك لا يكون قضاء حقيقة ولا مجازا كفوات الصلوة في حالة الصبي والجنون
واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع او لفوات شرط سواء كان المكلف قادرا على الاتيان
به في وقته كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحائض

التحكم

واما عقلا كالصلوة في حق النايم فمنهم من قال انه قضا تجوزا مصيرا منه الى ان القضا حقيقه فيما فعل بعد
وقت الاداء استدراكا لما المصلحة الفايتة الواجبة في الوقت وذلك غير متحقق فيما نحن فيه لانه غير
واجب في الوقت فان انعقد سبب وجوبه ووجوبه بعد الوقت بامر مجدد لا ارتباط له بالوقت الاول والمعنى
الحاله فيه وكان اطلاق القضا عليه تجوزا ومنهم من قال انه قضا حقيقه لان القضا حقيقه فيما فعل بعد
وقت الاداء استدراكا لما المصلحة ما انعقد سبب وجوبه وان لم يجب للمعارض واطلاق اسم القضاء
في هذه الصور في محل الوفاق انما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب
وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب وهذا هو الاشبه لما فيه من نفي التجوز والاشتراك عن اسم القضاء
وانت تعلم مما اسلفناك ان نفي التجوز انما يلزم لو كان اطلاق اسم القدر المشترك على الافراد
كاطلاق الرجل على زيد حقيقه وعليه ما مر واذا حططت ما ذكرنا علما فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فنقول انما قال الاداء ما فعل ولم يقل الواجب الذي فعل ليشمل الفرض والنفل الموقت وقوله
في وقته المقدر احتراز عن القضا وعما لا وقت له من النوافل المطلقة وقوله اولا وهو
متعلق بقوله فعل احتراز عن الاعاده وقوله شرعا ليس احترازا عن المختله والفاسده على ما نظر
والا كان الحد للاداء الصحيح لا لمطلق الاداء الاعم منه ومن الفاسد بل عما فعل في وقته المقدر
له او عقلا وغيره كامر السيد لعبده في وقت معين فان فعل مثله لا يسمى ادا وفي قوله
في القضا بعد وقت الاداء احتراز عن الاداء والاعاده وقوله استدراكا احتراز عما فعل بعد
وقت الاداء لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب في المراد منه لما انعقد سبب
وجوبه على المستدرك لا لما وجب عليه احتراز عن النوافل وقوله مطلقا والمراد منه ان يكون
انعقاد سبب وجوبه عليه في الجمله لا في وقته المقدر احتراز عن المذهب الاخر وقوله اخره
سهوا ليس على ما ينبغي لان للتاخير يشعر بالقصد وهو ينافي السهو ولان فعل النايم لم يوخره لا عمدا
ولا سهوا ولو قال وان خوا ومتاخرا ونحوه اندفع عنه هذا وقوله وقيل لما سبق له وجوب مطلقا
لا على الثاني لانه ليس استدراكا لما سبق ~~على الاول لكونه استدراكا~~ وجوبه على المستدرك الا على
قول بعض الضعفا مصيرا منهم الى ان الحايض مامورة بالصوم وكذا النايم بالصلوة فتكون
فعلهما استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك وهو باطل لان جواز الترك ينافي حقيقة ماهيته
الوجوب وهو المنع منه وانت تعلم من اعتبار الوجوب فيما تقضي ان اطلاق القضا على قضاء
النوافل مجاز وقوله في الاعاده في وقت الاداء احتراز عن القضا اولا احتراز عن صلوة
من صلى بالجماعة مثلا بعد ان صلى منفردا صلوة صحيحة مستجمعة للشرايط فانها لا تكون اعاده
اللهم الا ان يفسر الخلل بحيث يشمل فوات فضيلة الجماعة فانها حينئذ تكون اعاده اللهم الا ان
وكذا عند من قال لعذر لانه اعم من الخلل وان اريد بالعذر غير الخلل لا تكون صلوة من صلى
فاسده ثم اعادها اعاده عنده بل كانت ادا ان كانت في الوقت وقضا ان كانت خارجه
قال مسئله الواجب على الكفايه على الجميع ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك باتفاق
اقول هذه هي المسئله الاولى في الاربع المتعلقه بالواجب وهي في فرض الكفايه وقد اختلف الاصوليون
في الواجب على الكفايه وهو ما على المذهب المقصود بل على غيره ايضا من المشهور الواجب
الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره هل هو واجب على جميع المكلفين او على البعض فذهب
طايفه الى الاول واخرى الى الثاني ثم اختلف الطايفه الثانيه فيما بينهم فقال بعضهم هو
واجب على واحد اي واحد كان وقال بعضهم هو واجب على من شهد الشي كصلوة الجنازه مثلا
وقال بعضهم هو واجب على بعض معين عند الله مبهم عندنا والمرور بهذا المذهب

واستدل
وشق كونه واجبا على اي واحد لا يخفى على الفطن الذكي في المصنف اختار المذهب الاول
عليه بقياس استثنائي وتقريره ان يقال لو كان الواجب على الكفايه واجبا على بعض احاد
المكلفين لما اثم جميع المكلفين بتركهم اياه لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان استحاله
تاثيم المكلف بترك ما لا يكون واجبا عليه واما بطلان التالي فبالاتفاق ولقايل ان يمنع
استحاله تاثيم المكلف بترك ما لا يكون واجبا عليه قياسا على الشاهد فان السيد اذا قال لعبيده
هاتوا شربة ما ولم يمتثل احد منهم عاقب جميعهم بالترك مع ان احضار الماء لم يجب على كل منهم
للقطع بان كلا منهم لم يكن مامورا بالاحضار ويمكن ان يمنع قياس الغايب على الشاهد لما سبق
في مسئلة الحسن والقبح قيل الاولى في تقرير هذا المذهب ان يصرف الايجاب الى الجميع من حيث هو
جميع لا الى كل واحد فان الوجوب اذا تعين على كل واحد بالفعل وليس الشيء مما يفوت
كصلوة الجنازه فاسقاطه عن الباقين يكون رفعا للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ
وهو يحتاج الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ ولا سقوط ولا يلزم ذلك اذا قلنا الوجوب
على الجميع من حيث هو جميع اذ لا يلزم من ايجاب الحكم على جملة ايجابه على كل واحد ويكون
تاثيم الجملة من حيث هي جملة واقعا بالذات وبالقصد الاول وتاثيم كل واحد بالعرض
وبالقصد الثاني ولئن سلمنا انه لا نسلم ان رفع الطلب انما يكون بالنسخ فان سقوط الامر قبل الاداء
كما هو ممكن بالنسخ كذلك ممكن لغيره كانتفاء علة الوجوب وههنا يجوز ان يكون كذلك لجواز
ان الله تعالى انما اوجب صلوة الجنازه احتراما للميت كما اوجب فيه ستر العورته
واذا قام بذلك قوم زال العلة من حيث حصول المقصود وهو نفس الاحترام باداء البعض
فسقط الوجوب لزوال علته كما انه يسقط وجوب الدفن اذا افترق الميت او اكله السبع
لانتفاء علته وقول بعضهم اذا كان المقصود يحصل باداء البعض لم يكن ايجابه على الجميع مقصودا
بل لا معنى له لعدم الفايده فيه ممنوع اذ الفايده فيه كون مقصود الشارح حينئذ اقرب
الى الحصول على ما لا يخفى وظهر مما ذكرنا ان قولهم ويسقط بفعل البعض تجوز فان علة
السقوط بالحقيقه هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض ولكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء
علة الوجوب نسب السقوط اليه تجوزا وهذا الجواب انما يقوله من يقول بتعليل افعال
الله تعالى بالاغراض واما من لم يربطها بالمقاصد فيقول لا نسلم ان رفع الطلب لا يكون
الا بخطاب جديد لجواز ان يكون نصب امارة عليه فان الله تعالى ان نصب ما شاء من
الامارات على اسقاط الوجوب وكذا على الوجوب وغيره على ما علم من اصول اهل الحق وههنا
قد جعل اداء بعضهم امارة على سقوط الفرض عن الباقين ثم صرف الايجاب الى الجميع
من حيث هو جميع يرفع النزاع من حيث المعنى ويجعل النزاع لفظيا اذ حاصله يرجع
الى المذهب الثاني يظهر بالنظر والتامل قال فكذا اسقط بالبعض قلنا استبعاد
اقول توجيهه ان يقال لو كان الواجب على الكفايه واجبا على الجميع لما سقط بفعل
البعض وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمه فلان من المستبعد سقوط
الواجب على المكلف بفعل غيره واما بطلان التالي فبالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال
دليل الملازمه استبعاد وهو لا يصلح ان يكون شبهه فضلا عن ان يكون حجة مع ان
لا استبعاد فيه بالحقيقه اما قياسا على الشاهد كما اذا قيل السيد لعبيده هات
شربة ماء وغيره احضره فان وجوب الاحضار يسقط من العبيد جميعا واما
لا استلزام فعل البعض انتفاء علة الوجوب على الجميع المستلزم لسقوط الوجوب عنهم

كما مر ولو قيل في بيان الملازمة لان الواجب هو ما لا يسقط عن المكلف بفعل غيره كواجب العين في الامر لكن في واجبا قلنا لا نسلم ان ما يسقط بفعل غيره لا يكون واجبا فان الاختلاف في طريق السقوط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالاختلاف في طريق الثبوت على ما تقدم ولهذا فان القتل الواجب بسبب الردة لا يخالف القتل الواجب بسبب القصاص في الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني بالدية والعفو دون الاول قال والواحد امر بواحد منهم امر بعض منهم قلنا انهم واحد منهم لا يعقل اقول توجيهه ان يقال لو امتنع امر بعض مبهم لامتنع الامر بواحد مبهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المانع كونه غير معين واما فساد التالي فلان الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد مبهم واقع فيكون امر بعض مبهم ممكنا واذا كان ممكنا كان المامور بعضا مبهما لان كلام في امكان امر بعض مبهم قال ان المامور في الكفاية بعض منهم وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان المانع كونه غير معين فقط بل المانع انه يلزم ان يكون الاثم واحدا غير معين والاثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الامر بواحد مبهم فانه معقول وواقع كما مر وللقائل ان يقول هذا الجواب انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا ومذهبهم ذلك ويدل عليه قوله لنا اثم الجميع باتفاق قال قالوا فلولا نفر قلنا يجب تاويله على المسقط جمعا بين الادلة اقول توجيهه ان يقال قوله عز قائلا فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون يدل على كون البعض مامورا بالتفقه في الدين الذي هو من فروض الكفايات واذا كان فرض من فروض الكفايات واجبا على البعض وجب ان يكون الجميع كذلك اذ لا قائل بالفصل وتوجيه الجواب ان يقال كما احتمل ان يكون الطائفة النافرة من اوجب عليهم طلب العلم كذلك احتمل ان يكون من يسقط بالمباشرة الوجوب عن الجميع واذا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا لوجوب التاويل بالنافرة بالمسقط لامر اوجب عليهم جمعا بين الادلة اعني بين الادلة وبين دليلنا الدال على الوجوب على الجميع اذ تاويله بالمسقط لا ينافي دليلنا بخلاف تاويله بمن وجب عليهم فانه يبطله وانما وجب لوجوب الجمع بين الادلة بقدر الامكان اذ الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال واليه اشار بقوله يجب تاويله وتعدى التاويل بعلى النافرة على المسقط اي بالمسقط واما استعمل على مكان الباء اما لان حروف الجر يقام بعضها مقام البعض واما لتضمين التاويل معنى الحمل فان استعمال الصلة للتضمين كما يقال فاس عليه وان كان الاصل فاس به لتضمينه معنى البناء وكانه قال يجب حمله على المسقط ويمكن ان يرجح تاويلنا بوجه اخر وهو ان تاويلهم يستلزم تخصيص قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم والاصل عدمه ويمكن ان يقرر هذه الشبهة بمثل ما قررت الشبهة المتقدمة بان يقال لو امتنع امر بعض مبهم لما وقع وقد ورد في الاية ثم يتم كما تقدم ويجاب بالتاويل للجمع كما قررنا والتقرير الاول اولى لان هذا قريب مما تقدم قال الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة مستقيم وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر في بعض السبع وبعضهم اقول هذه هي المسالة الرابعة ومي في الواجب المخير وقد اختلف الامة في ان الامر بشيء من اشياء على طريق التخيير اذا كان محمولا على الوجوب ماذا يقتضي فذهب الفقهاء الى وجوب واحد من حيث هو احدها اعني الواحد المشترك المنكر لا وجوب معين من الافراد وانما يسقط الوجوب بفعله لاستحالة

على الواجب لا لانه واجب وهو الذي اختاره واشاره اليه بقوله الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة مستقيم او معناه ان كون المامور به اعني الواجب في صورة الامر بالاشياء على طريق التخيير كما في خصال الكفارة يعني خلال كفارة اليمين من الاطعام والكسوة والاعتاق واحدا من حيث هو واحد منها مستقيم اي جائز عقلا خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى امتناع ذلك عقلا زاعمين لزوم اجتماع النقيضين لسقوط الوجوب والتخيير جهلا منهم بالفرق بين ما هو واجب وما هو مخير على ما سيجيء تحقيقه وكانه انما اختار هذه العبارة على ما في المنتهى وهي في قوله والامر بواحد من اشياء يقتضي واحدا من حيث هو احدها كخصال الكفارة ليشعر بان المعتزلة ذهبوا الى امتناع ذلك عقلا وهو عرض ضعيف يظهر بدون التعرض له لذهاب كل من المتنازعين الى امتناع مذهب الاخر سواء كان عقلا او شرعا فالاول ما في المنتهى لدلالته صريحا على المذهب وليس المراد من قوله كخصال الكفارة ان الامر فيها بواحد من اشياء من حيث هو احدها فان الخصم لا يسلمه بل المراد ما ذكرناه وهو كون الامر فيه بالاشياء على سبيل التخيير ليسلم عن المنع ويصح في التمثيل واطلق الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار وهما هو مشاهير المعتزلة القول باقتضائه وجوب الجميع على التخيير وتكلف ابو الحسين البصري رد الخلاف بين الفقهاء والمعتزلة الى اللفظ دون المعنى قائلا انهم يعنون بوجوب الجميع على التخيير انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء فلا خلاف في المعنى واما في اللفظ فالخلاف فان المعتزلة يقولون بوجوب الجميع على التخيير والفقهاء بوجوب واحد من حيث احدها وايضا المعتزلة يطلقون الواجب على كل فرد بالحقيقة وعلى المشترك بالمجاز والفقهاء يعكسون فيهما وفي كون هذه العناية رافعة للخلاف المعنوي نظر لان من ذهب من المعتزلة الى انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد وسقط عنه الثاني بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء يقول بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به مع ان الخلاف بينه وبين الفقهاء قائم في المعنى لان عند الفقهاء لا ثواب ولا عقاب الا على فعل واحد او ترك واحد وان فعل الجميع او تركه وكانه لما لم يكن هذا مذهب جماعتهم اذ المعتبرون منهم كابي هاشم وغيره لم يذهبوا الى انه يثاب ويعاقب على الجميع على ما قال الامام في البرهان ان ابا هاشم اعترف بان تارك الخلال لا ياثم اثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعا لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال بواحده وصاحب هذا المذهب لا دلالة فيه ان ابا علي وابا هاشم ومتابعيهما يعنون بوجوب الكل على التخيير ان الله تعالى اراد كلا منها لما فيها من المصلحة وكره ترك جميعها ولم يكره ترك واحده الى الاخرى اذ هو مصرح في الله تعالى على ترك الجميع لقوله ولم يكره ترك واحده الى الاخرى وكذا قول عبد الجبار في عمده لا دلالة حيث قال نحن نقول ان الله تعالى اراد كل واحدة من الكفارات كما انه اراد الاخرى وكره تركها مع ترك الاخرى لانه علم ان صلاحه في كل واحدة منها كصلاحه في الاخرى يشعر به لقوله وكره تركها مع ترك الاخرى لاشعاره بانه لا يكره تركها بدون ترك الاخرى وحكم الجمهور على ما هو المشهور من ان لا خلاف بين الفقهاء والمعتزلة يعنون المعتبرين منهم والى هذا المذهب اعني القول بوجوب الجميع اشار بقوله وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وهو يحتمل كل واحد من مذهبي المعتزلة اعني مذهب الجمهور ومذهب غيرهم منهم وذهب بعض المعتزلة الى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا والمكلف لا يفعل وهذا المذهب يرويه المعتزلة عن اصحابنا واصحابنا عنهم وهو غير معين عندنا يطلق تارة على الطائعين وذهب بعضهم الى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا فيما او كان المكلف قد لا يفعله بل يفعل غيره ويقوم بالاجزاء ويسقط الوجوب بالواجب ان فعله

ومعين واحد على الجميع وقال بعضهم الواجب واحد غير معين على الجميع ويعاقب على كل واحد

يفعل ويسقط به الفرض والبه اشار بقوله وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر

الى ما يفعله المكلف

دليل جواز فعل الاخر **قال** لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وايضا وجوب تزويج احد الخاطبين
واعتاق واحد من الجنس فلو كان بالتخيير لوجب الجميع لوجب تزويج الجميع لو كان معينا لخصوص
احدهما امتنع التخيير **اقول** لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل على جواز
كون المامور به من اشيا اعني الواجب واحدا من حيث هو احدها بالقطع بالجواز عقلا اذ يتاتي للسيد
عقلا ان يقول لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او حفر هذا النهر في هذا اليوم مكتفيا باحدهما
معاقبا على تركهما جميعا فلا يتاتي دعوى ايجاب الجميع لتصريح التخيير والاكتفا ولا عدم وجوب كل
منهما لتصريح العقاب على تركهما جميعا ولا تعين واحد للترديد والتخيير فتعين المطلوب وهو الواحد
من حيث هو احدهما واذا جاز ذلك عقلا كان الامر بواحد من اشيا مقتضيا وجوب واحد من
حيث هو احدها اذ لا مانع بالاتفاق واستدل ايضا بدلالة النص يعني قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة على الجواز وفيه نظر اذ الخصم يمنع
دلالة النص على جواز كون الواجب منها واحدا من حيث هو احدها غايته ما في الباب انه يدل على جواز
الامر بواحد من اشيا والنزاع ليس في هذا انما كان يصح التمسك به لو كان المطلوب اثبات جواز الامر
بواحد من اشيا ولا نسلم المطلوب كذلك لان صريح قوله في صورة المسئلة يدل عليه لانا نقول لو حملناه
على ذلك يكون قد تعرض في صدر المسئلة لما لم يختلف فيه عاقل لاتفاق الكل على جواز الامر بواحد
من اشيا وان اختلفوا في مقتضاه وهو بعيد جدا وترك التعرض لما اختاره من مذهب الفقهاء
مذكورا لكن يكون تمثيله لخصال الكفارة وادعاؤه دلالة النص على الجواز غير صحيحين ولو حملته على
ادعا جواز الامر بواحد من اشيا فقط كان التمثيل ودعواه دلالة النص صحيحين لكن يكون ما
اختاره من مذهب الفقهاء متروكا غير مذكور هذا ما عندي فيه وعليك بالنظر والاعتبار وترجيح
ما ترجح عندك ونقول ايضا الموقع لنص الامر بواحد من اشيا وجوب واحد من حيث هو احدها
لا يقتضي اما وجوب الجميع او وجوب واحد معين عنده تعالى والتاليان باطلان فالمقدم مثلهما
اما الملازمة فلفقدان القائل بالفصل واما انتفا الجزء الاول من التالي فلان التخيير لو كان لوجب
الجميع لوجب تزويج الجميع اعني تزويج المولى البالغة التي خيرته بين تزويجها من احد
الكفوين الخاطبين اياهما جميعا ولو وجب اعتاق جميع الرقاب في صورة الامر باعتاق واحد
من العبيد على التخيير والتاليان باطلان بالاجماع لوجوب تزويج احد الخاطبين ووجوب
اعتاق واحد من الجنس ولقائل ان يقول لا نسلم ان التخيير لو كان يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع
فان قيل عملا بالمقتضي قلنا لا نسلم انه يقتضي تزويج الجميع سلمنا انه يقتضي تزويج الجميع على تقدير
تفسيره سلمنا كونه مقتضيا لتزويج الجميع مطلقا لكن يجوز تخلف المقتضى عنه لمانع عقلي
او شرعي كما في مثالنا فان قيل تخلف المقتضي عن المقتضى على خلاف الاصل اذ الاصل ترتب المدلول
على الدليل فالعدم التخلف مع وجود المانع على خلاف الاصل ايضا لما ذكرنا وتعارضان
ويبقى ما ذكره اولا سالما واما انتفا الجزء الثاني من التالي فلان التخيير لو كان يوجب معينا
لخصوص احدهما يعني معينا مستحصلا معينا من المعينات امتنع التخيير اذ هو خلاف
مقتضى التخيير لان الواجب عينا لا يجوز تركه والتخيير يقتضي جوازه ولانه كان يلزم ان
لا يحصل الاجزاء بفعل ما عداه مع القدرة عليه كما في سائر الامور الا اجماع مبدا لاتيانا
وهو خلاف الاجماع ولقائل ان يمنع امتناع التخيير بنا على سقوط الوجوب بالاخر او كون
الواجب ما يفعل **قال** المعتزلة غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب
انه معين من حيث هو واجب وفي بعض النسخ من حيث انه واحد فهو واحد من الثلاثة فيتنفي

تحتي بـ

الخصوص فصح اطلاق غير المعين عليه **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الامر بواحد من اشيا
يقتضي واحدا من حيث هو احدها لتعلق تكليف ما لا يطاق واستحالة التالي يدل على فساد المقدم
اما الملازمة فلانه لو ثبت ذلك لكان الواجب واحدا من حيث هو احدها والواحد من حيث هو احدها
غير معين وغير المعين يستحيل التكليف به اما لانه مجهول او لانه يستحيل وقوعه على ما صرح
به في المنتهى حيث قال لان غير المعين مجهول ولان غير المعين يستحيل وقوعه وذلك لان من شرائط
امكان التكليف كون المكلف به معلوما ممكنا وعند انتفا الشرط ينتفي المشروط واما استحالة
التالي فلما سبق في مسئلة تكليف ما لا يطاق واذا استحال كون المامور به واحدا من حيث هو
احدها لزم كون الواجب اما الجميع او بعضا معينا كما هو مذهبهم فتوجيه الجواب ان يقال
ان اردتم بقولكم الواحد من حيث هو احدها غير معين انه غير معين مطلقا فهو باطل لانه
معين من حيث انه واحد وان اردتم به انه غير معين بالتعيين الشخصي فمسلم لان كونه واحدا
من الثلثة منع ان يكون معينا لخصوصيته احد الثلاثة فاسقط عنه خصوصيته كل واحد من
الثلثة فصح اطلاق غير المعين عليه بهذا الاعتبار ولكن لا يلزم منه محال اذ لا يلزم منه
كون الواجب غير متعين اصلا ولانه كلف بان يوقع غير معين مطلقا والحق في الجواب
ان يقال ان اردتم بكونه غير معين انه غير معين مطلقا فهو ممنوع لكونه معينا بالتعيين
الجنسي لكونه معينا من حيث انه واحد كما قال لان هذا التعيين لا يشترط في صحة التكليف
وان اردتم به انه غير معين بالتعيين الشخصي فمسلم لكن لا نسلم امتناع التكليف به لجواز
التكليف بالمعين بالتعيين الجنسي والاحاجة في الجواب الى تقرير كونه غير معين بالتعيين
الشخصي فان قيل المعين بالتعيين الجنسي وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده
في الاذهان لا في الاعيان فيستحيل طلبه لا يقال كما اجاب المصنف عنه في المنتهى وهو ان
المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار
ما كان به جزئيا لانه ينافي كون الواجب هو المشترك بل يقال حتى يستحيل طلبه دون الافراد
او في ضمنها الاول مسلم والثاني ممنوع لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد **قال** بالوا
لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لا بعينه منهما لوجب ان كان المخير فيه واحدا
لا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير بين واجب وغيره وان اتحد لزم اجتماع
التخيير والوجوب في واجب واحد **اقول** توجيهه ان يقال لو كان الواجب واحدا
منهما لكان المخير فيه كذلك لان الكلام في الواجب المخير اذا تقرر ذلك فلا يخلو اما ان
يكون الواحد الذي صدق عليه الواجب هو الواحد الذي صدق عليه المخير وهو المراد
من الاتحاد او غيره وهو المراد من التعدد فاذن لو كان الواجب واحدا منهما لكان
متعلق الوجوب والتخيير اما متعددا او متحدا والتاليان باطلان عندكم فكذا المقدم
اما الاول فلاستلزامه التخيير بين الواجب وغير الواجب المستلزم لرفع حقيقة الواجب
واما الثاني فلاجتماع التخيير والوجوب في شي واحد مع تضادهما وتقرير الجواب
ان يقال ما ذكرتم مادة لازم عليكم في صورة اعتاق عبد من العبيد وفي صورة تزويج البكر
البالغة الطالبة للنكاح من احد الكفوين الخاطبين فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا عن
هذا وهو نقض اجمالي وهو انما يتوجه عليهم لو كان مذهبهم ان الواجب في هذين
المثالين هو الواحد بما هو واحد اما لو كان مذهبهم وجوب الجميع او المعين على التفسيرين
المذكورين فلا اللهم الا ان يقال القول بوجوب الجميع على التفسير المذكور او بوجوب المعين

على التفسير الاول والا لاستلزم شيا من ذلك يعرف بالتامل ولما كان هذا الجواب جدليا اراد
ان يشير الى الجواب الحق فقال والحق يعنى الحق في الجواب التفصيلي وهو ان يقال
لا نسلم انه لو كان الواجب واحدا مبهما كان المخير فيه كذلك قوله لان الكلام في الواجب المخير
قلنا هو مجاز والمراد منه الواجب الذى هو مخير فيه على ما مر وذلك لان الذى وجب وهو
الواحد المشترك لم يخير فيه لامتناع تركه والمخير فيه وهو المعينات لم يجب لعدم تعيين
الشارع كلا واحدا منها بالوجوب هذا ان جعلنا قوله لعدم التعيين متعلقا بالمخير فيه
وان جعلناه متعلقا بالواجب كان دليلا على كون الواجب غير المخير وتقريره ان يقال
الواجب غير المخير وذلك لان الواجب غير معين والمخير معين فينتج من الشكل الثاني
المطلوب ويمكن ان يجعل متعلقة بهما على تعدد ويكون المعنى لعدم تعيين الشارع المعينات
بالوجوب المشترك بالتخيير سلمنا الملازمة لكن لا نسلم انه لو تعدد لزم التخيير بين واجب
وغير واجب وذلك لان التعدد ينافي كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا لاستلزام
اتحاد متعلقيهما نفي التعدد فاذن التعدد يستلزم كون متعلق كل منهما شيا اخر كالوجوب
واحدا او جنسا واحدا فانه يكون متعلق الوجوب غير متعلق الحرمة والتخيير بين الواجب
وغيره يستلزم كون متعلق الوجوب والتخيير متحدا لاستلزامه تخيير الواجب المنافي
للشى لا يستلزم ملزومه فاذن التعدد لمنافاته اتحاد المتعلقين لا يستلزم ملزومه
وهو التخيير بين واجب وغير واجب سلمناه لكن لا نسلم استحالته قوله لاستلزامه رفع حقيقة
الواجب قلنا التخيير بين واجبين كما هو مذهبكم يستلزمه ايضا والجواب يكون مشتركا ويمكن
ان يجعل قوله والتعدد الى اخره سندا لمنع الملازمة ومعارضة لها ولا يخفى عليك ان المعتزلة
ان منعوا استلزام عدم تعيين الشارع المعينات بالوجوب عدم وجوبها او منعوا ايضا
كون الواجب غير معين وعينه يظهر ان ترك التعرض لقوله لعدم التعيين في الجواب اولى لانه
مع عدم الاحتياج اليه لا ينتج **قال** قالوا يأثم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية
قلنا الاجماع على تأثيم الجميع وهنا ترك واحدا ايضا فيأثم واحدا لا بعينه غير معقول بخلاف
التأثيم على ترك واحد من ثلثة **اقول** هذا دليل مختص بالمذهب الاول من مذاهب المعتزلة
دون الاخرين بخلاف الاولين فانهما لا يختصان بشى منها وهو بالحقيقة قياس وتقريره ان يقال
يجوز ان يعم الواجب عددا من المكلفات كالخلال في المناسك ويسقط الوجوب باداء واحدة
منها اذا كان الايجاب بلفظ التخيير قياسا على جوازه في فرض الكفاية فانه يعم الوجوب فيه
عددا من المتعبدين بلفظ التخيير ويسقط بفعل واحد والجامع كون الايجاب بلفظ
التخيير واذا جاز ذلك وجب ان يكون الواجب هو الجميع اذ لا قائل بالفرق وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم ان العلة المعرفة للوجوب على الجميع والكفاية هو كون الايجاب بلفظ
التخيير بل هي الاجماع للامر في الكفاية على تأثيم الجميع على تقدير توافقهم على الترك وليست
الخصال كذلك لان الاجماع هنا على تأثيم تارك الجميع بترك واحد لا بترك واحد
وهذا الاجماع انما يصح على مذهب الجمهور من المعتزلة لا الشرذمة القليلة منهم
او يقال لا نسلم ان العلة هي كون الايجاب بلفظ التخيير بل هي ذلك مع كون تأثيم واحد
غير معقول لان تكليف من لا يعلم انه مكلف ولا تعين باطل فلذلك حكمنا ثم بتأثيم
الجميع واجمعنا عليه واما هاهنا فلما كان التأثيم على ترك واحد من ثلثة معقولا
حكمنا بوجوب الواحد لا الجميع وفي كون الوجوب في الكفاية بلفظ التخيير نظر لكن

كلامه في المنتهى يصرح بما يدل عليه لانه قال قالوا الاجماع الوجوب في الكفاية وان كان بلفظ التخيير
ويسقط بفعل البعض فكذلك هذا **قال** فالواجب ان يعلم الامر الواجب قلنا يعلمه حسب
ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلم غير معين **اقول** هذا ايضا دليل عام
كالاول وتقريره ان يقال لو كان الواجب واحدا من حيث هو واحد مبهما لما كان الامر وهو الشارع عالما
بالواجب وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فظاهرة لكون الواجب حينئذ واحدا
واما بطلان التالي فلان الامر يجب ان يعلم الواجب لان الواجب هو ما يتعلق به خطاب الشارع
بالايجاب وهو انما يتعلق بالمعين دون المبهم اولا ان الايجاب طلب والطلب يستدعي مطلوبا
معينا عند الطالب وهذا امتنع تعلق الايجاب باحد شخصين لا بعينه فكذلك يمتنع تعلقه
باحد فعلين لا بعينه وتوجيه الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم يجب ان يعلم الامر الواجب
انه يجب ان يعلمه مشخصا فهو ممنوع وان اردتم به انه يجب ان يعلمه حسبما اوجبه فمسلم
لكن لا نسلم ان الواجب المشارع فيه لم يعلم كذلك بل علمه حسبما اوجبه فانه لما اوجبه غير معين
علمه غير معين على حسبه فان قالوا يجب ان يعلمه مشخصا لان خطاب الشرع انما يتعلق بالمعين
ولان الطلب يستدعي مطلوبا معينا قلنا ان اردتم بالمعين المعنى الشخصي فممنوع وان
اردتم به المعين مطلقا فمسلم ولكن لا يفيدكم شيا ويمكن ان يجعل جواب المصنف سندا لمنع
المذكور وتقريره لا يخفى على من وصل من الكتاب الى هذا المقام **قال** قالوا علم ما يفعل فكان
الواجب قلنا فكان الواجب لكونه واحدا منها وفي بعض النسخ منهما لا لخصوصه للقطع بان
الخلق فيه سواء **اقول** هذا الكلام يمكن ان يقرر على وجه يكون دليلا للقائلين بالمذهب
الثاني المتفق على بطلانه وهو الاظهر على وجه يكون دليلا للمذهب الاول بيان الوجه الاول ان يقال علم
البارى تعالى ما يفعل او يفعله المكلف فيكون هو الواجب لاستحالة ايجاب غيره مع العلم بامتناع وقوعه
وبيان الثاني ان يزاد عليه فيقال واذا كان هو الواجب وجب ان يكون غيره ايضا واجبا والا لزم التخيير
بين الواجب وغيره وهو باطل لاستلزامه رفع حقيقة الواجب هذا معارض بمثله لاستلزام
التخيير بين الواجب المحذور المذكور والجواب منع استحالة ايجاب الشى مع العلم بامتناع وقوعه
كما سيجي بيانه في مسئلة تكليف المحال ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك الواحد يكون هو الواجب
باعتبار خصوصه بل باعتبار كونه واحدا من الثلثة اى الواحد المبهم على ما هو في النسخة الاخرى
وسند المنع انا قاطعون بان جميع الخلق في ذلك الواحد على سواء اذ ليس بعض الخصال
واجبا بالنسبة الى احد دون الاخر ولو كان هو الواجب لخصوصه لما استوى الخلق فيه لجواز
ان يكون الواجب على احد الشخصين بناء على تكفيره باحد الخصال غير الواجب على الاخر
بناء على تكفيره بغيره او يقول انا قاطعون بان جميع الخلق اى في الواجب على سواء ولو كان
الواجب ما يفعله المكلف بخصوصه لم يكن كذلك وان سلمنا ذلك لكن دليلكم يدل على وجوب شى
منها على تقدير الاتيان بها او وجوب الجميع كذلك وانتم لا تقولون به ولهم ان يقولوا نحن نقول
الواجب ما يفعل سواء كان واحدا او اثنين او الجميع او الواجب ما يفعل اولا ان ترتبت الخصال
بالخصال والمجموع ان فعلت معا وان منعوا القطع بالتسوية لاختلاف الواجب بالنسبة
الى المكلف عندهم والمانع يذكر دليلا من طرف القائلين بالمذهب الثالث لدلالة كلامه
عليه لان دليلهم يتركب من هذا الدليل وما قبله وتقريره ان يقال علم الامر الواجب وعلم ما يفعله
المكلف وخيره بينه وبين ما هو الواجب فهو المطلوب والجواب ما مر على الدليلين **قال**
الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه القاضي الواجب الفعل او العزم وتعين

اخرا وقيل وقته اوله فان اخره فقضا بعض الحنفية اخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي
الا ان بقي بصفة المكلف فاقدمه واجب **اقول** لما فرغ من الكلام على الواجب المخير شرع في
الواجب الموسع وكان المناسب ان يصدره بالمسلم ويقول فصل الموسع وكانه انما لم يفعل ذلك
بل جعله ردفا للواجب المخير لرجوع الموسع في التحقيق الى المخير اذ المؤداة في كل جزء
الوقت شخصيا غير المؤداة في غيره والواجب هو احد اشخاص الصلوة والمتماثلة في النوع المتحدة
في المحل المتمايزة بالاوقات واعلم ان الفعل ان زاد على الوقت كان الامر به تكليفا بما لا يطاق اذا لم
يقصد منه الايجاب للقضا كما لو طهرت الحايض وقد بقي من الوقت قدر ركعة وان نقص عنه
فهو الواجب الموسع عند اصحابنا والجبائي وابنه وكثير من الفقهاء بمعنى ان جميع اجزاء ذلك الوقت
وقت لاداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع الى سقوط الفرض وحصول مصلحة الوجوب واليه
اشار بقوله الجمهور ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه ثم اختلف هولا فمنهم من شرط التاخير
عن اول الوقت بدلا وهو العزم على الفعل كالقاضي وغيره من اصحابنا والجبائي وابنه من المعتزلة
واليه اشار بقوله القاضي الواجب الفعل او العزم يعني في غير الاخر ويتعين الفعل اخرا ومنهم
من انكر هذا البدل كابي الحسين البصري وغيره وذهب بعض الناس الى استحالة كون الفعل
الواجب ناقصا عن الوقت المقدر له تسيا من شبهتهم ثم اختلف هولا في جملة ما يسميه الجمهور
الواجب الموسع فقال بعض اصحابنا وقت الوجوب اوله فان اخره فقضا لقوله عليه السلام
اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو والعفو انما يكون للمقصر وقال بعض اصحاب
ابي حنيفة وقت الوجوب اخره لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك فمنهم من قال انه نفل
يسقط به الفرض واليه اشار بقوله وان قدمه فنفل يسقط الفرض ومنهم من قال كالكرخي
منهم ان المكلف اذا بقي بصفة المكلف الى اخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل واليه اشار بقوله
الكرخي الا ان بقي بصفة المكلف فاقدمه واجب فقوله الا الى اخره استثنا من قوله فنفل لان عند
الكرخي ليس المقدم نفلا في مثل هذه الصورة بل واجبا وفي كون المقدم واجبا ههنا مع ان وقت
الوجوب اخره نظر وكان الكرخي لا يقول يكون وقت الوجوب اخره في مثل هذه الصورة
بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب وسره ما حكي عنه وهو ان الواجب يتعين بالفعل في
اي وقت كان ويكون وقت الوجوب **قال** لنا ان الامر قيد بجميع الوقت والتخيير تحكم
والتعيين تحكم وفي بعض النسخ فالتخيير والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي في غيره مقدما
فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع **اقول** هذه حجة للقائلين بالوجوب الموسع
وتقريرها ان نهاية الامر بصلوة الظهر وهو قوله عز من قايل اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
عام لجميع اجزاء الوقت المذكور وهو المراد من قوله الامر قيد بجميع الوقت وليس المراد تطبيق
اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره على اخره ولا فعلها في كل جزء منه اذ هو خلاف الاجماع والتخيير
بين الفعل والعزم بدلا عنه على ما ذهب اليه القاضي ومتابعوه تحكم لعدم دلالة اللفظ عليه وكذا
تعين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه تحكم لما ذكرنا فلم يبق الا انه اراد به ان كل
جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة امتناع
قسم اخر مع كونه معقولا كامر السيد عبده بخياطة الثوب في بياض النهار اي وقت كان
فانه اوجب الخياطة ولم يوجب مضيقا لقوله في بياض النهار اي في وقت كان فانه اوجب الخياطة
ولم يوجب مضيقا في بياض النهار وعلمنا بانه مهما فعل فيه فقد امتثل الحاله فيكون قد
اوجب موسعا فان قيل لا نسلم كونهما تحكمين قوله لعدم دلالة اللفظ عليه قلنا لا نسلم

اي الفعل والتخيير

من اسقا بعض المدارك اسقا الكل مع ان ههنا اقوى منها وهو دلالة العقل لانها اقوى من
دلالة الصيغة وقد دل عليه اما على التخيير فلان المكلف اذا لم يفعل في الاول ولم يفعل ولم يعزم
على الفعل كان عازما على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا ينفك عن الحرام الا به فهو واجب فالفعل
او العزم بدلا عنه في غير الاخر واجب مخيرا واما على التعيين اخرا فلان جواز تركه في الاول والاوسط
مع القدرة عليه ينافي كونه واجبا فيه بل هو ندب بالنسبة الى غير الاخر لجواز تركه مع كونه مثابا عليه
ويسقط الفرض عنده حتى بالاضافة الى الاخر لانعقاد الاجماع على لحوق الاثم بتركه فيه بتقدير
عدم فعله قبله لا يقال لو كان العزم بدلا عن الفعل لما وجب الفعل بعده ولما جاز المصير اليه مع
القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها كالوضوء والتيمم ولكان من اخر عن اول الوقت مع
الغفلة عن العزم عاصيا لكونه تاركا للاصل وبدله والتوالي باطلة بالاجماع ثم جعل العزم بدلا
عن الفعل او صفته ومن تقدمه تعبدا اذ لم نعهد من الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال
ولا عن صفاتها وايضا لو كان بدلا في غير الاخر لما ادى بنية النفل المطلق لما عليه الفعل فيه نفسه
ولما روعي فيها الاذان والاقامة والجماعة لانها من خلال الواجب ولما كان المواظب على ادائها اول الوقت
مؤديا فرض الله تعالى قط ولما تادى به الفرض لانه اما ان يكون محصلا لمقصود الواجب اولا
فان كان فهو المراد من كونه واجبا وان كان غير محصل لمقصوده فاما ان يبقى المقصود معه اولا يبقى
فان بقي بقي الوجوب ضرورة وجود مقتضيه وهو مقصود الواجب وان لم يبق المقصود
كان الفعل مفوتا له وكان حراما وهو خلاف الاجماع لانا نقول العزم بدل عن تقديم الفعل على معنى
كونه مخيرا بينه وبين تقديم الفعل لا عن نفس الفعل فبطل الملازمة الاولى وكذا الثانية لان المصير
الى احد المخيرين لا يستدعي العجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم وكذا الثالثة لان الغافل
غير مكلف فلا يعصي بالترك وان سلم كونه مكلفا فلا نسلم عدم العصيان اجماعا حينئذ واما
استبعاد جعل العزم بدلا عن صفة الفعل فلا يستحق الجواب ثم نقول ان ادعي بنية الفعل فيه
ما يجوز تركه ونوى امتثاله في كل الوقت مع ارتفاع الموانع فالملازمة ممنوعة وان ادعي بها نيته
ما يجوز تركه في بعض الاوقات فقط فنفي التالي ممنوع ثم لا نسلم ان الاذان في الاقامة والجماعة
من خصائص الواجب لان عندنا من خصائص النوافل المسقطة للفرض ايضا ولان المواظب على
الاداء اول الوقت مؤد فرضا وانما جوز الشارع ذلك لعسر مراعاة اخر الوقت والقدر الذي
لا يزيد على الفعل كما جوز تقديم الزكوة قبل تمام الحول نظرا للمساكين وان لزم منه كونه غير مؤد فرض
الله ولا انه لم يكون محصلا لمقصود الواجب فهو واجب وان عني بالواجب ذلك صار النزاع لفظيا
لكنا لا نسلم انه حينئذ يكون عازما على الترك مطلقا قوله عدم العزم على الفعل مع عدم الفعل عزم
على الا فعل فاسد لان نقيض العزم على الفعل هو الا عزم على الفعل لا العزم على الا فعل وان
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما لا ينفك عن الحرام الا به فهو واجب على ما سياتي في المسئلة الرابعة وان
سلمنا ذلك لكن ههنا ما يدل على ان العزم غير واجب قبل الاخر لان البدل انما يجب على جهة
الاصل فاقا ومتى جزء واحد لان الامر انما اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة فاذا عزم على
الفعل في الجزء الاول من الوقت فلا يجب في الجزء الثاني مع ان مذهبكم وجوب الفعل في اي
زمان فرض قبل الاخر او وجوب العزم على الفعل بعد ذلك الزمان وهذا لا تكفيه عزم واحد
فاذن لو وجب العزم بدلا عن الفعل قبل الاخر لما وجب قبله ويلزم منه ان لا يجب قبله
بالتردد في المقدم والتالي ولا نسلم كون العزم بدلا عن تقديم الفعل لا عنه لان التقديم ان
لم يكن واجبا استحال كون بدله واجبا وان كان واجبا فوجوبه لا يزيد على وجوب الصلوة وهو
مرة واحدة

بدل الرابعة وان

واذا ذلك فنتهض عليهم هذه المعارضة فاذن الاولى لمن ترك التحسين العزم والفعل والتقديم ويرجع الى تخيير الاشخاص كما سبقت الاشارة اليه وايضا لا نسلم ان جواز تركه في الجزء الاول والاوسط ينافي وجوبه عاما في الباب لانه ينافي وجوبه المضيق ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وانتفاء خاص اخر ولا نسلم كونه مندوبا بالاضافة الى غير الاخير اذ المندوب ما جاز تركه مطلقا لا ما جاز تركه بشرط فعله بعد زمان الترك فان مثله واجب كالعتق المخير بين اشخاص فنسبته الى الاشخاص كنسبة الصلوات المتمايزة بالاوقات في وصف الفعل في كل واحد من اجزاء الوقت كوصف كل واحد من الواجب المخير بالوجوب وهو المراد من قولنا الموسع في التحقيق راجع الى المخير ولانه لو كان نفلا لما صح نية الفرض في اول الوقت مع العلم بكونه نفلا اذ النية قصد تبع العلم ولما كان تقديمه افضل اذ النفل لا يكون افضل من الفرض والتاليان باطلان بالاجماع ولا يمنع الملازمة قياسا على الزكوة المعجلة بناء على انها نافلة مع وجوب نية الفرض فيها ومع كونها افضل عند سد خلة الفقراء لانا نمنع كون المعجلة نافلة بل هي واجبة موجلة لانعقاد سبب وجوبها وهو ملك النصاب بخلاف ما نحن فيه لعدم دخول وقت الوجوب على زعمكم وان سلمناه لكن كان يلزم منه نية التعجيل فيما نحن فيه لعدم دخول وقت الوجوب ولا قائل به لانه ما نوى احد من السلف في الصلوة في اول الوقت الا ما نواه في اخره ولم يفرقوا اصلا وهذا المقطوع به حجة اخرى للموسعين واليها اشار بقوله وايضا لو كان معينا الى اخره وتوجيههما ان يقال لو كان وقت الوجوب معينا على ما ذهب اليه منكرو الموسع لزم كون المصلي اما مقدما للصلوة على وقتها او موخرا لها عنه وقسم الثالث يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فظاهرة لان الوقت اذا كان معينا مضيقا ولم يقع الفعل فيه فاما ان يقع قبله او بعده واما بطلان التقديم فلانه لو كان مقدما لما صحت الصلوة لكونها قبل الوقت واما بطلان التاخير فلانه لو كان موخرا لكان قاضيا على ما هو مذهبهم ويعصي حينئذ لكونه موخرا من غير عذر وهو باطل فلا اجماع لانعقاد الاجماع من السلف على صحة الصلوة وعدم العصيان وعلى ان الفعل بعد ذلك الوقت لا يصح بنية القضاء فان قيل لا يجوز ان يتعين وقت الوجوب بالفعل على ما هو احد قولي الكرخي وحينئذ لا يلزم التقديم ولا التاخير سلمناه لكن لا نسلم ان الصلوة لا تصح عند التقديم ان اردت بلا تصح انها تفسد وتبطل وان اردت بها انها لا تصح فرضا اي لا تقع فرضا بل نفلا فهو مسلم لانه عين مذهبنا لكن لم قلت انه لا يجوز ذلك قلنا اما انه لا يجوز ان يتعين وقت الوجوب بالفعل فلانه ان اراد به ان ذلك الجزء يعين ذلك الوقت سلم لكن وقتا للوجوب بمعنى انه لو ادى فيه الفعل لما يقع الموقع فهو خلاف اجماع السلف وان اراد به انه اذا فعل يجب ان يفعل ثانيا وثالثا فهو باطل بالاجماع ايضا وان اراد به انه يلزمه بالشروع فيه فالفعل ايضا قد قيل فيه مثله على قول بعض العلماء وان اراد انه اذا فرغ من الفعل علم سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت وان لا فرض عليه بعده فهو صحيح وقد كنا نحكم قبل الفعل ايضا وصولا الى ما ذهبنا اليه من الوجوب الموسع وان اراد غيره فلا بد من تصويره واما انه لا يجوز ان يقع الصلوة المقدمة نفلا فلما مر انفا ومما يبطل قول الوقف وهو ان المكلف لو لم يتصف المكلف بكونه قدمه نفلا اجماع السلف على من صلى في اول الوقت ومات في اثنا الوقت انه ادى فرض الله واستحق ثواب الواجب قال القاضي يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها صلوة قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واحد من احكام الايمان اقول توجيهه ان يقال يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب احدهما لا بعينه فمن الاخر وذلك لانه اذا حصل احدهما اجزاه وان اخل بهما عصى على الوجه الذي تقدم وتقرير الجواب بعد ما قدمنا ان يقال فاعل الصلوة مثلا ممتثل لكونها

صلوة

لا لاحد الامرين والحاد الاتيان بالعزم دون الصلوة كما في خصال الكفارة ولقائل ان يقول ان اردت ان فاعل الصلوة فاعلها في الاخر ممتثل لكونها ممتثلا لكونها صلوة لكن الواجب حينئذ هو الصلوة لا احد الامرين وان اردت به فاعلها قبل الاخر فهو ممنوع قوله والحاد الاتيان بالعزم دون الصلوة قبل الاخر قلنا مسلم وما الذي يدل على عدم جوازه وان يقال وجوب العزم في كل واحد من احكام الايمان اي من الاصول لا من الفروع فيكون العصيان لترك حكم من احكام الايمان لا لترك حكم فرعي على ما ادعى ابن تعرف ان هذا الجواب انما يصح لو كان مذهب القاضي ان وجوب العزم هو وجوب حكم فرعي والا فلا يصح لان مدعاه حينئذ انه واجب لا انه فرع واجب وانما حملناه على هذا الوجه لان لفظ في المنتهى يدل عليه لانه قال واجب بان العزم على فعل كل واجب من فعله من احكام الايمان فكان العصيان لذلك ولانا لو حملناه على هذا الوجه لان لفظ في المنتهى يدل على اشعره كلامه وهو انه لو صح ما ذكرت لزم وجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان لما امكن نفي التالي ولكان التعرض لاحكام الايمان ضايعا بل كان الاولى من جهة العبارة ان يقول لزم وجوب العزم في كل واجب موسع والاولى الملازمة على الوجه الذي ذكرها ممنوعة ايضا قال ابو حنيفة رحمه الله عليه لو كان واجبا اولا لعصى بتاخيره لانه ترك قلنا التاخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة اقول هذه حجة لابي حنيفة رحمه الله عليه على ابطال كون الفعل واجبا في اول الوقت وهو بناء على مذهب الجمهور ومذهب بعض اصحابنا الحاكمين بالوجوب في الاول وان كان الوجوب موسعا عند الجمهور ومضيقا عند البعض والجواب انما يصح على مذهب الجمهور اما تقرير الحجة فان يقال لو كان الفعل واجبا في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره لان تاخيره ترك واجب وهو حرام يستلزم العصيان واما تقرير الجواب فعلى نحو ما تقدم وهو ان يقال لا نسلم ان تاخيره ترك واجب فانه في التقديم والتاخير مخير كما في خصال الكفارة وكما ان الاتي باحد الخصال لا يكون تاركا للواجب كذلك الاتي في الصلوة في اخر اجزاء الوقت لا يكون تاركا للواجب اذ الواجب هو احد تلك الصلوات على ما مر غير مرة قال مسئلة من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء وقال القاضي قضاء فان اراد وجوب نية القضاء فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت فعصى بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامة فمات فجاة فالتحقيق لا يعصي بخلاف ما وقته العمر اقول هذه بالسهو من فروع القول بالواجب الموسع واعلم ان القائلين به اتفقوا قاطبة على ان المكلف لو اخر الفعل الواجب عن اول الزمان الذي ظن انه لو لم يشتغل به مات قبله فعصى لتقصيره بناء على تضييق الوقت بحسب ظنه فان لم يمت ثم فعله في وقته المقدر له فالجمهور على انه اداء لانه فعل في وقته المقدر له اولا شرعا وذهب القاضي الى انه قضاء مصيرا منه الى ان الوقت صار مضيقا بما غلب على ظنه انه لا يعيش اكثر منه ولذلك عصى بالتاخير عنه فاذا فعل الواجب بعد ذلك فقد فعل خارج وقته فكان قضاء كما في غيره من العبادات الفائتة في اوقاتها المقدرة وفيه نظر لان غاية ظنه انه اوجب العصيان بالتاخير عن الوقت الذي ظن حلوله فيه دون ما بعده ولا يلزم منه تضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعده كان فعله للواجب فيه قضاء لانه كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مع ان الاصل عدم العصيان مخالفة هذا الاصل ايضا فان الامدي في هذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء قال وهو في غاية الاتجاه وفيه نظر اذ الفرق ظاهر لانه انما لم يلزم كونه قضاء هاهنا لان الوقت ما صار مضيقا بالنسبة الى ظنه هاهنا بخلاف ثم نعم لو كان تفسير القاضي في كونه قضاء هو ان العصيان ينافي الاداء لاتجه

عليه ما ذكره لكنه ليس كذلك على ما ظهر من سهنته وتوجيهه ما ذكره ان يقال ان اراد القاضي بكونه
قضا انه يجب عليه نية القضا فبعيد ويلزم القاضي ايضا ان المكلف لو اعتقد قبل دخول الوقت
انقضا الوقت في الوقت المضيق بحسب اعتقاده بمعنى انه اعتقد انه لو لم يشتغل بالادا فاته عصى
بالتاخير لما اخر ولقايل ان يقول على الاول انه استبعاد فلا يستحق الجواب سلمنا انه لا يريد به
وجوب نية القضا ولكن لا يلزم ان لا يكون قضا لان المختار جواز استعمال القضا والادا كل منهما
مكان الاخر وكانه اختار المنع من هذا على ما قيل من ان قصد الادا مع العلم بخروج الوقت
وبالعكس تلاعب بالصلوة وهذا ما في المنتهى فالجمهور ادا والقاضي قضا ولا خلاف في المعنى
ما لم يقل بنية القضا وعلى الثاني انه لا يلزم من كون الظن موجبا للعصيان بالتاخير عن الوقت
المظنون في الوقت المشروع كونه موجبا له بالتاخير عن الوقت المظنون قبل الوقت المشروع
لظهور الفرق ولئن سلمنا ذلك لا اختصاص للزومه على القاضي بل انما يلزم على من يقول بكون
الظن موجبا للعصيان بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامه فمات فجاة في الوقت الموسع
فالمحقق انه لا يعصي لما مر من معنى الواجب الموسع لامتناع وجوب المعصية بتاخير ما جوز
تاخيره مع اجماع السلف على عدم العصيان وقولهم انما جوز التاخير بشرط سلامة العاقبة يستلزم ذلك
لاستلزامه ان يكون حكم السلف بالجواز بناء على الاطلاع على العموم حكم بعضهم بعصيانه للتحقيق
معنى الوجوب فانه لو جاز التاخير ابدا ولا يعصي اذا مات فاي معنى للوجوب واجيبوا بانا على
القول بالعزم بان معنى الوجوب هو انه لم يجوز تركه مطلقا بل بشرط العزم الى وقت يغلب على
ظنه السلامه كتاخير الصلوة من ساعة الى اخرى والصوم من يوم الى اخر فانه مما يغلب البقا فيه
على الظن مع العزم على الفعل في كل وقت والجواب على تقدير عدم وجوب العزم ما هو ان
معنى الوجوب فيه هو انه يذم تاركه في جميع وقته وانما لم يذم لانه ما تركه في الجميع لان تركه
فيه موقوف على حصوله فيه وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامه ومات
يعصي بالتاخير لان التاخير الى سنة اخرى لمن يغلب على الظن وهذا لم يجوز ابو حنيفة رحمه الله
تاخير الحج من سنة الى اخرى وترك الشافعي ذلك غالبا على الظن في حق الشباب الصحيح دون
الشيخ المريض مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا او في بعض النسخ وكان مقدورا
شرطا واجب والاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وعلى جزء الراس
وقيل اعينهما فصله رابعها ومعنى ان ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف بالوجوب وبما
اختلفت الاحد فيه فلا بد قبل الخوض في الاحتجاج من تلخيص محل النزاع فنقول ما لا يتم الواجب
الا به لا يخلو اما ان يكون وجوبه مشروطا بذلك الشيء او لا فان كان الاول كما اذا قال الشارع اوجبت
عليك الزكوة اذا ملكت النصاب فلا خلاف في ان تحصيل الشرط غير واجب وان الواجب هو الزكوة
اذا وجد الشرط وان كان الثاني وهو ان يكون وجوبه مطلقا اي غير مشروط بذلك الشيء فلا يخلو اما
ان يكون مشروط الوقوع بذلك الشيء شرعا كما انه اوجب الصلوة وشرط وقوعها بالطهارة اولا
فان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون مشروط الوقوع بذلك الشيء عقلا كترك الاضداد في الواجب اذ لا يمكن
الانسان به الا بترك جميع اضداده وكفعل ضد في المحرم اذ ترك الحرام لا يمكن بدون التلبس بضد
من اضداده ومنه ذهب الكعبي الى نفي المباح وغيره الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده وبالعكس
او يكون مشروط الوقوع به عادة كغسل جزء من الراس وامساك جزء من الليل ليتعذر غسل
الوجه والصوم دونهما او لا يكون مشروط الوقوع به مطلقا وهذا الثالث هو بمعزل عن نظرنا
والاول من السؤال الثاني اعني الشرط الشرعي وغير الشرعي كالعقلي والعادي مما محل النزاع ان

ان كان مقدورا للمكلف فذهب البعض الى ان شرط الوقوع لو كان شرعيا مقدورا كالوضوء
ونحوه لا كحضور الامام في الجمعة وحصول تمام العدد فان ذلك غير مقدور لاحاد المكلفين
والمسئلة من تفاريع القول بامتناع تكليف ما لا يطاق ولا كفعل ضد وغسل جزء من الراس لكونهما
غير شرعيين كان واجبا بمعنى انه يجب تحصيله ويذم على تركه وهو الذي اختاره المصنف واشار اليه
بقوله لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا يعني شرطا للوقوع شرعا واجب وذهب اصحابنا
والمعتزلة الى ان شرط الوقوع لو كان مقدورا كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا او غير شرط
شرعي كالشرط العقلي والعادي واليه اشار بقوله والاكثر وغير شرط وذهب البعض الى انه لا يجب
شيء منهما واليه اشار بقوله وقيل لا فيهما اي واجبا ووجوبه في الشرط الشرعي وغيره واذا عرفت
ذلك فاعلم ان القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اتفقوا قاطبة على انه انما يجب بالامر الذي وجب
به الواجب وهذا يعبرون عن هذه المسئلة بان الامر المطلق بالشيء امر بمقدماته المقدورة
للمكلف والكل متفق على هذا الا الواقفية فانهم قالوا ان كانت المقدمة سببا للمامور به اي علة
كالاطعام للاشباع كان امرا له والا فلا وان لم يكن سببا كالوضوء للصلوة وظهر من هذا الكلام
ان الواقفية لا يقولون بوجوب شيء من الشروط وان الكل يقولون بوجوب الاسباب في لا يقال
السبب داخل في قوله وغير شرط لانه لو كان كذلك لكان قوله لا فيهما دالا على ان مذهب البعض
عدم القول بوجوب الاسباب وهو خلاف الاجماع ولا يقال يجوز ان يدخل السبب في غير
الشرط من غير ان يلزم مخالفة الاجماع وذلك بان يحمل قوله لا فيهما على انه لا وجوب في الشرط
الشرعي ولا في غير الشرط الشرعي الذي هو كالمثالين وهما الشرط العقلي والعادي ولا في غير
الشرط الشرعي مطلقا فيستقيم لانا نقول هذا المحمل بعيد اذ كما فيه من التجوز انما يدل
على ان الاكثر يقولون بوجوب الاسباب لا ان الكل يقولون به الذي هو المطلوب بالاشارة ويمكن
ان يقال في قوله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا اشارة اليه بان يقال انما قال شرطا
احترازا عن كون ما لا يتم الواجب الا به سببا فلانه لا خلاف في وجوبه وعلى هذا
يكون في قوله اشارة الى المتفق والمختلف في هذه المسئلة قال لنا لو لم يجب الشرط لم يكن
شرطا اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاستدلال على مذهبه وتوجيهه
ان يقال لو لم يجب الشرط الشرعي لم يكن شرطا اي موقوفا عليه وبطلان التالي لكونه موقوفا عليه
بالفرض يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يكن الشرط واجبا يصح المشروط دونه
واذا صح المشروط دونه فلا يكون شرطا له اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الاتي
بالمشروط دون الشرط حينئذ يكون اتيا بجميع ما امر به والاتيان بجميع ما امر به يوجب صحة
المامور به او نقول لو لم يكن الشرط واجبا لم يكن شرطا اذ لو كان شرطا للواجب لكان واجبا
لاستحالة توقف الواجب على الجائز والا لزم ترك اولان الحكيم اذا فعل فعلا لغرض وعلم انه
لا يكمل الا بشي فلا بد وان يباشره على ذلك التقدير ولا يحصل له الغرض من المشروط الواجب
لا يكمل الا بايجاد شرطه فيكون شرط الواجب واجبا او لانه انعقد اجماع الامة على اطلاق القول بوجوب
تحصيل ما اوجبه الشارع وتحصيله انما هو بتعاطي الامور الممكنة من الاتيان به ووجوب تحصيل الشيء
بواجب مناقض شرط الواجب واجبا لانه لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق للزوم كون
المكلف مامورا بالمشروط مع عدم الشرط لاقتضا الامر ايجاب المشروط على كل حال اذ لا فرق بين قوله
اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين قوله ينبغي ان لا يخرج الوقت الا وقد اتيت به لا يقال
الامر مقيد بحال حضور الشرط لانا نقول هو خلاف الظاهر اذ الظاهر ايجاب الفعل مطلقا لا بحالة

حال وجود الشرط ولا يقال ايجاب الشرط ايضا خلاف الظاهر لانا نقول خلاف الظاهر هو رفع ما تقتضيه وهو
عموم الايجاب على ما يلزم منا ونحن لا نثبت ما لا يقتضيه وهو ايجاب الشرط على ما تقول به ولان
الامر لا يقصد حال وجود الشرط بدليل ما لو قال السيد لعبده اسقني والماء على مسافة فانه لا يقصد
حال وجود الشرط وهو قطع المسافة والا لم يتوجه لامر نحوه لو قعد عن قطعها واعلم ان من يقول بالوجوب
العقلي يتاتى له جزم الحكم بهذه القضية وفي كون شرط الواجب واجبا بمعنى انه يعاقب على تركه
لعدم تادي الواجب الا به واستلزام ذكر عند ذكر واما من لا يقول بذلك فحكمه بها محل نظر وذلك
ان تارك المشي الى الجمعة مثلا يحققوا انه يعاقب لترك الجمعة عند عدم طرو مسقط كما تمهد
من قبل واما انه هل يعاقب لعدم المشي نفسه او زائدا على ما يعاقب لترك الجمعة وحدها فلا تلقى الحكم
من خطاب او دليل شرعي اذ العقل لا يستقل في الحكم على الثواب والعقاب على امر ولا نفيد به عدم
تادي الواجب الا به فانه انما يفيد كونه واجبا بمعنى انه ضروري الاتيان به لا انه يعاقب على تركه
فاذن الواجب الثاني في قوله ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بمعنى الضروري لا الشرعي لا يستدل
لفظ الواجب بينهما ويتم الدليل على ان الواجب الثاني هو بمعنى الضروري دون الشرعي واذا تحقق
هذا فلك ان تقول لا نسلم ان الاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لجواز توقفها على شرط غير مامور به
او تقول ان اردت بقولك لو لم يجب الشرط انه لو لم يعاقب على تركه فالملازمة ممنوعة وان اردت به
لو لم يكن ضروري الاتيان به في مباشرة الواجب فالملازمة مسلمة وكذا نفي التالي لكنه لا يرجع عليكم
بطائل لانه يفيد انه ضروري الاتيان به وهو متفق عليه او تقول ان اردت بقولك لم يكن شرطا انه
لا يكون مامورا به فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع وان اردت به انه لا يكون موقوفا عليه فالملازمة
ممنوعة دون نفي التالي والعجب من المصنف انه اورد هذا المنع على دليل القائلين بوجوب غير
الشرط الشرعي على ما سيجيء وغفل وتغافل عن وروده عليه وبهذا يخرج الجواب عن الادلة الباقية لانا
لا نسلم لزوم جواز ترك الواجب على تقدير توقفه على ما لا يعاقب على تركه ولا نسلم ان الغرض من المشروط
الواجب لا يكمل الا بايجاب شرطه بمعنى العقاب على تركه ولا نسلم التناقض بين كون الشيء واجبا
بمعنى الضروري وغير واجب بمعنى انه لا يعاقب على تركه ولا نسلم لزوم كون المكلف مامورا بالمشروط
مع عدم الشرط بتقدير كون الشرط غير معاقب على تركه بل اللازم كونه مامورا به مع عدم وجوب
الشرط ولا استحالة فيه فان قلت الامر اقتضى ايجاب المشروط بكل حال من الاحوال والكلام مفروض
فيما يكون ايجابه مطلقا غير مشروط بشيء وانما المشروط وقوعه لا وجوبه ومن جملة الاحوال
حال عدم الشرط قلت فعلى هذا ان يكون تكليف المحال كان لازما على المذهبين فان قلت
لا نسلم لزوم تكليف المحال على مذهبي لكون الشرط واجبا عندي قلت المحال انما لزم من ايجاب
المشروط حال عدم الشرط وهو لازم على مذهبك اما كون الشرط واجبا او غير واجب فلا مدخل له
في الاستلزام نعم يا لتامل وان فسرت الاحوال بما عدا حالتي وجود شرط الوقوع وعدمه
منعت لزوم تكليف المحال اذ المحال هو ايجاب الفعل مع عدم الشرط لاستحالة طلب ايقاع الشيء
مع عدم شرط وقوعه لا ايجابه حال عدم الشرط لانه لا استحالة في طلب ايقاع الشيء حال عدم شرط
وقوعه على ان يكون حال عدم الشرط ظرف الطلب او الشيء لا الايقاع والا لما خرج عن الاستحالة
ونظيره طلب ايقاع الصلوة من المحدث بعد دخول الوقت ولكن لا على ان يوقعها حال الحدث
بل زمان الطهارة ومن استحالة كون حال عدم الشرط ظرفا للايقاع دون الطلب يعرف فساد قول
من قال لو كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محالا لكان التكليف بالمشروط مشروطا بوجود
الشرط ولو كان كذلك لما وجب الشرط لاتفاق على ما صدرنا المسئلة به لكونه شرط الوجوب
حسب

حسب لا شرط الوقوع لانه انما كان يلزم ما ذكر لو استحال في حال عدم الشرط التكليف بالمشروط ولا
استحالة فيه على ما نبهت عليه **قال** وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم
يكن تعلق الوجوب لنفسه وامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبي في نفي المباح
ولوجب النية **اقول** لما فرغ من اثبات مذهبه شرع في ابطال مذهب القائلين بوجوب غير الشرط
الشرعي واليه اشار بقوله وفي غيره وهو معطوف على مقدر يدل عليه سياق الكلام وتقديره لنا
في وجوب الشرط الشرعي ولنا في عدم وجوب غير الشرط الشرعي ويستدل على بطلانه بوجوه
ست توجيه الاول ان يقال لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط الشرعي لزم تعقل الموجب له
الامر والآمر اذ الآمر بما لا يشعر به وهو محال لامتناع الامر بالشيء مع الغفلة عنه والتالي
باطل للقطع بصحة ايجاب الحاصل مع الذهول عما لا يتم الا به من الشروط غير الشرعية وعن طلبه
وبهذا فدنا امر الواحد منا بالشيء مع الذهول عن ضده وعن طلب تركه لا يقال هذا وان صح في
الشاهد فلا يصح في الغائب لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلا يتصور
ذهوله تعالى عنه علوا كبيرا عن الضد لانا نقول ذهوله عن الضد وان كان غير متصور لكن ذهوله
عن طلب تركه ليس كذلك ونحصل المطلوب فليس المراد من تعقل الموجب له معرفة الدليل الدال
على وجوبه على ما سبق الى بعض الضعفاء لكون الملازمة ظاهرة المنع حينئذ وتوجيه الثاني
ان يقال لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط الشرعي لم يكن تعلق الوجوب بمعنى امر الشارع بالغير
لنفس الوجوب او لنفس ذلك الغير لاحتمال اللفظ كلا منهما التوقف تعلق الامر به على تعلقه
بلزومه او على كونه لازما للواجب عقلا او عادة والتالي باطل لان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق
عقلي لا يتوقف على شيء غير الطلب او غير المطلوب لانه يستلزم مطلوبا عقلا وهو بعينه الدليل
الذي اورده على الحنابلة في مسئلة الحسن والقبح وتوجيه الثالث ان يقال لو استلزم الواجب وجوبه
لامتنع التصريح بغيره اي بغير وجوبه والمعنى لامتنع التصريح بانه غير واجب لكونه مناقضا لنفسه
الحكم لكون المشروط واجبا لاستلزام وجوبه وجوبه والتالي باطل لانا نقطع بصحة ايجاب غسل
الوجه مع التصريح بعدم وجوب غسل شيء من الرأس وتوجيه الرابع ان يقال لو استلزم الواجب
وجوبه لعصى بتركه لانه مقتضى الوجوب والتالي باطل لان تارك الصوم انما يعاقب على ترك
الصوم لا على ترك امساك شيء من الليل وتوجيه الخامس ان يقال لو استلزم الواجب وجوبه
لصح قول الكعبي وهو انه لا مباح في الشرع كما سيجيء تقريره في المسئلة الثالثة من المسائل
المتعلقة بالمباح والتالي باطل بالاجماع وتوجيه السادس ان يقال لو استلزم الواجب وجوبه
لوجبت النية ادنيه الواجب اذ لم يكن جزء الواجب واجبة لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
والتالي باطل لعدم وجوب النية على جزء من الرأس ترك الا ضراد بالاجماع ولقائل ان يقول
على الاول لا نسلم لزوم تعقل الموجب له فانه انما يلزم فيما يجب بالاصالة لا بالواسطة سلمناه
ولكن ان اردت بتعلق الموجب له لزوم تعلقه مفصلا فالملازمة ممنوعة اذ اللازم تعقله
على حسبها اوجبه على ما قال في مسئلة المخير بعلمه حسبما اوجبه وان اردت به لزوم
تعقله مجملا فنفي التالي ممنوع سلمناه ايضا لكنه مشترك الالزام لوروده على وجوب الشرط
الشرعي وعلى الثالث بانها مشترك الالزام لورودها على وجوب الشرط الشرعي بعد ما سلف
في مسئلة الحسن والقبح وعلى الثالثة ان غسل جزء من الرأس ليس واجبا على كل احد اد
الوجوب عندهم انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بالمشروط دون الشرط لا القادر
وعند ذكرنا فالملازمة ممنوعة في صورة القادر ونفي التالي في صورة العاجز وبه خرج الجواب

عن الرافع وما يورد ههنا ان غسل شيء من الراس وامساك شيء من الليل لو كان واجبا لكان مقدرا احترازا من
التكليف بالمحال وهو غير مقدر فالجواب عنه بعد منع لزوم المحال مبني على ان الواجب الذي لا يقدر
بقدر محدود فالزيادة على اقل ما ينطلق عليه الاسم هل يوصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب
نسبة واحدة او الواجب اقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب فمن ذهب الى القول الاول فالكل عنده ما يأتي
به من ذلك فهو واجب والاصح انما هو القائل الثاني فهو ان الواجب اقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة
اذ هو مكتف به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدر وعلى الخامسة ما سنذكره
على قول الكعبي في المسألة المذكورة وعلى السادسة ان نية الواجب انما تجب فيما وجب بالذات
لا بالعرض فكما ان ابعاض الواجب لما لم تجب بالذات بل بالعرض لم تجب نيته والا لوجبت نية النية
وتسلسل في غيرها من كل شروطه ايضا **قال** فلو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل
الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان زاد بدليلا يصح دونه واجيب بانه فمسلم وان اراد به
مأمور به فان دليله وان سلم الاجماع فهي الاسباب بدليل خارجي **اقول** لما فرغ من ابطال
مذهب المخالفين شرع في حكاية ادلتهم وابطالها وقد ذكر دليلين توجيه الاول ان يقال لو لم يجب
ما يتوقف عليه الواجب مطلقا سواء كان شرطا شرعيا او غيره لصح دونه لكون الاتي بالمأمور
به اتيا بجميع ما امر به والاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لكنه لا يصح بالاتفاق وتقرير الثاني
ان يقال لو لم يجب ما ذكرنا لما وجب التوصل الى الواجب لاستحالة وجوب التوصل بما ليس بواجب
على ما مر من توهم التناقض لكن التوصل بالمذكورات الى الواجب واجب بالاجماع وتقرير الجواب
الاول ان يقال ان اردت بقولك لا يصح دونه انه لا بد منه في الاتيان بالمأمور به فنفي التالي مسلم لكن
الملازمة ممنوعة لانا لا نسلم ان تلك الاشياء لو لم تكن مأمورا بها لصح الاتيان بالمأمور به دونها وان
ادعي به انه مأمور به فهو ممنوع اذ لا دليل لكم عليه ولا يخفى ان التردد في المقدم كما تقدم اولى
من التردد في التالي كما اورده لان ارادة ما لا بد منه والمأمور به لا يصح بعيد جدا مع ان
الاستفسار انما يصح فيما يكون فيه اجمال ولا يصح دونه لا اجمال فيه بحسب ما استفسر عنه حتى
يصح الاستفسار ولا يقال هو انما استفسر عما هو مجمل وهو دليل نفي التالي فكانه قال ان كان
دليل نفي التالي وهو عدم الصحة كون تلك الاشياء لا بد منها فهو مسلم والملازمة ممنوعة وان كان
كونها مأمورا بها فنفي التالي ايضا ممنوع لانا نقول لا اجمال في دليل نفي التالي لانه الاتفاق على ما مر
والاولى ان يقال ان اريد بقوله لا يصح دونه انه لا يسقط القضاء دونه لكون هذه الاشياء
لا بد منها في اسقاط القضاء فالملازمة ممنوعة دون نفي التالي وان اريد به انه لا يوافق الامر
لكون هذه الاشيا مأمورا بها ايضا فالملازمة مسلمة دون نفي التالي ولا يقال كيف تمنع نفي
التالي مع الاتفاق عليه لانا نقول الاتفاق انما هو على ان الواجب لا يسقط القضاء دونه لا انه
لا يوافق الامر دونه وعلى هذا اندفع عنه جميع ما ذكرنا وهو في غاية الحسن والدقة وتقرير جواب
الثاني ان يقال ان ادعي ان التوصل بهذه الاشيا واجب لانه لا بد في التوصل الى الواجب من
هذه الاشيا فمسلم يعني نفي التالي لكن الملازمة ممنوعة وان ادعي به ان التوصل بهذه الاشيا
مأمور به فان دليله وهذا هو الذي قلنا انه غفل او تغافل عن وروده عليه فان قيل
دليل كونه مأمورا به انعقاد الاجماع على وجوب التوصل بهذه الاشيا قلنا لا نسلم انعقاده
على وجوب التوصل لاجل شيء منها وان سلمناه ففي الاسباب لا غير بدليل خارجي وهو ضرورة
الجبلة وذلك لان التوصل بالسبب عند امساك المسبب لما كان من ضرورات الجبلة
لا جرم اتفقوا على ان ايجاب المسبب هو ايجاب السبب بخلاف غيره وفي تخصيصهم

التوصل بالاسباب من ضرورات الجبلة دون غيرها نظر اذ كل ما هو غير الشرط الشرعي كذلك
كالانتهاء عن الاضداد عند الاشتغال بالمأمور به فانه من ضرورات الجبلة ايضا بخلاف الطهارة
للصلوة فانها انما صارت شرطا بالشرع في تعلق الامر بمشروطها استفيد منه وجوبها بناء على ان
ايجاب الصلوة ايجاب لما تصير به الفعل صلوة وهذا الفرق هو الذي عن المصنف ومن ذهب
مذهبه حتى حكموا بوجوب الشرط دون غيره وعلم ما مر **قال** مسألة يجوز ان يحرم واحد
لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير **اقول** لما فرغ من مسائل الواجب شرع في مسائل
المحظور وهو في اللغة يطلق على ما كثرت آفاته ومنه يقال لبن محظور اي كثير الآفة وعلى الممنوع
ومنه قوله حظرت عليهم اي منعت منه ومنه الحظيرة وفي الاصطلاح هو ضد ما قيل في الواجب
ومن اسمائه المحرم والمعصية وهي فعل ما نهى الله تعالى عنه وعند المعتزلة فعل ما كرهه
الله وهو مبني على خلق الافعال وارادة الكائنات والذنب اي المنهي عنه المتوعد عليه المؤاخذة
والمزجور عنه والمتوعد عليه من الشرع والقبيح وذكر منها مسألتين الاولى انه يجوز ان يكون
المحرم احد الامرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزلة اذ لا مانع عقلا ولا لغة من ورود النهي
كقوله لا تنكح زيدا او عمرا فقد حرم عليك نكاح احدهما لا بعينه لا نكاح الجميع ولا نكاح واحد
بعينه واذا كان هذا الورود معقولا غير ممتنع فقد صح ما ادعينا اذ المحرم ليس مجموع
كليهما ولا كل واحد منهما على التعيين لتصريحه بنقيضه فلم يبق الا ان يكون المحرم احدهما
لا بعينه ومنع الخصم في الاعتراض ومنهجنا في الجواب كما سبق في الواجب المخير واليه
اشار بقوله وهي كالمخير اي سؤالا وجوابا ولخص هذه المسألة نظرا **قال** مسألة يستحيل
كون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشيء
الواحد له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة وفي بعض النسخ في الارض المغصوبة فالجمهور تصح
والقاضي لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا تصح ولا يسقط **اقول**
لا خلاف بين العقلاء في استحالة كون الشيء اي الواحد بالشخص معنى كان واجبا حراما من جهة
واحدة لتنافيهما على ما سبق تعريفهما الا عند بعض من يجوز تكليف المحال ومع الذين
يجوزونه عقلا وشرعا وهو الاشعري ومن عم يجوزونه عقلا لا شرعا تمسكا بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وانما الخلاف ههنا في شيئين احدهما ما ذكره والاخر تركه فالمتروك هو انه
هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال كالسجود الى واجب كالمعهود المشهور
والى حرام كالسجود للصنم والمذكور انه هل يجوز ان يكون الواحد بالشخص واجبا حراما
من جهتين كوجوب الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلوة وحرمته
من حيث هو غصب شاغل لملك الغير فيجوز ذلك اصحابنا واكثر الفقهاء في الصورتين وخالف في
الصورة الاولى بعض المعتزلة مصيرا منه الى ان السجود نوع واحد وهو مأمور به لله تعالى
فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مأمورا ومنهيا وهو محال وانما المحرم
قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود وهو مستدل اذ النوع الواحد قد يجب بعض اشخاصه
ما يمتنع على الاخر ولا اشكال في تغاير السجودين بالشخص فاذن لا يلزم من وجوب احد السجودين وجوب
الاخر ولا من الوجوب الوجوب فقوله السجود مأمور به ان اريد به السجود من حيث هو سجود
فهو ممنوع بل المأمور به هو السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى وكذا السجود المنهي
عنه وان اريد به المقيد فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بالشخص بل بالنوع
ولا استحالة فيه بل في الواحد بالشخص ايضا وانما تركه لان جواز كون الشخص الواحد حراما
واجبا

من جهتين يستلزم جوازه في شخص بالطريق الاولى وخالف في الصورة الثالثة الجبائي وابنه
ابو هاشم واحمد بن حنبل واهل الظاهر والزيدية ومالك في رواية عنه فالبطلان الصلوة في الدار
المغصوبة لا يصح ولا يسقط الطلب لا بها ولا عندها ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الا في
سقوط الفرض حذرا من مخالفة الجمع في حكمهم بعدم وجوب القضا فلهذا قال يسقط الفرض
عندها لا بها لجواز سقوط الفرض عند فعل ما ليس بفرض وان كان معصية لا بنفسها الا
الاتيان بما سقط به الفرض اي بما يكون نفسه سببا لاسقاطه يكون اتيانا بالمامور به اذ لا شيء
من غير الاتيان بالمامور به يسقط بنفسه الفرض فما يسقط بنفسه الفرض يكون عينه مامورا
به فما لا يكون مامورا به كالمعصية لا يسقط بنفسها الفرض بخلاف الاتيان بما يسقط الفرض
فانه لا يستلزم ان يكون كذلك لما قال في هذا المثال ولا يبعد سقوط الفرض بشيء غير المامور به
كما مر من مذهب الكرخي المومي فالمذهب الثالث للمعتزلة في المختصر لا يا نقول انهم وان
اطلقوا القول بسقوط الفرض بالنفل لكن لا نسلم انهم ارادوا به ان الفرض يسقط بنفس
ذلك الفعل لجواز ان يكون المراد يسقط عنده ويؤكده قول الغزالي فان قوما يقع بمثلا
وسقط الفرض عنده وقال الامام في البرهان هذا عندي جار على التحصيل غير ان منتصب
هذا الرجل الخطير وهو الاعذار الذي يقطع الخطاب فالمحصور والمصير الى سقوط
الامر عمن يمكن منه الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا اصل لها في الشريعة فقوله
واما الشيء الواحد له جهتان اي الذي له جهتان ويجوز جعله حالا على ضعف فالجمهور
يعني به اصحابنا واكثر الفقها يصح على معنى ان الاتي بها يكون اتيا بالمامور به ويسقط الطلب
به والقاضي لا يصح اي لا يكون الاتي بها قد اتى بالمامور به ويسقط الطلب يعني الامر وهو
الوجوب عندها لا بها واحمد واكثر المتكلمين لا يصح بالمعنى المذكور ولا يسقط الطلب
مطلقا بل يبقى الطلب بحاله الا ان يقضوا الصلوات المودات في البقاع المغصوبة **قال**
لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين
وايضا لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد فان الامر للصلوة
والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما **اقول** لما فرغ من
تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل على اثبات مذهب الجمهور بوجهين
الاول القطع بجواز ذلك عقلا كما اذا قال السيد لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب
وحرمت عليك سكنى هذه الدار فان فعلت الاول اثبتك وان فعلت الثاني عاقبتك فجمع
العبد بين الامرين فانه حسن ان يقال فعل الواجب منه والمحرم فمن السيد ثوابه
وعقابه الثاني انه لو لم يصح الصلوة في الدار المغصوبة لكان عدم الصحة لاتحاد المتعلقين
اي لكون متعلق الوجوب والحرمة شيئا واحدا وبطلان التالي يدل على فساد المقدم
اما الملازمة فلانه لا مانع من صحتها بالاجماع الا كونها متعلق الوجوب والحرمة مع انها شيء
واحد واما انتفاء التالي فلان متعلق الوجوب هو الفعل المعتبر باعتبار كونه صلوة ومتعلق
الحرمة هو الفعل باعتبار كونه غصبا وكل منهما متعلق انفكاكه عن الاخر فاذا اختار
المكلف جمعهما لا يخرجهما ذلك عن حقيقتهما فاذا لا اتحاد واذا بطل الاتحاد فلا يكون
عدم الصحة للاتحاد فينتفي التالي وهو كون عدم الصحة للاتحاد ولقائل ان يقول ان
اردت بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر والنهي من جهة واحدة فالملازمة
باطلة قوله اذ لا مانع سواه قلنا لا نسلم فان من الموانع عندنا كون الشيء الواحد

متعلقهما باعتبار وجهتين احديهما مامور بها لذاتها والاخرى منهي عنها لذاتها وان اردت به
ما يشمل كليهما فانتفاء التالي ممنوع فان قيل لو كانت هذه الصلوة صحيحة لكان كونها
واجبة لعدم القائل بالفصل ومنه كون الجوارح واجبا وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم
اما الملازمة فلان الصلوة والغصب وان امكن انفكاك احدهما عن الاخر في غير مسئلة النزاع
لكنهما متلازمان فيها وعند ذلك يكون فعل الواجب متوقفا على فعل المحرم وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيلزم كون المحرم واجبا واما بطلان التالي فللزوم تكليف المحال وانتم لا تقولون
به سواء قيل باحالته او بجوازه وايضا الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة
في ماهية الصلوة وشغل الحيز جزء منها اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان
في غيره والسكون عن شغله اياه اكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان
جزء الجزء جزء ولكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة يكون جزؤها حراما فلا يكون
واجبة اما لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي لا يكون واجبا واما لان الامر بالكل امر بالجزء
لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائه محرما وهو تكليف بالمحال واما لان وجوبها
اما ان يستلزم ايجاب جميع اجزائها اولا ويلزم من الاول التكليف بما لا يطاق ومن الثاني
ان يكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لتغاير مفهوم الجزء والكل واذا لم يكن واجبة لم تكن
صحيحة والا كانت واجبة لعدم القائل بالفصل قلنا ما ذكرتموه بعينه وارد في المثال المعروف
من امر السيد عبده بخياطة الثوب ونهيه عن مكان مخصوص فما هو جوابكم في تلك الصورة فهو
جوابنا في صورة النزاع ثم ما ذكرتموه لا يتوجه على كلام من قال بصحة هذه الصلوة لان منهم من يقول بوجوب
الشرط الشرعي دون غيره لا نسلم قولكم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فانه لا نقول بان الامر بالكل امر
بالجزء لكون الموقوف عليه غير شرعي سلمناه لكن لا نسلم ان كل من قال بصحة هذه الصلوة لا يقول
بتكليف المحال لانا نقول بها فيرد النزاع بالحقيقة راجع الى ان الفعل المعين اذا كان فردا من
افراد الفعل المامور به هل ينهى عنه ام لا ولهذا تصدر المسئلة في الكتب المشهورة بان المامور به
لا ينهى عنه او بان المنهي عنه لا يؤمر به خلافا للفقها فيما له جهتان كالصلوة في الدار المغصوبة
وجواز هذا بناء على ان الامر بالماهية ليس امرا بشيء من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لاستحال النهي
عن شيء من الافعال لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به على ما هو مبني
عندكم وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل واجيب بمنع ان الامر بالماهية ليس امرا
بفرد من افرادها وبمنع لزوم استحالة النهي عن شيء من الافعال اذ لا يلزم من استحالة
كون فرد من افراد المامور به اصالة منهيا عنه استحالة ما ذكرتم لان نفس الفعل ليس مامورا
به اصالة بل تبعا لكونه جزء المامور به نعم لو قيل لو امتنع ذلك لاستحال النهي عن صلوة المحدث لكونها
فردا من افراد الصلوة المامور بها مع ان النهي عنها واقع ثم قيل ايضا لو صحت هذه الصلوة
لوجب نية القربة بها لوجوب نية القربة بالصلوة لانها شرط صحتها لكن نية القربة بها
محال لكونها معصية واستحالة نية التقرب بالمعصية واجيب بمنع وجوب نية القربة في كل
فرض وايضا باعتبار القربة بجهة انها صلوة لا بجهة انها غصب وايضا بجواز تعلق نية القربة
بالذكر والقراءة وما لا يزاحم حق المغصوب منه اذ الاكوان هي التي تتناول منافع الدار **قال**
واستدل لو لم تصح لما ثبتت صلوة مكروهة ولا صيام مكروه لتضاد الاحكام واجيب بانه
ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك **اقول** توجيهه ان يقال لو لم
يصح الصلوة في الدار المغصوبة لما ثبتت صلوة مكروهة وبطلان التالي يدل على بطلان

المقدمة اما الملازمة فلانها لو لم تصح لما صح اعتبار الجهتين ولو لم يصح اعتبار الجهتين لما ثبتت ~~المقدمة اما الملازمة~~ صلوة مكروهة اما الصغرى فلانه لو صح اعتبار الجهتين لصحت هذه الصلوة لما مر واما الكبرى فلانه لو ثبتت صلوة مكروهة لصح اعتبار الجهتين لاستحالة كون الفعل الواحد واجبا مكروها من جهة واحدة لتضاد الاحكام او نقول لو لم تصح هذه الصلوة لما ثبتت صلوة مكروهة قياسا عليها اذ العلة في الاصل لزوم اجتماع المتضادين من الحرمة والوجوب وهي بعينها موجودة في الفرع ايضا والكراهة والوجوب ايضا لتضاد جميع الاحكام واما بطلان التالي فظاهر لصحة الصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة وتوجيه الجواب ان يقال الصلوة في الدار المغصوبة كون في احد اي فعل واحد من باب اطلاق اسم اللازم على الملزوم لاستلزام فعل العبد الكون وهو حصول الجوهر في الحيز وذلك الكون هو غصب وصلوة فان كانت الصلوة المكروهة كذلك فلا نسلم صحتها واليه اشار بقوله ان اتحد الكون يعني متعلق الوجوب والكراهة يعني نفي التالي وان لم يكن كذلك بل كان متعلق الكراهة امرا خارجا عن ماهية الصلوة ووصفها كالتعرض لخطر السيل في بطن الوادي وللرش في الحمام ولنفار الابل في اعطانها ولنظر الغير في احشائها فلا نسلم الملازمة لبطلان دليلها حينئذ واليه اشار بقوله والا لم يفد يعني ثبوت الصلوة المكروهة لرجوع النهي الى وصف منفك اي لانصراف النهي عن اصل الصلوة ووصفها الى غيرهما واستلزامه بطلان الملازمة لان المنهي عنه لغيرهما لا تضاد وجوب اصله بالاتفاق فاذن يجوز كون الشيء واجبا مكروها وبطل دليل الملازمة وهو تضادهما واعلم انا انما حملنا الوصف المنفك على غير اصل الصلوة ووصفها ليستقيم قول المجيب لرجوع النهي الى وصف منفك على الجمهور اذ لو حملناه على وصف المنهي عنه لما انتهض على الشافعية وتحقيق ذلك يستدعي تقديم مقدمة وهي ان المنهي عنه ينحصر في ثلثة اقسام لان النهي اما ان يرجع الى ذات المنهي عنه اولا والثاني اما ان يرجع الى وصفه اولا اما الاول وهو المنهي عنه لذاته فيضاد وجوب اصله بالاتفاق كالوقاع ضمن لم تصح واما الثالث وهو المنهي عنه للغير فلا يضاده عند الجمهور نحو الغصبية المكروهة لرجوع النهي فيما عندهم الى الغير وعند المخالف انما لا يضاده في المكروهة دون الغصبية اي فيما نهي عنه نهي تنزيه لا نهي تحريم اذ نهي التحريم عنده لا يرجع الى غير المنهي عنه بل يرجع اما الى ذاته او وصفه بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع الى الغير واما الثاني وهو المنهي عنه لوصفه فيضاد وجوب اصله عند الشافعي كما اذا امر بالصوم ونهي عن ايقاعه في يوم النحر وذلك لاعتقاده ان المحرم هو الصوم الواقع لا الوقوع والحاقه بالمنهي عنه لذاته مستدلا بان اللغوي لا يفرق بين قول القائل حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين قوله حرمت عليك ايقاع الصوم فيه اذ لا معنى لايقاع الصوم فيه الا فعل الصوم فيحرم فعل الصوم فيضاد وجوب اصله ولا يضاد عند ابي حنيفة لاعتقاده ان المحرم هو نفس الوقوع لا الواقع والحاقه بالمنهي عنه باعتبار غيره اذ الوقوع غير الواقع فتحريم الوقوع لا يضاد وجوب الواقع واذا عرفت ذلك علمت ان المجيب اذا اقام مع الشافعية ان النهي اذا رجع الى وصف المنهي عنه فلا يضاد وجوب اصله كان في حيز المنع وكان المصنف انما قيد الوصف بالمنفك اشعارا بما ذكرنا من المراد ويمكن ان يقرر هذا الجواب بوجه اخر وهو ان يقال ان اتحد الكون في المكروه يعني لو كان متعلق الامر والنهي شيئا واحدا ذا جهتين احدهما مامور بها لذاتها والاخرى منهي عنها لذاتها كالصلوة والغصب في الغصبية فلا نسلم نفي التالي حينئذ وان لم يتحد الكون فيندرج فيه اقسام فلا يفيد ثبوت المكروه حينئذ لانصراف النهي الى الغير واستلزامه كون متعلق الامر والنهي ذا جهتين احدهما مامور بها لذاتها والاخرى منهي عنها لغيرها وهو الغرض للمرسل

منع يعني

الواحد

صلاة في الحمام لكونه منهيا عنه للصلوة وهو غيره واستلزامه ذلك بطلان الملازمة اذ المراد منه يسقط بالرفع لان نهذا ثابت فلا تكون حقيقة للغاية باعتبارين اي باعتبار القطع بما يجب امليا الجهتين اذ كان للاول فالكبرى ممنوعة وان كان الثاني فالصغرى ممنوعة واما بطلان القياس فظاهر اذ لا يلزم من عدم اعتبار جهتين احدهما متعلق الامر لذاتها والاخرى متعلق النهي لذاتها عدم اعتبار جهتين احدهما متعلق الامر لذاتها والاخرى متعلق النهي لغيرها لظهور الفرق

قال واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يامروهم بقضاء الصلوات ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع اقول توجيهه ان يقال لو لم تصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلاستحالة سقوط التكليف مع عدم الاتيان بالمامور به اولان الاصل بقاء ما كان فيستمر التكليف واما فساد التالي فبالاجماع لانعقاد اجماع سلف الامة وهلم جرا على الكف عن امر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في المواضع المغصوبة مع كثرته ووقوع ذلك منهم ورد بمنع الاجماع لمخالفة احمد مع انه اقعد بمعرفة الاجماع وكانه اشارة الى ما ذكره المتولي في التتمة حيث قال ادعاء الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذا منع اساتي تصحيحه بوجه ثم نسبه امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات في سنة حاهلية انكره وتدبع نا على محدود من ان احمد ما انكر اخذ فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على فرض محل سنة الى متوسط في البلاد او ضعيف ولم يتصل على قرب المائتين الى اسد الناس بحثا في النقليات المخالط لحملة الاخبار في مواطنهم لا كل من يدعي اجماعا بقبل دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم مما الحيلة في اثباته هذا كلامه وهو بالحقيقة استبعاد وكفى في عادة الفرق وكانه يشنع على الغزالي رحمه الله حيث قال الاجماع حجة على احمد

واعلم ان الملازمة ممنوعة عند القاضي سواء اريد بالصحة عدم موافقة الامر كما هو مذهب المتكلمين او عدم اسقاط القضا على ما هو مذهب الفقهاء لانه يقول بسقوط القضا وان لم يكن الفعل موافقا للامر ولا مسقطا للقضا بنفسه وهذا قال يسقط الطلب عندها لا بها لانه انما يمكن سقوطها اذا كانت هي المسقطة بنفسها كما هو مسلمة عند احمد والمتكلمين اما ان اريد به الثاني فظاهر واما ان اريد به الاول فلان ما لا يوافق الامر لا يسقط القضا اذ كل ما يسقط القضا يوافق الامر عندهم لكن نفي التالي ممنوع عندهم ويمكن ان يقرر الملازمة بحيث يندفع عنه منع القاضي بان يقال التكليف بالصلوة باق فالاصل بقاء الثابت على ما كان عند الاتيان بالصلوة على صفة الصحة فيجب ان يثني فيما عداه على ما كان حيث انه يلزم زيادة مخالفة الاصل عند التعرض في نفي التالي لقول القاضي غير مناسب اللهم الا ان يقرر الدليل بحيث يكون دليلا للقاضي ايضا على بطلان قول المتكلمين واحمد في ان الطلب لا يسقط لاجلها ولا عندها وذلك بان يقال لو لم يسقط القضا لاجلها ولا عندها لما سقط التكليف وكانه انما تعرض لقوله اشعارا بانه يصلح دليلا للقاضي ايضا او يقال انما قال ذلك لتوهم ان وروده على القاضي اوجه لتسليمه نفي التالي او يقال انما قال لينبه على ان القاضي انما ذهب الى ما ذهب لانه لما سلم الاجماع الدال على سقوط القضا ولم يمكنه الحكم بصحة الصلوة لقيام الدليل الدال بحسب ظنه على امتناع صحتها حكم بصحة الصلوة بان الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين الاجماع على عدم التكلم على ترك القضا وبين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلوة او نقول بعبارة اخرى لما سلم الاجماع الدال على سقوط القضا ولم يمكنه الحكم بسقوطه بنفسها حكم بسقوطه عندها

قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب واجيب باعتبار الجهتين كما سبق اقول توجيهه ان يقال لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة

لا يحد متعلق الوجوب والحرمة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان الكون
وهو الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة وفاقا فلو صحت الصلوة صار متعلق الوجوب ايضا
لانها انما تكون صحيحة باعتبار كونها موافقة للامر واذا كانت كذلك كانت مامورة بها واحدة
واليه اشار بقوله لان الكون واحد وهو غصب ولا يقال لا نسلم ان صحتها انما تكون باعتبار موافقتها
للامر بل هي بمعنى سقوط الفرض بها على ما نص عليه صاحب مختصر الادلة حيث قال وقد ثبتنا تصور
تحريمها مع اجزائها على معنى سقوط الفرض بها على ما هو مذهب كافة الاصوليين او بمعنى سقوط القضاء
كما هو تفسير الصحة عند الفقهاء لانا نقول ما يسقط الفرض والقضاء نفسه يوافق الامر لعدم القائل
بالفصل وبهذا فسرنا قوله يصح في صدر المسألة بموافقة الامر وان نص صاحب المختصر على غيره
لكونه ملزومه واما بطلان التالي فللزوم تكليف المحال وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم
المحال المتعاكس لان متعلق الوجوب هو الكون باعتبار جهة كونه صلوة ومتعلق الحرمة
ذلك باعتبار جهة كونه غصبا لا بمعنى ان الجهتين علة تعلق الامر والنهي بالكون المعين المشخص
على ما سبق الى الفهم من هذه العبارة والا كان تكليف المحال بحاله بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات
الفعل مع احدى جهتيه ومتعلق الحرمة الذات مع الاخرى وعلى هذا تغاير المتعلقات لان التغاير
بين الشيئين كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان للفرس وبتعدد الشخص اخرى كزيد
وعمرو كذلك قد يقع بسبب اختلاف صفات الشخص المحكوم عليه بالمتقابلين بان يكون المحكوم
عليه باحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من الذات والصفة الاخرى كالحكم على زيد
بكونه مذموما لفسقه ومشكورا لكرمه وذلك انما يتحقق معه اجتماع المتقابلين على موضوع
واحد قولهم ان الفعل الموجود عنه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام فلا يكون واجبا قلنا
المحكوم عليه بالحرمة هو ذات الفعل من حيث هو فعل او من جهة كونه غصبا الاول ممنوع
والثاني لا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورة الاختلاف كما سبق
تحقيقه انما وهذا مع دقته في غاية الوضوح والانجلاء وعليه **قال** قالوا لو صحت لصح
صوم يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان
او بان نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الا بدليل خاص فيه **اقول** توجيهه ان يقال لو صحت الصلوة
الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلامكان اعتبار الجهتين كما في الغصبية وهو ان يكون متعلق الامر الصوم من حيث هو صوم
ومتعلق النهي الصوم المضاف اما بطلان التالي فظاهر وتوجيه الجواب الاول وهو منع
الملازمة بتخصيص اللغوي المدعي بجواز تعلق الامر والنهي معا بذي جهتين ينفك كل واحدة منهما
عن الاخرى في الجملة كالغصبية لانفكاك كل واحدة من جهة الصلوة والغصب عن الاخرى في
الجملة واذا كان كذلك فلا يشمل صوم يوم النحر لعدم امتناع انفكاك التحري عن
الصوم من حيث هو صوم لاستلزام الاخص الاعم ولا تعارض بامتناع انفكاك الغصبية
عن الصلوة من حيث هي صلوة اذ متعلق النهي في الغصبية هو الغصب لا هي لعدم ورود
النهي عنها بخلاف التحري لورود النهي عنه فان قيل لو كان ما ذكر مانعا من اعتبار
الجهتين لما صح صوم مضاف مكروه ولا صلوة مضافة مكروهة لامتناع الانفكاك مع ورود النهي
كما في التحري وهما صحيحان بالاتفاق واحسن كانا او هندو بين الجواب على هذا الوجه يستلزم
صيرورة النزاع لفظيا اذ لا نزاع في جواز تعلق الامر والنهي معا بذي جهتين ينفك كل
واحدة منهما عن الاخرى في الجملة كما هو مذهب الجمهور وبين امتناع تعلقهما بذي جهتين
يكون احدهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهيا عنها كذلك كما هو مذهب المخالف فكان احدهما

يجوز تعلق الامر والنهي بصورة والاخر لا يجوزه في صورة اخرى فلا يكون تواردا النفي والاثبات على
محل واحد ولا للنزاع حظ في المعنى فلهذا الجواب عدل الى منع الملازمة بالفرق وهو قيام دليل
خاص شرعي غالب في منع اعتبار الجهتين في التحري وهو كونه منهيا عنه مباشرة بخلاف غيره اذ لم
يقم فيه دليل كذلك وعن التالي ان النزاع بحاله لان الجمهور وان قيدوا الجهتين بجواز الانفكاك
لكن يجوزون معه كون احدهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهيا عنها لذاتها والخصم لا يجوزه
وتوجيه الجواب الثاني وهو منع الملازمة ايضا ان يقال لا نسلم انه لو صح اعتبار الجهتين في الغصبية
لصح اعتبارهما في التحري وذلك لان التحري منهي عنه نهي تحريم بخلاف الغصبية والمنهي عنه نهي
تحريم لا يعتبر فيه تعدد اي لا يجوز ان يعتبر فيه جهتان الا بدليل خاص فيه ولا دليل كذلك اما الصغرى
فلما مر من مذهب الشافعي رحمه الله واما الكبرى فلان نهي التحريم يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه ضرورة
واعتبار الجهتين يقتضي جواز الاتيان به ومما متنافيان فاذن لا يجوز اعتبارهما في نهي التحريم الا
بدليل خاص فيه كشغل الحيز فانه منهي عنه نهي تحريم لكونه غصبا لكن لما دل الاجماع على كونه قربة
وقد علم ان القربة لا تجتمع مع المعصية احتيج الى اعتبار جهة اخرى وانما قال بدليل خاص احترازا
عن التحري فان كونه مامورا به باعتبار دليل على جواز اعتبار جهة الوجوب فيه لكنه غير خاص به
بل هو عام في جميع امثاله واما انه لا دليل كذلك فبالاستقراء **قال** واما من توسط ارضا مغصوبة
فحظ الاصولي فيه بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وحظ الى هاشم واذا تعين
الخروج للامر قطع بنفي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج
والنهي بعيد ولا جهتين لتعذر الامتثال **اقول** اعلم ان التكليف لما كان طلبا فيه كلفة
والطلب يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب لاستحالة طلب ما ليس بمتصور والمستحيل لذاته
كالجمع بين الضدين في طرفي السوق وكذا في طرفي السلب اذ لم يكن بينهما واسطة لا تصور له في النفس
فيستحيل ان يكون مطلوبا كالتكليف بسلب الحركة والسكون معا في شيء واحد في زمان واحد لاستحالة
ذلك لذاتهما وعلى هذا من توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي فيه بيان استحالة تعلق
الامر والنهي معا بالخروج اذ لو تعلقا به لزم التكليف بسلب الحركة والسكون لان الامر بالخروج
يستلزم سلب السكون والنهي عنه سلب الحركة وقد بان استحالة ذلك ولا يمنع استلزام النهي
عن الخروج سلب الحركة بناء على انه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام لانه وان كان كذلك نظرا الى
معنى العام والخاص لكنه قد يلزم في بعض الصور لخصوص المادة ومهنا كذلك لاتفاق الكل
على كون غير الخروج من اصناف الحركة منهيا عنه واذا كان كذلك يلزم من كون الخروج ايضا
منهيا عنه كون مطلق الحركة كذلك وايضا حظ الاصولي فيه بيان خطا الى هاشم لا سيما مذهبه
ما ذكرناه من المحال لانه ذهب الى ان الوقوف يحرم عليه وكذلك الخروج وان كان بعد التوبة
واسرع ما يمكن له وعلى امور المالك والمشتري من حيث ان مخامه تصرف فانه اضرار بالغير وافساد
فيه وقال ان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصيا بل هو عاص بعد ملوم مذموم على مقامه
في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه الزام الذي لمن لا يمكنه ان يخرج عنه
غير انه يجوز لانه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه وهو صريح في كونه منهيا عن الحركة والسكون
لكونهما حرامين عليه على ما صرح بها وهو موضع استحالة لا يصح على اصوله لان من اصول المعتزلة
وجوب رعاية ما هو الاصلح في الدين للعباد على الله تعالى وهم لا يصلح ان لا يسد عليهم باب التوبة وما ذكره
يفضي الى سده فيكون مردودا واعلم ان كل واحد من المكث والخروج وان كان غصبا وافسادا
لكن يتعين التكليف بالخروج لما فيه من تقليل الضرر وتكثيره في المكث كما يكلف المولج في الفرج
الحرام

بالتورع وان كان مماسًا للفرج المحرم لازالة كان اذى الضرر بين بصره واحيانا نظر الى رفع اعلاها
كالحامي سرق الخمر على من غص بلقمة والكره ووجوب الضمان عليه بما افسده عند الخروج لا يدل على
حرمة الخروج كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما اتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا وان
قدر اسقاط الترجيح بين الطرفين وذلك كما اذا سقط انسان من شاهق على صدر صبي محفوف بصبيان
وهو يعلم انه ان استمر قتل من تحته وان انتقل قتل من يليه فيمكن ان يقال بالتخيير او بخلو مثل هذه
الواقعة عن حكم الشارع وهو اولى من الزام طلب ما لا يتصور له في نفس الطالب واذا تعين الخروج
للامر يجب ان ينقطع عنه المعصية بسبب الامر لكونه ممتثلا له ومطيعا والمطيع لا اثم عليه فلا
يكون عاصيا او لكونه في الخروج غير مختار لكونه مضطرا للامر فيكون كمن القي في ملك الغير مكرها
فانه لا يعصي بالخروج اتفاقا ولكن بشرط نفي المعصية عن نفسه وهو ان ينوي ويقصد الخروج عن
ملك الغير لا التقلب فيه والتصرف كما ان موقع الفرج الحرام يوم ينزع اله الوقاع يقصد
التوبة دون التلذذ قال الامام في البرهان والذي هو الحق عندي ان القول في ذلك معروض
على مسئلة من احكام المظالم وهي ان من غصب مالا وغاب به ثم ندم على ما تقدم وتاب واسرع
وانات الى ترديده على شرطها فالذي ذهب اليه المحصلون ان سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى
بها اما مقطوع على رأي او مظنون على رأي واما ما يتعلق بمطالبة الادميين فالتوبة لا تزيله
منها ولست اعني بها العزم وانما اعني به الطلبة الحاقة في الساعة فاما الغرم فقد ثبت من غير
انتساب الى المآثم كالذي يجب على الطفل بسبب ما جنى او اتلفه والسبب في المظلمة مع حقيقة
الندم وتصميم العزم على استفراغ كنه المجهود في محاولة الخروج عن حق الحد مخالف الذي
تورط فيما ندم عليه لا يحبطه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه فاذا وضح ذلك اعطفنا على غرض
المسئلة قائلين من تخطى ارضا مغصوبة نظر فان اعتقد ذلك متعديا فهو مامور بالخروج وليس
خارجا عن العدوان والمظلمة لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في
حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
فانها تقع امتثالا من وجه وغصبا واعتداء من وجه وكذا الذهاب الى صوب الخروج
ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه وان قيل الدائم حكم العصيان عليه يتلقى من ارتكابه
نهيا والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المامورات فكيف الوجه في ادامة معصيته
فيما لا يدخل وسعه الخلاص منه قلنا بسببه الى ما تورط فيه اخرا سبب معصيته وليس
هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكن من تبكل
في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه وقوله وقول الامام باستصحاب حكم المعصية
مع الخروج ولا نهي اي والحال انه لا نهي عنه اشارة الى ما نقلنا عنه وانما استبعده لان
المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به واذا سلم انه مامور بالخروج مع
انقطاع تكليف النهي عنه فلا يبقى للحكم بالمعصية وجه ولا يخفى ان هذا الاستبعاد انما
يتحقق لو سلم الامام ان المعصية لا تكون الا باحد الامرين المذكورين وهو ممنوع عنده على
ما يدل عليه ظاهر كلامه يعني ان يقال لم لا يجوز ان يكون الخروج ذا جهتين كالصلوة في ارض
المغصوبة ويكون باحدى الجهتين متعلق الامر وبالاخرى متعلق النهي على ما شوه به كلام
الامام قلنا انما يجوز ذلك لتعذر الامتثال حينئذ لما لا سامر له الخروج لو كان متعلق
الامر والنهي لزم التكليف بالامتناع عن الحركة والسكون واستحالته اوضح من ان يحتاج
الى دليل واليه اشار السؤال والجواب اشار بقوله ولا جهتين لتعذر الامتثال وقوله للامام

من تورط فيما ندم عليه لا يحبطه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه انما يصح لو كانت التوبة عبارة عن
الاقلاع عما فعل صورة واثرا وليس كذلك بل هي عبارة عن الاقلاع ان امكنه والا عن العزم على
ترك مثله في المستقبل كما في مثالنا وان سلمنا انها عبارة عن الاقلاع ولكن لا نسلم انه لم يخرج عما خاض
فيه اذ الحركة الخروجية ليست بغصب على ما تقرر ومما يذكر ههنا مسئلة وهي ان من خالط اهله في
السحر قاصدا الوقاع ذلك الوقاع بحيث اذا طلع الفجر اقترن بطلوعه الانكفاف والنزع وهذا
الفصل عسير التصور مع غموض مدرك اول الفجر فان تصور بان علم باخبار نبي وغيره نزع المواقع
مع مطلع الفجر فالمنقول عن ... لكونه محتاجا الى استعمال النزع وعن الامام كذلك
لتسببه الى وقوع المخالطة في مقارنة الفجر وان كان منكفا بحال فيطأ الوطء اهله ظانا انه
في مهل من بقية الليل ثم طلع الفجر فان بادر النزع فانه لا يفسد وعن اكثر الفقهاء ان النازع
لا يفطر سواء قصد بعد او طئ لكونه نادما مع اول الفجر تاركا للذات النزع وهو تارك
الجماع فلا يكون له حكم الجماع كما لو حلف ان لا يلبس ثوبا وهو لابسه فنزعه في الحال لا يحنث اتفاقا
فكذا ما نحن فيه قال مسئلة المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر
الى ايجاب وندب اقول لما فرغ من مسائل المحظور شرع في مسائل المندوب وهو في اللغة المدعو
لمهم ماخوذ من الندب وهو الدعاء لذلك ومنه قول الشاعر ه لا يسألون اخاهم حين يندبهم ه
في النائبات على ما قال برهانا ه وفي الاصطلاح الفعل المتعلق للندب على ما تقدم وهو المطلوب
فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله شرعا احتراز عن الحرام والمكروه والمباح
وغيره من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع ولا خيار ونفي الذم على تركه احتراز عن الواجب
المضيق ومطلقا احتراز عن المخير والموسع والكفاية وقولهم هو ما فعله خير من تركه مردود
بالاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا
وما قيل هو ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه منقوض بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة ومن
اسمائه المرغب فيه اي بالطاعة والمستحب اي مما احبه والنفل اي الطاعة الغير الواجبة والتطوع
اي الانقياد في قربة بلا حتم والسنة اي الطاعة الغير الواجبة لانها تذكر في مقابلة الواجب واذا
عرفت ذلك فاعلم ان المحققين كالقاضي ابي بكر وجماعة من اصحابنا ذهبوا الى ان المندوب مامور به
خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله واحتج المثبتون بوجهين الاول انه
طاعة وذلك لان فعل المندوب يسمى طاعة بالاجماع وذلك يستلزم امتثال الامر وذلك لان
امتثال الامر طاعة ايضا بالاجماع ولهذا يقال فلان مطاع الامر ومنه قول الشاعر
ولو كنت ذا امر مطاع لما بدا توان من المامور في كل امركا والاصل عدم الاطلاق والطاعة على
الفعل باعتبار اخر وكان مامورا به والثاني انهم قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب فيلزم
منه ان يكون المندوب مامورا به لا يقال انما قسم الامر اليهما من ذهب الى ان المندوب مامور
به لا الكل فلا ينتهض حجة على غيره وان سلمنا الاجماع على القسمة فلا نسلم لزوم المطلوب
لان الموجبات كل مندوب مامور به واللازم من الدليل ان بعضه كذلك اذ اللازم كون بعض المامور
به مندوبا بالعكس الذي ذكرنا لانا نقول نحن نستدل باجماع اهل اللغة على القسمة كما قال في المنتهى
وايضا اتفاق اهل اللغة على ان الامر قسمان امر ايجاب وامر ندب فيلزم منه كون بعض المندوب
مامورا به على ما سلمتم واذا كان البعض مامورا به يلزم ان يكون الكل كذلك لعدم القائل
بالفصل ولا يقال انقسام الامر اليهما يستلزم كون كل مندوب مامورا به لاستلزام الاخص الاعم
لانا نقول لا يلزم من انقسام الانسان مثلا الى اسود وابيض كون كل اسود انسانا فكذا ما نحن فيه

فلهذا احتجنا في اثبات المطلوب الى التمسك بالدليل **قال** قالوا لو كان لكان تركه معصية
لانها مخالفة للامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما **اقول** احتج
النافون بوجهين ايضا الاول انه لو كان المندوب مأمورا به لكان تركه معصية لان المعصية
عبارة عن مخالفة الامر وكذلك يقال امرته فعصاني ومنه قول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني
لكن تركه ليس معصية بالاجماع والجواب منع الملازمة لاختصاص المعصية بمخالفة امر الايجاب
لا مطلق الامر فان قيل اطلاق اهل اللغة العصيان على مخالفة مطلق الامر كما في المثال
يدل على عدم الاختصاص قلنا انه وان كان كذلك نظرا الى الاطلاق لكن يجب حمله على ما ذكرناه
جمعا بين ما ذكرنا من الدليل على كون المندوب مأمورا به وما ذكرتم من الاطلاق في نحو المثال
الاول الثاني فانه لا دلالة فيه لكون الامر فيه غير مطلق الثاني انه لو كان المندوب مأمورا
به لما صح قول النبي عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وفي رواية
عند كل وضوء لدلالته على كون السواك غير مأمور به المستلزم لكونه غير مندوب على تقدير
مع الاتفاق على انه مندوب وبطلان التالي ظاهر لدلالة المعجزة على صدق كلامه عليه السلام
وصحته والجواب ان المراد لامرتهم امر ايجاب ولا يلزم من عدم كونه مأمورا به امر ايجاب
عدم كونه مأمورا به مطلقا فان قلت الامر في الحديث مطلق والتفسير خلاف الاصل
قلت انما صير اليه للقرينة وهي المشقة لاختصاصها بامر الايجاب ولا مخالفة للاصل اذ الاصل
التفسير عند وجود القرينة والى الجوابين اشار بقوله المعنى امر الايجاب فيهما اي المعنى بالامر
في قولنا مخالفة الامر وقوله عليه السلام لامرتهم امر الايجاب واستدل البعض على ان الامر في
الحديث للايجاب بانه ليس للندب بالاجماع فلو لم يكن للايجاب ايضا لما كان السواك مطلوبا
اذ لو كان مطلوبا لكان مأمورا به لكنه مطلوب بالاتفاق وضعف لان الخصم انما سمى الطلب الجازم
فقط امرا لا كل طلب وتعسف الغزالي قدس الله روحه في ان المندوب مطلوب طلبا جازما
بناء على ان الاثابة ثم اول النزاع في المسألة بالحقيقة لفظي وهذا ما قال الامام في البرهان
وهذه مسألة لفظية ليس فيها فائدة وتحقيق من طريق المعنى اذ الاقتضاء مسلم وتسميته
امرا يؤخذ من اللسان لا من مسالك العقول ولا يمكن جزم الدعوى على اهل اللغة في ذلك اي
في انه لا يسمى امرا فقد يقول القائل ندبتك وما امرتك وهو يعني ما جزمت عليك الامر وقد يقول
امرتك استحبابا فالقول في ذلك قريب وسماه ايلاء الالفاظ وانت تعلم ان هذين المثالين يدلان
على ان المندوب مأمور به وان اقتضاءه يسمى امرا في اللغة وقد ذكر في الكتب المشهورة ان هذا الخلاف
مبني على ان الامر حقيقة فيماذا وهو حق لا مرية فيه وللقائل ان يقول ان اردتم بدلالة الحديث
على عدم كونه مأمورا به دلالته على كونه غير مأمور به في سببه الا زمنه فهو ممنوع وان اردتم
بها الدلالة على كونه غير مأمور به الى زمان تلفظه عليه السلام بالحديث فهو الحق مسلم لكن
لا يفيدكم شيئا وانما يفيد لو لزم منه عدم كونه مأمورا به مطلقا وهو غير لازم لجواز الامر
به بعد زمان التلفظ وانما يفيد لو كان السواك مندوبا قبل ذكر الزمان وهو ممنوع ولا عاب
بانه مندوب حينئذ لانه كان مندوبا في الازل لكونه حكما شرعيا وهو ازلي لكونه الخطاب
وهو كذلك ولم ينسخ الى زمان التلفظ اجماعا فيكون مندوبا حينئذ اذ الاصل بقاء ما كان
على ما كان لانا نقول لا نسلم ان المندوب حكم شرعي بل هو متعلق الحكم وهو حادث على ما اشرنا
اليه في اجوبة اسولة المعتزلة على حد الحكم الشرعي فان منع باستحالة قدم المتعلق وحدوث
المتعلق رد بجوازه كما سيظهر من جواز تعلق الامر القديم بالمعدوم على ما سيجيء في المسألة الثانية

من الاصل الرابع وعلى هذا ان اردتم بكونه مندوبا مأمورا به تعالى وغيره مأمورا به على قوله ان هذا
مستلزم لكونه غير مندوب فهو ساقط قلنا لا نسلم اذ المندوب عندنا مأمور به فاحد الامرين
ساقط وهو يكون ساقطا كلا من الامرين لا يتفق واحد منهما وان اردتم تعلق خطابه عليه السلام حينئذ
وهو المفيد لاستلزامه التناقض وهو كونه مأمورا به عليه غير مأمور به كذلك فهو ممنوع
فان قيل سياق الحديث يدل على كونه مندوبا بالدلالة على ان الاشانية اولى فقد تعلق خطابه
عليه حينئذ بكونه مندوبا قلنا ان اردتم بقولكم حينئذ الزمان الذي قبل الفراغ من الحديث
فالتعلق ممنوع اذ زمان الكلام باخره وان اردتم به الزمان الذي بعد الفراغ منه فهو مسلم لكن
لا نسلم كونه غير مأمور به حينئذ بل هو مأمور به حينئذ بالحديث لدلالته على طلب غير جازم به
وهو المراد من امر الندب اذ صيغة افعل غير لازمة ولنا ايضا ان نقول لا نسلم انه لو كان غير
لامرتهم بالسواك لجواز ان يكون الامر الندب لانا فقد قرينة المشقة اذ في الندب ايضا مشقة
كما سيجيء بيانه ولا يلزم التناقض لجواز ان يكون لم يتقدم من النبي عليه السلام قبل هذا الحديث امر
بندبه السواك **قال** مسألة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاذ ومعنى لفظه **اقول**
هذه هي المسألة الثانية وهي في ان المندوب هل هو من احكام التكليف ام لا فاثبته الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني ونفاه الاكثرون وحجة الاكثرين ان التكليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة والمندوب
مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج والمباح ليس من احكام
التكليف على ما سيأتي فكذا المندوب فالاولى ان قيل انه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا
فلا حرج وعليه ينزل مذهب الاستاذ وللقائل ان يقول ان اردتم بان التكليف انما يكون
بما فيه كلفة انه انما يكون بالزام ما فيه كلفة فهو ممنوع وان اردتم به انما يكون بطلب ما فيه
كلفة وان لم يكن الزاما فمسلم لكن لا نسلم ان المندوب ليس كذلك بل هو لكونه سببا للثواب لا يخلو
عن كلفة ومشقة فان المكلف لو فعله رغبة في الثواب يشق عليه كفعل الواجب وكذا ان تركه
بما فاته من الثواب الجزيل على فعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل ومنه ذهب الاستاذ
الى انه تكليف واورد عليه بانه لو كان كون الفعل سببا للثواب موجبا للتكليف بما ذكرنا من
الاعتبار لكان حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب من احكام التكليف بعين ما ذكرتم وهو
خلاف الاجماع لكونه من احكام الوضع والاخبار ويمكن ان يمنع الملازمة ويسند بانه لا يلزم
من كون الفعل تكليفا بما ذكرنا من الاعتبار بعد كونه مطلوبا كون الفعل تكليفا بما ذكرنا من
الاعتبار مع انه لا يكون مطلوبا اذ الطلب معتبر في كون الفعل مكلفا به ولا طلب للفعل في قول
الشارع هذا الفعل سبب للثواب اصلا اذ لا طلب صريحا بخلاف المندوب فانه مطلوب صريحا
فظهر مما ذكرنا ان المسألة لفظية لان مراد الاكثرين من كونه ليس تكليفا انه ليس لازم الاتيان
به ومراد الاستاذ من انه تكليف ان فيه مشقة ما بما ذكرنا من الاعتبار فلم يتواردا النفي
والاثبات على محل واحد فيكون النزاع لفظيا **قال** المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب
ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى **اقول** هذه مسألة في المكروه وهو في اللغة ضد المحبوب
مأخوذ من الكراهة والكراهية وقيل من الكريهة وهي الشدة في الحرب وفي الاصطلاح
ضد المندوب على ما مر في الشرع مطلوب الترك ويراد به الحرام ويحرم فعله وقد يراد به
ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا عنه كترك المندوب ويحد بترك الاولى وقد يراد به
ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصة ويحد بالنهي الذي لا حرج
على فعله وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان غالب الظن حله كاكل لحم الضبع ويحد بانه الذي

فيه شبهة وتردد واذا عرفت معنى المكروه فاعلم ان الجلاء في كونه منهيا عنه وفي كونه
من احكام التكليف على ما سبق في المندوب ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين سلبا واثباتا
والى الجلاء اشار بقوله المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب اذ التشبيه بالمندوب يشعر
بان حكمهما في الامرين جلاء واتفاقا قال مسئلة يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا
او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وفي بعض النسخ فيه فيهما وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين اقول
هذه هي اولى المسائل المتعلقة بالمباح وهي انه هل هو مساو للجائز او اخص منه او مباين له اعلم اولا
ان المباح لغة هو المعلن والماذون ماخوذ من الاباحة وهو الاظهار والاعلان ومنه يقال باح
بسره واباحه اذا اظهره ومن الحل في الاطلاق ومنه يقال ابحته كذا اي اذنت له واطلقته فيه واصطلاحا
هو متعلق الاباحة وتحديدا انه ما ورد فيه خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح طلب
ولا يرد على طرده خصال الكفارة ولا الصلوة في اول الوقت على ظن من انه ما من خصلة الا والمكلف مخير
بين فعلها وتركها ومع ذلك هي واجبة وكذا الصلوة في اول الوقت لكونها واجبة مع كون المكلف مخيرا
فيها لما اسلفناك من انه ليس شيء من الخصال على التعيين واجبا وكذا ليس شيء من الصلوات المتمايزة بالاوقات
الممكنة الوقوع في الوقت الموسع اذ الواجب فيهما هو المسمى على ما سبق تحقيقه مع انا لا نسلم كون المكلف
مخيرا في الصلوة في اول الوقت من غير ترجيح بل الاتيان بها اول الوقت اولى وقولهم فالى هو
ما استوى جانباه من عدم الثواب والعقاب منتقض بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مباحة
ومن اسمائه الحلال والطلق فهو يقابل الحلال لما لا ضرر في فعله وان حرم تركه كدم المرتد واذا عرفت
معنى المباح فاعلم ان الجائز يطلق على المباح شرعا اي على ما لا يحرم ويدخل فيه غير الحرام
من الاحكام وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو المسمى في عرف المنطقيين بالممكن العام ويدخل فيه الواجب
والممكن الخاص وتحرير حد الممكن العام وهو ما سلب فيه الضرورة عن الجانب المخالف للحكم وعلى
ما استوى الامران اي الوجود والعدم فيه عقلا وهو المسمى بالممكن الخاص في عرفهم ايضا وحد
حد الممكن الخاص وهو ما سلب فيه الضرورة عن طرفي الحكم ولا حاجة الى ذكر لفظ فيهما ههنا على ما هو
في بعض النسخ للزوم التكرار اذ ضمير فيهما راجع الى الشرع والعقل فيكون المعنى وقد يطلق
الجائز في الشرع على ما استوى طرفاه وهو المباح الذي ذكرناه اطلاق الجائز عليه الا ان
يقال ما استوى طرفاه شرعا اعم من المباح لان فعل الصبي كذلك وليس بمباح لان المباح هو
فعل المكلف وعلى هذا لا يضر ذكر لفظ فيهما لكن يفيد فائدة جديدة ولعل الاولى ذكرها وقد يطلق
الجائز على المشكوك فيه فيهما اي في الشرع والعقل بالاعتبارين اي باعتبار عدم الامتناع
وباعتبار الاستواء والمعنى ان الجائز يطلق في الشرع على ما يشك انه لا يمتنع شرعا وعلى ما يشك
انه يستوي الامران فيه شرعا وفي العقل على ما يشك انه لا يمتنع عقلا وعلى ما يشك انه يستوي الامران
فيه عقلا وهذا هو المسمى بالمحتمل في عرفهم ايضا وليس هو الممكن او الجائز الشرعي اعني المباح
او ما استوى طرفاه فيه على ما ظن بعضهم لان الوجوب وقسيميه انما هو بحسب اعتبار الاشياء
في انفسها والمحتمل هو بحسب حالها عندنا اذا ترددنا فيها فقد يكون الشيء واجبا او ممتنعا
ونحن نتردد فيه ولا يجوز ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فالممكن غير المحتمل ثم اختلفت
الائمة في تفسير الجائز لاختلاف الاطلاقات فمن نظر الى الاطلاق الاول وهم الاكثرون
حده بحد المباح وقال هو ما ورد فيه خطاب الشارع بالتخيير الى اخر ما مر ومن نظر
الى الثاني قال هو ما جاز فعله شرعا ومن نظر الى الثالث قال هو ما استوى وجوده وعدمه
شرعا ومن نظر الى الرابع قال هو ما يشك في جواز فعله شرعا ومن نظر الى الخامس قال هو ما يشك في تساوي
فعله وتركه شرعا

ولا خفاء ان الجائز مساو للمباح بالتفسير الاول واعم منه بالتفسير الثاني والثالث ومباين له
بالاخيرين واذ قد تحققت معاني الاحكام الخمسة فاعلم ان لها نظائر من الجهات العقلية فنظير
الواجب الشرعي منها ضروري الوجود وهو الواجب العقلي ونظير المحرم الممتنع ونظير المندوب
الممكن الاكثري ونظير المكروه الممكن الاقلي ونظير المباح الممكن المتساوي الطرفين ويجب ايضا
ان يعلم مع ما قد علمت انه كما قد وقع الغلط لبعض القاصرين في العقليات لاشتراك لفظ
الممكن من ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكنا ان لا يكون فالواجب يمكن
ان لا يكون وان لم يكن ممكنا ان يكون فما ليس بممكن ممتنع فالواجب ممتنع ولم يعلم الغالط ان الواجب
ممكن بمعنى غير الممتنع ولا ينقلب هو الى ممكن ان لا يكون لدخول الواجب فيه وهو غير ممكن
بمعنى مسلوب الضرورة عن الطرفين وما ليس بممكن بهذا المعنى لا يلزم ضرورة عدمه بل قد
يكون ضروري الوجود كذلك قد وقع الغلط لبعض الضعفاء من الاصوليين لاشتراك لفظ الجائز
من ان الواجب ان كان جائزا وما يجوز فعله يجوز تركه فالواجب يجوز تركه وان كان غير جائز
وما ليس بجائز محظور فالواجب محظور ولم يعلم هذا الغالط ايضا ان الواجب جائز بمعنى
انه غير محظور ولا ينقلب الى الشيء لدخول الواجب فيه وغير جائز بمعنى مسلوب الاستواء
عن الطرفين وما هو غير جائز بهذا المعنى لا يلزم الامتناع عنه بل قد يجب الاتيان به
وكان المصنف انما عدد معاني الجائز ههنا ليعلم الناظر في كتابه هذا ان للاحكام نظائر من
الجهات العقلية فان فيه اشعارا بذلك ولئلا يقع فيما وقع بعض الضعفاء او ليتمكن من
جواب شبهة ايراده على وهو اعلم بالسرائر قال مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض
المعتزلة لانها خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع اقول هذه ثانية
المسائل وهي ان الاباحة هل هي حكم شرعي لاستدعاء وجودها قبل الشرع واليه اشار بقوله لانها
خطاب الشارع ومن ذهب الى انها عبارة عن انتفاء الحرج عن الفعل والترك قال انها ليست
حكما شرعيا لثبوتها قبل الشرع واليه اشار بقوله قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع قال
مسئلة المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح ولا ترجيح اقول
هذه ثالثتها وهي ان المباح غير مامور به مطلقا وهو مما اتفق الاصوليون وائمتها قاطبة
عليه خلافا للكعبي واتباعه من المعتزلة في قولهم انه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحا
فهو واجب مامور به وقد نقل عنه ان المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب
مامور به ولكنه دون الواجب لكون دليله يقتضي الوجوب على ما نقرره الان فاذن لا يصح ان مذهبه
انه مامور به امر ايجاب فلنورد ما قيل من الطرفين فنقول احتج من قال انه غير مامور به
مطلقا بانه لو كان مامورا به لترجح فعله على تركه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك واما بطلان التالي فلان المباح لا ترجيح
فيه على ما سبق من تعريفه وللكعبي ان يمنع عدم الترجيح تفريعا على القول بوجوبه قال
كل مباح ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثاد الاجماع
على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزمه جمعا بين الادلة واجيب بجوابين احدهما انه غير
متعين لذلك فليس بواجب فيه تسليم ان الواجب واحدها فعله فهو واجب قطعا الثاني
الزامه ان الصلوة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين اقول استدل
الكعبي على اثبات مذهبه بان قال كل مباح ترك حرام اذ ما من فعل يوصف بكونه مباحا الا ويتحقق
بالتلبس به ترك حرام ما وترك الحرام واجب فالمباح واجب لما سبق من القاعدة الممهدة
وهو ان ما لا يتم الواجب

لانه فهو واجب ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به عليه وتوجيهه ان يقال لو كان مامورا به
يخرج عن كونه مباحا لكونه واجبا حينئذ لا مباحا لكن الامة مجمعة على انقسام متعلق الاحكام الشرعية
الى المباح وغيره فيكون المباح خارقا للاجماع بان يقال لا نسلم انعقاد الاجماع على انقسام
الفعل المتعلق للاحكام باعتبار تعلقها به الى الخمسة بل انما انعقد الاجماع على انقسام ذات
الفعل الى الخمسة لا بالنظر الى ما يستلزم الفعل وهو الامر المتعلق به بسبب توقف ترك
الحرام عليه فانه اذ ذاك يكون مامورا به واجبا من هذه الجهة وان كان حراما او مندوبا
او مكروها من جهة اخرى في ذاته فيجب التاويل للاجماع بما ذكرنا جمعا بين الادلة بقدر
الامكان يعني بين الاجماع الدال على كون الاحكام خمسة وبين دليله الدال على كونها اربعة
والعجب من الكعبي كيف سلم كون الفعل واجبا بهذه الجهة توقف ترك الحرام عليه مع كونه
حراما او مكروها او مندوبا لجهة اخرى ولا يسلم كونه واجبا من هذه الجهة ومباحا من
جهة اخرى مع عدم الفرق بين المباح وغيره في هذا المطلوب لحسن فيما فات الواجب للمباح
اشد منا فاته لغيره حتى يمنع اجتماع الاولين في شيء دون الاخرين ويقرر الجواب الاول
ان يقال لا نسلم ان كل واحد من آحاد المباحات معينا الآتي الواجب لانه غير متعين لترك
الحرام او كل فرد من افراد المباح ليس هو نفس ترك الحرام بل هو شيء يترك به الحرام مع
امكان تحقق تركه بغيره فاذن لا تعين لترك الحرام فلا يجب واستوهن المصنف هذا الجواب
بان يقال سلمنا ان واحدا من افراد المباح واجب مبهما فعله لانه لما ثبت ان ترك الحرام
واجب وانه لا يتم دون التلبس بضد من اضداده مباحا كان او غيره فيجب التلبس بضد منها
فان فيه ان الواجب مبهما غير متعين قبل تعين المكلف لكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين بما فعله سواء كان مباحا
او غيره فهو الواجب قطعا واذا ثبت وجوب فرد من افراده ثبت وجوب الكل لعدم القائل بالفصل والقائل
ان يقول ان اردت بقولك ما فعله فهو الواجب انه الواجب بخصوصه فهو ممنوع وان اردت به انه واجب
لاشتماله على الواجب مع كونه ضدا ما فمسلم ولكنه لا يفيد الكعبي شيئا لان مدعاه وجوب كل معين بخصوصه
على ما هو المنقول عنه وانما كان يفيده لو كان مذهبه وجوب مسمى الضد ويقرر الجواب الثاني وهو
نقض اجمالي بخلاف الاول فانه كان تفصيليا ان يقال لو صح ما ذكرت لزم كون الصلوة حراما وبطلان
الثاني يدل على استحالة المقدم اما الملازمة فلان الصلوة اذا ترك بها واجب كالزكوة الواجبة
على الفور كان حراما لوجوب تركها لتوقف الواجب على تركها واما بطلان الثاني فظاهر لاستحالة
كون الشيء واجبا حراما والجواب ان الكعبي يجوز كون الشيء الواحد حراما واجبا من جهتين كالصلوة
في الدار المغصوبة عند الجمهور فيكون استحالة الثاني غير متفق عليها **قال** ولا مخلص الا بان لا نسلم
الواجب الا ما هو عقلي او عادي فليس بواجب **اقول** لما رجح جانب الكعبي واجاب عن الجوابين
وسلم ان المراد من الواجب هو الشرعي لا العقلي توجه عليه دليل الكعبي ولم يبق الخلاص عنه الا بتخصيص
القاعدة ومنى لم يتقابل ما لا يتم الواجب الا به وكان شرطا شرعا فهو واجب شرعا وان شرطا عقلا او عادة
فليس بواجب اي شرعا اي عقلا بمعنى انه لا بد منه لوجوب كون الشرط العقلي واجبا عقلا وعلى هذا
لا ينهض دليل الكعبي عليه لكون ترك الاضداد من الشروط الغير الواجبة شرعا لكونها عقلية
على ما تقدم مستوفى في تلك المسئلة وظهر من هذا عرضه مخالفة الاكثر في تلك المسئلة **قال**
وقول الاستاد الاباحة تكليف بعيد **اقول** اختلفوا في ان المباح هل هو داخل تحت التكليف ام لا
واتفق الجمهور على النفي خلافا للاستاد ابي اسحق الاسفرايني والحق ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي فان
النافي يقول التكليف انما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلا عن المشقة والكلفة
ومراتبه

في باب البيع فانه شرط صحة البيع الذي هو سبب ثبوت الملك اذ حكمة البيع هي حل الانتفاع بالمعقود عليه
المتوقف على القدرة على الانتفاع المتوقفة على القدرة على التسليم فعدمها يخل بحكمة السبب
لذلك والى ما يكون شرطا للحكم وهو ما استلزم عدمه على حكمة مقتضيا ما يقتضي حكم السبب مع بقاء
حكمة السبب كالطهارة في باب الصلوة لاستلزام عدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلوة على
ما يقتضي نقيض حكم السبب اعني عدم الثواب او العقاب لكونه نقيض وصول الثواب الذي هو حكم
السبب اعني الصلوة مع بقاء حكمة السبب وهو التوجه الى جناب القدس مثلا والى هذين القسمين
اشار بقوله وان كان المستلزم بعدمه لحكمة يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب
او الحكمة تخل بحكمة السبب عدمه يعني عدم الوصف كعدم الطهارة مع الاتيان بمسمى الصلوة
وعدم القدرة على التسليم فهو يعني الوصف شرط وفي بعض النسخ الشرط فيهما يعني في السبب
والحكم والحكم الشرعي فيه هو وضع الشارع على الوصف لكونه شرطا وكذا في المانع وان وردهينا
ما اورد على السبب اجيب بما اجيب هنالك **قال** واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها
اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضها الجنفية
اقول هذا اشارة الى صنفين اخرين احدهما رحمهم الله علم الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه
الحكم بالصحة والاخر الحكم بالبطلان اما الصحة وهي الصنف الرابع فهي في اللغة مقابل المرض وفي
الشرع يطلق على العبادات تارة وعلى عقود المعاملات اخرى اما في العبادات فعند الفقهاء
هي عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم
يجب فصلوة من ظن انه متطهر في علمه انه لم يكن متطهرا صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع
بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء ويمكن ان يقرر تغيير
المتكلمين بحيث يستعمل الصحة في العقود ولا يقال هذا غير ممكن والا لزم صحة بيع مال الغير اذا ظن
البائع انه له لموافقة امر الشارع على حسب حاله لانا نقول هذا غير لازم اذ ظن الملك لا يكفي في
صحة البيع بخلاف ظن الطهارة في صحة الصلوة والفرق انا مكلفون بظن الطهارة في الصلوة وتبين
ولانه التصرف في البيع ومنه يتبين ان حسب الحال يختلف بحسب المحال واما في عقود المعاملات
فمعنى صحة العقد عند الجمهور ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه وفي اطراده نظر لان الثمرة المطلوبة
من عقد النكاح هو التوالد والتناسل مثلا وهي قد تحصل في نكاح باطل كما تحصل في الصحيح
وكذلك قد يحصل مقاصد البيع في بيع باطل في صور ولو قيل هي ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه
شرعا اطرد ولكن فيه نوع خفاء ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير فلا حرج ولا يقال
لو صح ذلك لزم ترتب الثواب على الصلوة الصحيحة وهو غير لازم لجواز احباط العمل لانا
نقول المراد من الترتب جواز ترتب الثمرة لا وجوبه اذ رب صحيح ما حصلت ثمرته بل
امتنعت لمعاوقات فلا كل من اشترى اشترى واستبعد المصنف كون الصحة والبطلان في العبادات
من الاحكام الشرعية ولذلك وافق في المنتهى والحكم بان الصحة والبطلان في العبادات حكم او بان الحكم بهما
حكم شرعي بعيد لانه امر عقلي وانما كان امرا عقليا لان العبادة كالصلوة مثلا اذا استملت على
شرائطها حكم العقل بصحتها لكل واحد من التفسيرين سواء حكم الشارع بها او لا وليست الصحة
في العقود كذلك لان ترتب ثمرة الجارية المشتراة عليها كوطيها مثلا غير عقلي بل نقلي ولهذا لا يحكم
العقل على العقد المشتمل على شرائطه بالصحة على هذا التفسير ولقائل ان يقول ان اراد المصنف
بكونه امرا عقليا انه لا مدخل للشرع فيه فممنوع لتوقف الحكم على الشيء بكونه موافقا لامر الشارع
على تصور امره وان لم يرد هذا فلا نسلم ان الحكم بان الصحة والبطلان حكم شرعي بعيد واما
البطلان

وهو الصنف الخامس فهو نقيض الصحة بكل واحد من الاعتبارين وكذا الفاسد فانه ترادف الباطل عندنا
واما الحنفية رحمهم الله فجعلوه قسما ثالثا مغايرا للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله ممنوع
بوصفه كبيع مال الربوا بجنسه متفاضلا ونحوه وسيأتي تحقيقه في الكلام على النواهي قال واما الرخصة
فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر والقصر والفطر في السفر واجبا
ومندوبا ومباحا اقول هذا هو الصنف السادس وهو الحكم على الشيء بكونه رخصة وهي في اللغة بسكون
الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وتسهل وبفتح الخاء عبارة عن الاخذ
بالرخص واما في الشرع فهي عبارة عما ذكره ولم يتعرض لذكر قيوده فقول المصنف هو المشروع ولم يقل
هو ما جاز فعله على ما قال اصحابنا وهو ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
لتناول الفعل والترك فعكس الحد المحرم فان الرخص كما تكون بالفعل كذلك تكون بترك الفعل
كاسقاط وجوب صوم يوم رمضان والركعتين من الرباعية في السفر ولا تختص بالفعل ظاهرا فيبطل
عكسه كما ذكره الاصحاب وعلى هذا يكون المراد من المحرم ما يحرم الفعل او الترك لا الفعل فقط
واذا عرفت ذلك فاعلم ان المشروع هو الجنس وقوله لعذر احتراز عن المشروع لا لعذر وهو طاريه
اكثر من ان يحصى ويعد وقوله مع قيام المحرم احتراز عن المشروع لعذر مع قيام المحرم
كالاطعام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة
مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الاطعام
في اخرى قال الغزالي رحمه الله والتيمم لفقد الماء مثله اذا لم يحسن تسميته رخصة لانه لا يمكن تكليف
استعمال الماء مع عدمه ولا يمكن ابقاء السبب قائما مع استحالة التكليف بخلاف التكلم بكلمة
الكفر واكل الميتة وشرب الخمر والتيمم لغير فقد الماء كالجراحة مع وجود الماء او لبعده
او لبيعه باكثر من ثمن المثل او لبرد الهواء فانه رخصة لكونه قادرا على تركه ثم قال فان قيل
ان كان سبب جواز الوضوء منتفيا عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والاكل والشرب منتف
عند خوف الهلاك وكان المحرم يحرم عليه بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الكفر كونه
جهلا بالله او كذبا عليه وفي الميتة الخبث وفي الخمر الاسكار وهذه المحرمات كلها قائمة
وقد اندفع حكمها بالخوف وكل تحريم اندفع بعذر مع امكان تركه يعني عقلا لا شرعا فلا ينتقض
بالرخص الواجبة يسمى اندفاعه رخصة وبامكان الترك فارق التيمم لفقد الماء وغيره من الرخص
وانت تعرف من هذا ان هذا القيد واجب الرعاية في حد الرخصة وان لم يتعرضوا له فيه ثم قال
ولا يمتنع من ذلك تفسير الغلاة بانا نجعل انتفاء العذر شرطا مضموما الى الموجب يعني ولا يمنع من
الحكم بكون هذه المحرمات قائمة في الصور المذكورة قولهم ان الخبث غير موجب للحرمة بشرط
انتفاء العذر وهو الخوف فيما قلنا وانما لا يمنع لان البائن لما جعل بانتفاء العذر شرطا للموجب
اي لتاثيره صح الحكم بوجود الموجب وان تخلف الاثر عنه لفقد الشرط تاثيره ولكن لما كان للقائل
ان يقول لا نسلم ان الموجب هو الخبث بل الموجب هو الخبث مع انتفاء العذر وحينئذ يلزمه ان لا يكون
التكلم والاكل والشرب في الصور المذكورة رخصة لعدم قيام المحرم فيبطل عكس الحد وسلمنا ان المراد
من قيام السبب المحرم وجوده من غير صفة التحريم على ما ذهبتم اليه لكن يلزم منه ان يكون جواز
الاوامر الواردة بعد الحظر وهو المباح او الواجب على اختلاف المذهبين رخصة فيبطل طرد
الحد اذ زاد لا قايله زاد المصنف قوله لولاه ليدفع عن الحد خلل طرده وعكسه ايضا لما كان
لقائل ان يقول العذر المرخص ان كان راجحا على السبب المحرم كان موجبه عزيمة لا رخصة وان كان
كل حكم يثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان
مساويا

فان قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل كان جواز عدم استعمال
الماء في التيمم لبرد الهواء للنفي الاصلي لا للبرد مع ان الاجماع على انه للبرد وهذا اولى مما قيل
اما لو قلنا بالتساقط لزم ان لا يكون ايضا رخصة والا كان كل حكم بقينا فيه على النفي الاصلي قبل ورود
الشرع رخصة وهو ممتنع لان ذلك انما يلزم لو كان الكلام في مطلق الدليلين لا في الدليلين الشرعيين
وان لم نقل بالتساقط والقائل قائلان قائل يقول بالوقف على الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور
الترجيح وذلك عزيمة لا رخصة وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم ويلزم منه ان لا يكون
الكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم لوجوب الاكل
حينئذ جزما استبقاء للمهجة مع الاتفاق على كون الكلها حينئذ رخصة وان كان مرجوحا يلزم
منه العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو باطل ايضا واذا بطل الاقسام الثلاثة لبطلان
لوازمها بطل قولكم هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لاستحالة اجتماع المحرم مع قيام
العذر زاد على الحد قوله لولا العذر للشعر بان قيام المحرم انما يكون عند عدم العذر لا عند
وجوده كما يشعر به سياق الحد حتى لا يتوجه الاشكال المذكور هذا ما فهمته من قوله لولاه
ولعل غيري يفهم منه ما هو الي به فاذا عرفت الحد فاعلم ان المشروع المذكور قد يكون واجبا
كاكل الميتة المضطر وقد يكون مندوبا كالقصر في السفر اذا كان الى المقصد ثلث مراحل وقد
يكون مباحا كالفطر في السفر ومنه اباحة شرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه واسقاط
صوم رمضان والتيمم لغير فقد الماء والى هذه الامثلة اشار بقوله كاكل الميتة للمضطر والقصر
والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا مريما طريقة اللف والنشر واعلم ايضا ان ما لم يوجب
الله تعالى علينا وان كان واجبا على من قبلنا من الملك فليس رخصة حقيقة كالامثلة المذكورة
وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم وكذا كل حكم ثبت جوازه على خلاف العام المخصص لا يكون
رخصة لان المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص فلا يكون
اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العام انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة
تحت العام لغة مع ارادة المتكلم لها ومع التخصيص فلا ارادة وقول بعض اصحاب الراي
ما ابيح فعله مع كونه حراما ساقط ظاهر وكذا قول من قال ما رخص فيه مع كونه حراما لان الرخصة
غير جارحة عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي استعمال رخص في حد الرخصة وان امكن
تاويله باللغوي دون الاصطلاحي لان اقله استعمال اللفظ المجاز في الحد وهو قبيح واما
الذي فسره من المتأخرين الرخصة بانها عبارة عن الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل
شرعي والرخصة بانها الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح فقد اخطأ فان النكاح
مع مخالفة النافي وهو دليل شرعي كما سيجيء بيانه وكذا وجوب الزكوة والقتل قصاصا لا يسمى
رخصة ولا يخفى عليك بعد الاحاطة بما ذكرنا ما في قول من قال كل ما جاز فعله يسمى عزيمة ان لم يوجد
المقتضي للمنع منه ورخصة ان وجد وقول من قال الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع والعزيمة
ما سلم ليس كما قبله لان سلامة الموجب عن المانع انما تكون عند كون المانع مرجوحا فيصح
التفسير ان والمشهور عند الاصحاب ان العزيمة هي ما لزم العباد بالزام الله تعالى اي
بايجابه على ما صرح به الغزالي كالعبادات الخمس ونحوها وعلى هذا التفسير لا تكون العزيمة
الا في الواجبات ولا يدخل الندب والكراهة والاباحة تحتها وليس ترك المصنف تفسير العزيمة
بناء على انها تعلم من تفسير الرخصة لكونها مقابلتها لان المعلوم منه هو انها المشروع لا لعذر
الى اخره وليس مراده منها ذلك لانه فسرها في المنتهى بما خص منه لانه قال والعزيمة ما لزم
من الاحكام

لا الذكر اى لا العذر الى اخر الحديث نعم لو فسر قوله ما الزم من الاحكام بما اثبت منها ساواه لكن المراد
من الالزام ما هو الايجاب ظاهرة ولانه يلزم منه ان يكون غير الرخصة من الاحكام عزيمة وليس كذلك
اذ ليست الاحكام منحصرة في الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة الرقية ومنها ما خوذه
من عقد القلب المؤكد على امر ما ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اى قصدا مؤكدا ومنه
سمي بعض الرسل باولى العزم لتاكيد قصدهم لاظهار الحق فظاهر **قال** المحكوم فيه
الافعال شرط المطلوب الامكان وفي نقض الشيخ مسئلة شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه
الى الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمستحيل لكان
مستدعى الحصول لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعى حصوله فرعه لانه
لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته وهو محال **اقول** هذا هو الاصل
الثالث من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في المحكوم فيه اعني الافعال
المكلف بها وفيه مسائل اربع هذه اولاها وترسم بمسئلة تكليف ما لا يطاق واعلم ان الامم قد
اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب
الاجناس واتحاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات لفقدان
اسباب وجوداتها او لوجود الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب
ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول فذهب شيخنا ابو اسحاق والاشعري في احد قوليه جوازه وهو
مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة
واكثر البغداديين وان كان الثاني فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وجواز الثاني وهو المختار على ما اشار
اليه الغزالي فقوله شرط المطلوب الامكان اشارة الى امتناع الاول والمعنى انه يشترط كون الشي
مطلوبا اى مكلفا به ان لا يكون ممتنعا بحسب ذاته بل ممكنا بحسب ذاته سواء كان ممتنعا بحسب
غيره او لا وقوله ونسب خلافه الى الاشعري اشارة الى القول الاول وقوله وقوله
والاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع اشارة الى الاتفاق على جواز التكليف بالممتنع
لغيره وحجته ما استدل به ان يقال لو صح التكليف بالمستحيل اى بالممتنع لذاته لكان مستدعى
الحصول وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لو كان مكلفا به لكان
مطلوبا ولو كان مطلوبا لكان مستدعى الحصول اما الصغرى فلان التكليف هو طلب
ما فيه كلفة واما الكبرى فلان كون الشي مطلوبا عبارة عن كونه مستدعى الحصول
واليه اشار بقوله لانه اى لان استدعا الحصول معنى الطلب واما بطلان التالي فلان الممتنع
لذاته لا يصح ان يكون مستدعى الحصول لان استدعا حصوله فرعه اى فرع تصور وقوعه لاستحالة
توجه الطلب الى ما يمتنع تصور وقوعه في نفس الطالب لكنه لا يتصور وقوعه واليه اشار بقوله لانه
لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته لان الكلام في الممتنع لذاته وهو ما يمتنع تصور
وقوعه لامتناع تصوره ويلزم منه ان لا يكون المفروض ممتنعا لذاته لكونه متصورا بحسب
ان تصور وقوعه فرع تصوره وهو محال لكونه خلاف المقدر لان تصوره الامر على
خلاف ماهيته محال لذاته والا لما كان واقعا وهذا بخلاف ما اذا كان ممتنعا بحسب
غيره فانه يكون ممكنا بحسب ذاته فكان متصورا في نفس الطالب هذا تقرير نفي التالي مع
محاذاة ما في الكتاب واحتج عنه ان يقال لان استدعا حصوله فرع تصوره ولا تصوره في
نفس الطالب والاستعرض للوقوع ولا للزوم تصور الامر على خلاف ماهيته ولا لكونه محالا ويمكن
ان يجاب قوله

ولستدعا حصوله فرعه على ما ذكرنا ويكون الضمير في فرعه راجعا الى تصوره لا الى تصور
وقوعه لكن لا يبقى لقوله مثبتا معنى **قال** فان قيل لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين
الضدين لان العلم بصفة الشي فرع تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم
بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا **اقول** هذه معارضة في المقدم
وتوجيهها ان يقال المستحيل لذاته كالجمع بين الضدين متصور لانه لو لم يتصور لم يعلم صغرى ومنى
استحالته لان العلم بصفة الشي فرع تصوره وبطلان التالي ظاهر لكون العلم بالاحالة بديهيا
وهذا انما يتوجه ظاهرا على من ادعى ان المستحيل لذاته غير متصور لا انه غير متصور الوقوع
ولهذا ايضا قلنا ان نفي التالي على الوجه الثاني احسن ويمكن ان يقال المراد من قوله لو لم
يتصور انه لو لم يتصور وقوعه ان يقصد المتصور بالذهن في السؤال الثاني يشعر بان المراد اذا
واذ ذاك يتوجه ظاهرا ايضا على ما ذكره وفيه تعسف لانه من طريق المفهوم وايضا تكون الملازمة
ظاهرة المنع اذ العلم بصفة الشي ليس فرع تصوره وقوعه الا ان يحمل الصفة على استحالة وقوع
الجمع بين الضدين فيستقيم الملازمة فان العلم بهذه الصفة فرع تصور وقوعه ويقرب الجواب
ان يقال ان اردت بالعلم باحالة اجتماع الضدين حكم العقل على الضدين مجتمعين عنده
بالاستحالة فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع اذ لسنا نتصور الضدين مجتمعين
اولا ثم نحكم على اجتماعهما بالاستحالة وان اردت به حكم العقل بسلب الاجتماع المتصور بين
المختلفات كالاجتماع المتصور بين السواد والحركة مثلا في الجسم الاسود المتحرك عن
الضدين فالملازمة ممنوعة لو تسلب الاجتماع عن الضدين لا يتوقف على تصورهما مجتمعين
قوله العلم بصفة الشي فرع تصوره قلنا نسلم ولكن لا نسلم ان الاستحالة على هذا التقدير هي
صفة للضدين مجتمعين حتى يتوقف العلم بها على تصورهما مجتمعين بل هي صفة الاجتماع
المتصور بين المختلفات او الاجتماع المطلق اذ المراد ان مثل ذلك الاجتماع او الاجتماع
المطلق يستحيل تصوره في الضدين فان الجمع المتصور في ضمن جمع الضدين محال
هو الجمع بين المختلفات وهو محكوم بنفيه عن الضدين ولا يلزم من تصور الجمع منفيا
عن الضدين تصوره مثبتا لهما اذ سلب الشي عن الشي لا يتوقف على تصور ثبوته له وانما
ذكر هذا دفعا لوهم من يتوهم ان تصور السلب يتوقف على تصور الايجاب كما في
العدم والملكة وكانه انما خص المختلفات بالذكر وان كان مراده يحصل بان يقول الجمع
المتصور هو الجمع المطلق بل كان اولى دفعا للنقض بالجمع بين المختلفات اذ لا يلزم
ظاهرا من انتفاء الجمع بين المختلفات عن الضدين انتفاء الجمع المطلق عنهما مع ان المطلوب
هو الثاني للتشعر به على ان الجمع المطلق غير متصور الا في الامور المختلفة نعني بها
الامور المتغايرة التي لا تكون متضادة كالسواد والحامض ولا متخالفة كالحمرة والصفرة
اذ لا وجود للجمع الا فيها وحينئذ يلزم من انتفاء الجمع بين المختلفات عن الضدين انتفاء
الجمع المطلق عنهما لخصوصية الملاءمة لانه اذا لم يكن للمطلق وجود الا في اجتماع الامور
المختلفة فيلزم من انتفاء اجتماعهما انتفاء الجمع المطلق وقوله العلم بصفة الشي فرع تصوره
انما يصح اذا اعتبر في الصفة اضافتها الى الشي كما حاكة الجمع بين الضدين في مثالنا
اذ العلم بصفة الشي مطلقا كالعلم بالزوجية التي هي صفة الاربعة لا يتوقف على تصور
الاربعة بخلاف العلم بزوجية الاربعة فانه يتوقف على تصورها وهو واضح **قال** فان قيل
تصور هنا للحكم عليه اولا فيكون الخارج مستحيل ولا في الخارج وايضا يكون الحكم على ما ليس

مستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج وكثير من النسخ السؤال والجواب
هذه العبارة وان قيل المتصور هنا المحكوم عليه والاتي الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا
والذهني بخلافه فهو ايضا يكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي
تصور الخارج اقول هذه معارضة في المقدمة ايضا والفرق بين هذه وبين الاولى مع اشتراكهما
في اثبات كون جمع الضدين متصورا ان هناك استدل عليه بكونه معلوم الصفة وههنا بكونه
محكوما عليه حكما اوليا وتوجيهها على العبارة الاولى ان يقال ان اجتماع الضدين متصور لكونه
محكوما عليه حكما اوليا اذ المحكوم عليه لا بد وان يكون متصورا في الذهن سواء كان الحكم
اوليا او لا ونحن نعلم ان نقصد الحكم بالاولى عري عن الفائدة اللهم الا اذا قيل انما قيده به ليلا
يمنع كونه محكوما عليه لا انه يلزم منه كون المحكوم عليه متصورا حتى يلزم العراء عن الفائدة وتقرير
جوابها ان يقال لو كان اجتماع الضدين متصورا ذهنا لزم ان يكون المستحيل موجودا في الخارج
لانه اذا كان متصورا ذهنا لا يكون الحكم بالاستحالة عليه بحسب الذهن بل بحسب الخارج فيكون
معنى قولنا اجتماع الضدين محال اي في الخارج والمحكوم عليه بالامكان الخارجي يجب
ان يكون موجودا في الخارج فيكون المستحيل موجودا في الخارج واليه اشار بقوله فيكون
الخارج مستحيلا بنصب الخارج على حد قولك فيكون اليوم قائما او برفعه على ان يكون
ضمير الشان اسم يكون لكن لا يستحيل في الخارج واليه اشار بقوله ولا في الخارج وايضا
يكون الحكم بالاستحالة الذاتية على ما ليس بمستحيل بحسب الذات اذ المستحيل كذلك هو الممتنع
تصوره وايضا الحكم على المستحيل الخارجي يستدعي تصوره فيه لكن تصوره في الخارج محال
وهذه الاجوبة ضعيفة اما الاول فلان معنى قولنا اجتماع الضدين محال في الخارج ليس
هو ان ما صدق عليه اجتماع الضدين في الخارج فهو محال في الخارج كما في قولنا كل انسان
حيوان في الخارج لظهور بطلانه بل معناه ان اتصاف الضدين بالاجتماع المطلق
في الخارج كاتصاف الحركة والسواد به فيه محال وهذا لا يقتضي وجود الموضوع في
الخارج فانه من القضايا الذهنية لا الخارجية واما الثاني فلان الخصم لا يسلم ان
المستحيل لذاته هو ما يمتنع تصوره وان قال بحثر بدله هذا صار النزاع لفظيا
واما الثالث فلان الحكم على المستحيل الخارجي بما ذكرنا من التفسير لا يستدعي تصوره في
الخارج والجواب الحق ان يقال المحكوم عليه بالاستحالة هو الجمع المتصور بين المختلفات
الى اخر ما قررنا وعلى العبارة الثانية ان يقال هو متصور هنا لانه محكوم عليه والمحكوم
عليه لا بد وان يكون متصورا لكنه ليس متصورا في الخارج واليه اشار بقوله ولا في الخارج فيكون
متصورا في الذهن وهي احسنها واجود الاجوبة والحق على ما مر وزيادة قوله في الجواب
للاول والذهني بخلافه غير محتاج اليها قال المخالف لو لم يصح لم يقع لان العاصي
مامور وقد علم الله انه لا يقع واخبر انه لا يؤمن وكذلك من علم موته ومن نسخ عنه قبل تمكنه
ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع ولان
الافعال مخلوقة لله ومن هذين نسب تكليف المحال الى الاشعري واحسبا رد ذلك لا يمنع
تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع بان ذلك فيستلزم ان التكاليف كلها تكليف
بالمستحيل وهو باطل بالاجماع اقول توجيهه ان يقال لو لم يصح التكليف بالممتنع لذاته
لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلان العاصي كابي لهب مثلا
مامور بالايمان وانه ممتنع استحالة وقوعه منه لعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره بانه لا يؤمن واستلزام جواز
وقوعه

منه جواز انقلاب علمه جهلا واخباره كذبا تعالى الله عنه علوا كبيرا فيل لو فرض الايمان بدلا عن الكفر
كان العلم ازلا متعلقا به دون الكفر ولم يلزم منه محال واحسب بان علمه لما تعلق بعدم الايمان ازلا
فلو لا حصول متعلقه انقلب العلم جهلا في الماضي ورد بانه لا ينقلب العلم جهلا بل يكون تعلقه ازلا
بالايمان بدلا عن تعلقه بعدمه واحسب بانه لما مات على كفره دل على ان علمه ازلا تعلق بعدم ايمانه
في جميع زمان وجوده فلو فرض ايمانه في شيء من ازمنة وجوده لزم الانقلاب وهو محال وقول من قال العلم تابع
المعلوم بل تبعه وحينئذ لا يلزم الانقلاب ممنوع لان العلم التابع هو العلم الانفعالي وهو ممتنع على الله تعالى
لكون علومه فعلية على ما تبين في الكلام وهي متقدمة على المعلومات ومن استدل بقوله تعالى سيصلى نارا
ذات لهب على انه اخبار بعدم ايمان ابي لهب اخطا لان التقدير سيصلى ان لم يؤمن اذ الاصل عدم التقدير
بل الجواز تعذيب المؤمن فالاولى الاستدلال عليه بمثل قوله تعالى ان الذين كفروا سواء انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون وقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وهذا عام في حق كل من مات
على كفره وكذلك ايضا من علم الله موته قبل تمكنه ومن نسخ الله عنه الفعل قبل تمكنه مامور ايضا لكن الحكم
مع امتناع وقوعه منهما اما على تقدير الموت فظاهر واما على تقدير النسخ فبناء على كون الناسخ
نهيا محوجا ولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل اذ لو وجدت قبله لكان لها متعلق موجود لامتناع
ان يكون المعدوم الذي هو نفي محض متعلقا مقدورا واذا لم يكن القدرة قبل الفعل كانت مع الفعل
لاستحالة ان يكون بعده بالاتفاق واذا كانت مع الفعل وهو حينئذ غير مكلف لاستحالة التكليف
بايجاد الموجود فيكون مكلفا بالفعل قبله اعني عدم القدرة فاذن قد كلف غير مستطيع وفيه
نظر لانا لا نسلم انها لو وجدت قبله كان لها متعلق موجود سلمنا لكن التكليف مع عدم الاستطاعة
انما كان يلزم لو كلف حال عدم القدرة بالاتيان المامور في تلك الحال اما لو كلف حال عدم القدرة
بالاتيان به حال القدرة فلا ولانه يلزم منه كون قدرة الباري تعالى حادثة موجودة مع فعله
لا قبله بعين ما ذكروه وهو محال فكذلك هذه الطريقة لا نقول به ولان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة للعبد وليس خالقها ذاتا وطبعا بالاجماع فيكون خالقا لها بالاختيار
ولو كان كذلك لكان عالما بتفاصيلها اذ الخالق بالارادة والاختيار لا بد وان يكون مخصصا
للمخلوق بالارادة ويلزم من كونه مريدا له ان يكون عالما به بالضرورة فان قلت سلم انه يكون
عالما به من حيث الجملة اما من حيث التفصيل فلا قلت الفعل المخلوق للعبد على تقدير خلقه
له مخلوق له بجميع اجزائه وكل جزء مخلوق له بانفراده فيجب ان يكون عالما به وهذا هو
العلم بالتفصيل لكن اللازم منتف اذ العبد غير عالم بجميع اجزاء حركاته في جميع حالاته
ولا سيما في حال اسراعه فاذا لا يكون خالقا لها ويلزم منه التكليف بالمحال اما لانه غير قادر
على ايجاد فعله او لكونه مكلفا بايجاد فعل غيره ومن هذين اعني من كون القدرة مع الفعل
وكون الافعال مخلوقة لله نسب تكليف المحال الى الاشعري وان لم يصرح به لان من يقول
باحدهما لزمه القول بجواز التكليف بالمحال فضلا عمن يقول بهما كالاشعري وشيعته وتقرير
الجواب ان يقال ان ذلك يعني علم الله تعالى واخباره بعدم وقوع الفعل وكون الفعل مع
القدرة وكون الافعال مخلوقة لله تعالى لا يمنع تصور الوقوع اي وقوع الفعل من المكلف
لجواز تصور الوقوع منه فهو اذن غير محل النزاع اذ النزاع في الممتنع لذاته وهو ما يمتنع
تصور وقوعه بل تصوره لا في الممكن الجائز العادي المتصور الوقوع من الطالب والمطلوب
وان كان ممتنعا بحسب الغير وقولهم الممتنع بحسب الغير كالممتنع بحسب الذات في عدم الوقوع
مسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام في تصور الوقوع لا فيه اذ الطلب انما يقتضي تصور وقوع المطلوب
وقوعا جوازا عاديا

لا احيا او ان ذلك ايضا يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل وهو باطل بالاجماع اما استلزامه كون
القدرة مع الفعل وكون الافعال مخلوقة لله تعالى فظاهر واما استلزام العلم ذلك فلانه لو وجب
كل ما علم الله وجوده وامتنع كل ما علم عدمه لكانت الافعال اما واجبة الصدور او ممتنعه والتكليف
بهما تكليف بالمحال لكونه لا فعال حينئذ اضطرارية غير اختيارية ولا مقدورة واما الاخبار فلانه يلزم
كون التكاليف كلها كذلك بل انما يستلزم كون التكاليف التي اخبر الله تعالى بها كذلك بمثل ما مر في
العلم واما دعوى الاجماع ففيه منع لم لا يجوز ان يكون القائل بهذين ويكون ما علم الله وقوعه او اخبر عنه واجبا
ويكون ما علم عدمه او اخبر عنه ممتنعا نقول بكون التكاليف كلها تكليف المحال وان سلمنا الاجماع
ولكنه دليل ظني لا يعارض به القواطع قال وكلف ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما جاء به
ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه والجواب انهم
كلفوا بتصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا
بعد علمهم لانتفت فائدة التكليف ومثله غير واقع اقول توجيهه ان يقال ان الله تعالى كلف ابا جهل
بتصديق الرسول في جميع ما جاء به من الله تعالى لكونه مكلفا بالايمان اتفاقا وهو عبارة عن التصديق
بالجميع ومن الجميع ان ابا جهل لا يصدق النبي عليه السلام لاخبار الله تعالى بذلك على ما مر من الايات
الدالة على ان العاصين منهم ومنهم ابو جهل عليه اللعنة لا يؤمنون فيكون الهادي عز شانه قد كلف ابا جهل بان
يصدق رسول الله عليه السلام في هذا الخبر اي انه لا يصدقه وهو اعني كونه مكلفا بان يصدقه
في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه والا لانقلب خبر الله الصدق كذبا والكذب على الله
محال اما عندنا فلنقصه واما عند المعتزلة فلادائه الى الجهل او الحاجة والمؤدي الى المحال
محال فتصديقه النبي عليه السلام محال مع كونه مكلفا به وقد تقرر بعبارة اخرى وهي انه كلفه بالايمان
ومنه تصديقه تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بان لا يؤمن
وهو يستلزم ان لا يؤمن مع كونه مكلفا به وهو تكليف المحال لانه الجمع بين الضدين على ما ذكر في
الكتب المشهورة وانما كان يلزم ذلك لو استلزم التكليف بان يؤمن بان لا يؤمن التكليف بان لا يؤمن
وهو ممنوع وسنده لا يخفى على ذي الفطانة ولعلك تقول لا نسلم ان الايمان تصديقه
في كل ما اخبر عنه بل في كل ما علم انه اخبر عنه ولا يلزم منه التكليف بتصديق هذا الخبر الا اذا
علم انه خبر الله ولو علم ذلك لعلم صدق الرسول ولو علم صدقه لم يوجد هذا الخبر منه تعالى
لاستلزامه الكذب واذا لم يوجد منه لم يكلفه بتصديقه فالتكليف بتصديق هذا الخبر يستلزم
عدم التكليف فلا يكون مكلفا به او نقول ان الايمان تصديقه في كل ما اخبر الله عنه تصديقا
اجماليا اي يعتقد على سبيل الاجمال ان كل خبر من اخباره تعالى صدق ويلزم التكليف بتصديق هذا
الخبر تصديقا اجماليا وهو لا يستلزم التكليف بالمحال لذاته انما المستلزم لذلك هو التكليف
بالتصديق التفصيلي وهو مشروط بالعلم بوجود هذا الخبر وقد عرفت انه غير مكلف به وتقريره
وبيانه ان الكفار انما كلفوا بتصديق رسوله وهو ممكن بحسب ذاته وان كان ممتنعا بحسب غيره
وهو اخبار رسوله لهم واخبار الله تعالى لرسوله بانهم لا يصدقون على ما سبقت من الايات
كاخبار نوح لاهله او اخبار الله تعالى لنوح في قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن وانما
فسرته بالامرين لان لفظ المصنف يحتمل كلا منهما نظرا الى كون الاخبار مضافا الى الفاعل
او المفعول ولا يخرج الممكن وهو تصديق الكفار فيما نحن فيه عن الامكان الذاتي الى الامتناع
والوجوب الذاتيين بسبب خبر الله ورسوله وعلمه تعالى في هذه القضية بداهة غير خافية
على ما عرف مفهوم الممكن

الممتنع بحسب الذات والغير وقد يستدل على ان العلم والخبر لا يؤثران في وجوب الشيء وامتناعه
بادلة سمعية وعقلية اما السمعية ففي وجوه الاول ان القرآن مملو من الايات الدالة على
ان لا مانع لاحد من الايمان كقوله عز من قائل وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
وقوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين لانه استفهام في معرض الانكار وهو لا يصح مع المكنة من
الايمان وهي لا تصح مع كون العلم والخبر مانعين من الايمان الثاني قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة ولو كان العلم والخبر مانعين لكان ذلك من اقوى الاعذار الثالث قوله تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما
تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وقوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون ذمهم الهادي على ترك الايمان (?)
وذلك لا يصح مع مانعية العلم والخبر لقيام العذر عنهم حينئذ واما العقلية ففي وجوه ايضا الاول
ان العلم والخبر لو اوجبا الاشياء واحالاها لكانت الاشياء اما واجبة او ممتنعة والواجب والممتنع غير
مقدورين فيلزم عدم قدرته تعالى وهو باطل بالاجماع الثاني وكان العلم نفس القدرة والارادة
اذ لا معنى لهما الا الصفة المؤثرة المخصصة وهو محال بالاتفاق قبل الجبائي الثالث كان العالم غنيا
عن المؤثر لكونه واجب الوجود في الوقت الذي علم الله وقوعه فيه وكذا كل حادث وهو خلاف الاجماع
الرابع وكانت افعالنا الاختيارية كالحركات القسرية الى الجهات وهو باطل بالضرورة الخامس
وكان القرآن وسائر الكتب المنزلة على الرسل حجة عليهم لا لهم لان للكفار ان يحتجوا عن مثل قوله تعالى
كيف تكفرون بالله وامثاله بانه احتج عليكم بوجوه كثيرة منها انه اخبر عن عدم ايماننا على ما ادعيتم
وخلاف الخبر محال ومنها انه اراد منا الكفر ومنها انه خلق فينا الكفر ومنها انه علم منا الكفر
ومنها انه خلق فينا مجموع الداعي الى الكفر والقدرة عليه ومنها انه اخبر واراد واخبر وخلق
الى اخر الخمسة وقس التركيبات عليه فانه يخرج وجوه كثيرة والجواب عن اول السمعيات منع عدم (?)
صحة الانكار بدون المكنة فان ذلك لكونه تكليف المحال قلنا ولم قلت انه محال فانه عين النزاع وبه
خرج الجواب عن الثاني والثالث وعن اول العقليات بمنع لزوم عدم قدرته تعالى وانما يكون
كذلك لو كان المؤثر هو العلم وهو ممنوع اذ لا يلزم من وجود الشيء عند العلم لموافقة القدرة الموافقة
للارادة كونه اثرا له وبه خرج الجواب عن الثاني والثالث وعن الرابع ان الجبر حق وافعالنا على
ما ادعيتم الضرورة معارضة بمثلها وعن الخامس بعد الاحاطة بما احتججنا به عن السمعيات
هذا ولما اشعر جوابه وهو ان الممكن لا يخرج عن الامكان بخبر او علم بجواز وقوع التكليف بكل ما هو ممكن
بحسب الذات وان كان ممتنعا بحسب الغير استشعر ان يقال لو صح ما ذكرت صح التكليف بما علم المكلف
بامتناع وقوعه منه وانت لا تقول به فاجاب وقال نعم الذي لا نقول به من وقوع التكليف بالممتنع
بحسب الغير هو ما لو كلفوا بعد علمهم اي بامتناع الوقوع منهم ولكن لا لاستحالة التكليف به لينتهض
علينا نقضا بل لانتفاء فائدة التكليف وهي تحصيل التكليف وصحة الابتلاء اذ مثل هذا التكليف وهو ما
لا يشتمل على فائدة غير واقع بل غير جائز واذا عرفت ذلك فاعلم ان مما استدل به الخصم على وقوع التكليف
بالممتنع لذاته هو قوله تعالى لنوح عليه السلام انه لن يؤمن الا لانه اخبر عن عدم ايمان غير من امن من
قومه مع كون الغير مكلفا بالايمان الى اخر ما مر من قصة ابي جهل واذا كان كذلك فالاخباران اعني
قوله فهم لا يؤمنون وقوله لن يؤمن وان اشتركا في كونهما ما وليس بتقدير عدم هداية الله لهم على ما قيل (?)
دفعا للزوم التكليف بالمحال وفي كون ابي جهل والغير من قوم نوح غير مكلفين بتصديق الرسل في كل
هذه الاخبار اعني الدالة على عدم تصديقهم وايمانهم اصلا او مفصلا لما سبقت الاشارة اليه لكن ليس
تشبيه احدهما بالاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال انما شبهه به ليعلم ان اخبار نوح مع كونه مؤكدا لفظا
لما لم يخرج الممكن عن امكانه فعدم اخراج اخبار الرسول لكونه غير مؤكد اولى ان لا يخرجه عن الامكان
وليعلم ان اخبار نوح

من الشبه التي لم يتمسك بها الخصم على المطلوب وهذا ما عندي فيه ذكر ان ينبه على ما هو الاولى وطرك

قال مثله حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف قطعا خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع لنا لو كان شرطا لم تجب صلوة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر وفي نسخة ولا الله قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا اقول

هذه بانية الاربع ومرجع انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول شرطه الشرعي حالة التكليف ام لا فذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى انه لا يشترط خلافا لاصحاب الراي ومع الحنفية ولابي حامد الاسفرايني من اصحابنا وهذه المسئلة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الشريعة وان كان يتاتى من ذكره وهذا ترجمت هذه المسئلة في اكثر المصنفات بان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وذهب البعض الى انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر اذ الانتهاء عن المنهي عنه مع الكفر ممكن دون الايتمار بالمامور به ومعنى كونهم مخاطبين بالفروع ان مع تمكنهم فهم الخطاب فهم يعاقبون على ترك الفروع ايضا كما يعاقبون على ترك الاصول كالايمان ولكن بشرط ان يمضي زمان يسع فيه الشرط والمشروط واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان حصول الشرط الشرعي لاداء الواجب كالتمكن من الاداء شرط في التكليف باداه وليس شرطا في التكليف بوجوبه ولهذا لم يكن المكلف النائم في وقت الصلوة مكلفا باداء الصلوة مع وجوبها عليه بدخول الوقت ولهذا لم يجب عليه القضا اذا انتبه بعد مضي الوقت كما لو كان النائم غير مكلف بان كان صبيا وانتبه بالغا لانتفاء شرط الوجوب في حقه وهو التمكن من فهم الخطاب في الاول وان حصول الشرط الشرعي لوجوب الواجب كالتمكن من فهم الخطاب شرط في التكليف باداءه ولهذا لم يكن الصبي والمجنون مكلفين باداء الصلوة بعد دخول الوقت فان قلت ما ذكرت يدل على ان شرط وجوب الصلوة غير شرط وجوب اداءها وهذا انما يصح لو كان وجوب الصلوة غير وجوب اداءها وهو ممنوع لا تحادهما قلت الذي يدل على تغايرهما تغاير سببهما فان سبب وجوب الاداء هو الخطاب بالاتفاق وسبب الوجوب دخول الوقت فان قلت ما الذي يجب بسبب الوقت قلت قال الامام شمس الايمة السرخسي من الحنفية رحمهم الله الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب فان الصلوة مثلا مشروعة نفلا في غير الوقت وواجبا فيه بسببه وان لم يكن الاداء واجبا لانتفاء شرطه وهو التمكن من الاداء كما مر في مسئلة النائم وفيه نظر بعد ولا في ان حصول الشرط الشرعي لوجوب الشيء شرط في التكليف بوجوبه ولهذا لم يجب الصلوة على الصبي والمجنون لانتفاء شرط وجوبها كما مر انما النزاع في ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بالشيء اي بوجوبه او باداءه ام لا وهذا وان لم يصرحوا به لكن يظهر من كلامهم بادنى تامل واذا كان كذلك فيجب ان يحمل كلامه على ما ذكرنا ليستقيم لانه على اطلاقه غير صحيح على ما لا يخفى بعد الاطلاع على ما فصلناه واذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام معهم اما في الجواز او الوقوع اما الجواز العقلي فواضح اذ لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان بالايمان يتقدم عليها لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك واما الوقوع اعني وقوع التكليف المشروط مع عدم حصول شرطه الشرعي فدل عليه ظواهر سنذكرها ولهذا قال والظاهر الوقوع وانما لم يعرض المصنف لبيان الجواز لان دليل الوقوع

يغني عنه واستدل المصنف على عدم الشرطية بانه لو كان يعني حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء شرطا في التكليف بوجوبه لم يجب شيء من المذكورات والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ على تقدير الشرطية لا يجب الصلوة على المحدث والجنب لعدم حصول شرط صحتها الشرعي وهو الطهارة ولا يجب التلفظ باللام يعني بلام لفظة الله قبل الهمزة يعني همزة الله لكون صحة التلفظ باللام مشروطة بالتلفظ بالهمزة شرعا وفي كون هذا الشرط شرعيا نظر لان وجوب رعاية الترتيب في حروف لفظة الله لغوي لا شرعي نعم لو قال ولا الهمزة قبل اللام يعني ولا همزة اكبر قبل لام الله صح لان وجوب رعاية الترتيب في كلمتي التكبير شرعي واما بطلان التالي فللقطع بوجوب الصلوة على المحدث والجنب عند دخول الوقت وقبل النية وبوجوب الله اكبر على المكلف قبل النية وبوجوب التلفظ بلام الله عليه ايضا قبل همزته او باكبر قبل الله على ما قلنا ومما اسلفنا لم يكن النزاع في شرط الصحة لا في شرط الاداء او الوجوب وكون المتقدم من هذه المذكورات شرط صحة المتاخر منها تعلم فساد قول من يشكل على المصنف بانه ان اراد بقوله لم يجب صلوة انه لم يجب اداؤها فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع وان اراد انه لم يجب نفس الصلوة فالملازمة ممنوعة ونفي التالي على انا نستلكه على كون المذكورات شرطا للاداء والوجوب مع انها شرط الصحة كما قررناه

قال قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع اقول توجيهه ان يقال لو كلف الكافر بفروع الشريعة لصحت الفروع منه وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانها لو امتنعت منه لزم التكليف بالمحال واما فساد التالي فلانها لا تصح منه لاستحالة صحة المشروط دون صحة شرطه وتوجيه الجواب ان يقال الملازمة انما تصح لو كان المراد من تكليف الكافر بالفروع كونه مامورا بالاتيان بها حالة الكفر وهو غير محل النزاع اذ المراد ليس ذلك بل المراد ان الكافر مكلف بالاتيان بها حالة الاسلام كالمحدث بعد دخول الوقت فانه مكلف بالاتيان بالصلوة حالة الطهارة او المراد ان الكافر مكلف بالتوصل الى فروع الايمان على ما ذكر المسئلة به ابو الفتح ابن برهان في وجيزه وقال التراجمة المشهورة للمسئلة ومن ان الكفار مخاطبون بفروع الايمان خطا لان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها وابن برهان انما اخذ هذا من برهان الامام حيث قال فيه ثم التحقيق في ذلك عندي ان الكافر في حال كفره يستحيل ان يخاطب بانشاء فرع على الصحة وكذلك القول فيما يقع اخرا من العقائد في حق من لم يصح عقده في الاوائل وكذلك المحدث يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلوة على الصحة مع بقاء الحدث ولكن هولاء مخاطبون بالتوصل الى ما يقع اخرا والايجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط ولكن اذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط للاوائل والاواخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معا فيعاقب عقاب من امر بالتوجه عليه باخر الامرين ذلك وقضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع وبين صلوة المحدث وبين اواخر العقائد فهو مبطل قطعا قال عقيب هذا متصلا به وقد نقل عن ابي هاشم الجبائي انه قال ليس المحدث مخاطبا بالصلوة ولو استمر حدثه دهره لقي الله وهو غير مخاطب بالصلوة في عمره فان اراد ما ذكرناه فهو صحيح لا خفاء به وان اراد انه لم يعاقب على ترك الصلوة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامة الى هاهنا كلامه رضي الله ولا يخلص في قلبك ان ما ذهب اليه الامام يخالف ما ذهبنا اليه من معنى كونهم مخاطبين بالفروع كثير مخالفة لانه يسلم انهم معاقبون

بترك الفروع لتركهم التوصل اليها على ما صرح في مسألة المحدث لا لتنجيز الامر عليهم بايقاعها
حالة الكفر وهذا عين ما ذهبنا اليه انما المخالفة في انا نقول هم معاقبون بترك الفروع
وهو يقول بترك التوصل اليها وهذا الخلاف في اللفظ دون المعنى يظهر بالتأمل ان شاء الله
والغرض من ايراد كلامه بعد اشتماله على فوائد كاشتماله على تلخيص محل النزاع والايماء
الى فساد ما في الترجمة المشهورة والاشارة الى ان المحدث معاقب بترك الصلوة لا انه غير
معاقب على ما دل عليه استفسار المسلك كما تقدم اخذا منه بظاهر كلام ابي هاشم ان فيه
اشارة الى جواب من العمدة الكبرى للخصوم وهي ان الكافر غير مخاطب بالصلوة مثلا لانه
في الزمان الاول وهو حين بلوغه اما ان يكون مخاطبا بتحصيل الايمان والصلوة معا وهو
باطل من حيث ان الزمان يضيق عن تحصيلهما والجمع بينهما محال او بتحصيل الصلوة دون الايمان
وهو باطل ايضا من حيث ان صحة الصلوة مشروطة بالايمان فتكليفه بذلك تكليف بتحصيل
المشروط دون الشرط وهو محال بقي ان يكون مكلفا بالايمان فقط فاذا انقضى الزمان
الاول وجاء الزمان الثاني كان هذا التقسيم واردا فيه حسب وروده في الزمان الاول وهكذا
في الثالث والرابع الى غير نهاية فاستحال خطابه بغير الايمان والجواب عنه ان التكليف تناول
تحصيل الايمان في الزمان الاول وتحصيل الصلوة في الزمان الثاني فاذا مضى الزمان الذي امكن
تحصيل العبادتين فيه عوقب على تركهما فيصير هذا كالمحدث يخاطب بفعل الطهارة والصلوة
على طريق الجمع ولكن يؤمر بتحصيل الطهارة ثم بتحصيل الصلوة فاذا تركهما عوقب على تركهما
وكذلك من لم يعرف الصانع المختار يؤمر بمعرفة الله ومعرفة رسوله ومعرفة الله مقدمة على
معرفة رسوله ومثل هذا هو المراد من قول الامام او اخر العقائد واولها فاذا تركها
مع امكان تحصيلها عوقب على ذلك بالاتفاق فكذلك الكافر بالنسبة الى الفروع واستخراج
هذا الجواب من كلام الامام لا يخفى على الفطن فحصل لك بعلم ان قد علمت المصنف احاب
في المنتهى عن هذه الشبهة التي ذكرها هنا بقوله وذلك بان محل النزاع وتوجيه ان يقال
لا نسلم انه لو كلف بها لصحت منه فانه عين النزاع فانا نجوز التكليف عقلا بدون
الصحة شرعا لما مر من دليل الجواز العقلي فان قيل اي فائدة في الايجاب مع عدم الصحة
قلنا هذا انما يتوجه على من يقول بوجوب رعاية المصالح في الاحكام الشرعية وليس
ذلك من اصولنا ومع ذلك فظهر اثره في نيل الثواب عند توطين النفس على الامتثال
والاقدام وتضاعف العذاب عند الاهمال والاحجام والغرض من ذكر هذا انه يجوز
ان يقرأ قوله قلنا عين محل النزاع هكذا قلنا عين محل النزاع قال قالوا لو صح
لامكن الامتثال وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط قلنا لا نسلم ونفعل كالمحدث اقول توجيهه
ان يقال لو صح تكليف الكفار بالفروع لامكن الامتثال لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلئلا يلزم تكليف المحال بالفروع لامكن الامتثال لكن التالي باطل فالمقدم واما بطلان
التالي فلامتناع الامتثال اما في حال الكفر فلاستحالة وجود المشروط دون الشرط واما بعد
الكفر فلسقوط الوجوب عنه بالاسلام اجماعا لقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم لزوم تكليف المحال وانما يلزم لو امتنع الامتثال بعد الكفر لذاته وليس كذلك لانه
انما امتنع بسبب اخبار الشارع عن سقوطه عنهم ترغيبا لهم في الاسلام بخلاف المرتد حيث
اوجب عليه قضاء ما فاته حالة الردة ترهيبا له عنها واما في نفسه فانه وهو متمكن بان يسلم ويفعل
كالمحدث يتطهر ويصلي قال اقول اما دليل
الوقوع ومن يفعل ذلك ولم نك من المصلين

الوقوع فمنه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق
ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له يوم القيامة ووجه التمسك انه تعالى حكم بمضاعفة
العذاب بفعل ذلك اي جميع ما تقدم ومنه الزنا ولولا انه محرم عليه ومنهي عنه لما اثم به وهذا انما
ينهض حجة على من نفى التكليف بالامر والنهي وزعم جواز التكليف بالنهي حسب لما اثم به وهذا
انما ينهض دون الامر ولقائل ان يقول لا نسلم ان يضاعف للاثم وانما العذاب لما كان لجمع الزنا مع غيره
لجواز ان يكون لجمع الشرك مع القتل وان سلمنا انه لجمع الثلاثة فلا نسلم استقلال كل الثلاث
حتى يلزم كون الزنا حراما وقولهم لا يجوز ان يضاعف العذاب بضم المباح الى الحرام مردود
لجواز كون المباح شرطا في تضعيف عذاب الحرام الذي ضم اليه وان كان فيه بعد ومنه قوله تعالى حكاية
عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فانه صريح في كونهم معذبين بترك الصلوة
ولو لم يكونوا قد كلفوا بها لما عوقبوا على تركها فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها لجواز
ان يكونوا كاذبين فيما قالوه لا يقال لو كان كذبا لما بينه الله تعالى لانا نقول الملازمة ممنوعة لعدم وجوب
تكذيب الله تعالى اياهم وهذا لم يكذبهم في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونظايرهما
وان كانت حجة لكن امكن ان يكون المراد من المصلين المؤمنين لقوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين
اي المؤمنين بل يجب الحمل عليه لئلا يلزم الكذب لان اهل الكتاب من المؤمنين في سقر مع انهم كانوا يصلون
وان كان المراد الصلوة الشرعية لكن امكن ان يكون العذاب بتكذيبهم بيوم الدين بل يجب الحمل عليه
لكونه مستقلا باقتضاء دخول سقر وعدم جواز احالة الحكم على غير السبب المستقل عند وجوده
الا انه غلط باضافة ترك الطاعات اليه وان كان ذلك مضافا الى الصلوة لكن لا الى تركها بل الى
اخراجهم انفسهم عن العلم بقبح تركها وترك الايمان وغيره وان كان ذلك على ترك الصلوة لكن
امكن ان يكون ذلك اخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلوة حال ردتهم وهو محل الوفاق قلنا
الجواب عن الاول ان علماء الامة من السلف والخلف اجمعوا على ان المراد بذلك انما هو بيان قبح
فيما قالوا ويحذر غيرهم من ذلك ويدل عليه تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين وقد عطف على ما قبله
والاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في اصل الحكم وهو التعذيب فيكون فيما قالوا ولانه لو كان
كذبا مع انه لم يبينه لخرجت الآية عن الفائدة لعدم استقلال العقل بمعرفة كذبهم فيه كما في قولهم ما كنا
نعمل من سوء ونظائره حتى يكون الفائدة في ذكر تلك الاشياء بيان مكابرتهم وعنادهم في الدنيا
والعقبى وعن الثاني انه ترك الظاهر من غير دليل لكون الصلوة في عرف الشرع عبارة عن الافعال
المخصوصة وبه خرج الجواب عن لزوم الكذب لا بالمنع كون اهل الكتاب مصلين هذا مع ان لزوم
الكذب مشترك الالزام لان اهل الكتاب من المجرمين كانوا مؤمنين بالغيب ايضا سلمنا لفظ الصلوة
بما ذكرنا لكن بما ذا اول قوله ولم نك نطعم المسكين اذ المراد به هو الاطعام الواجب لاستحالة
التعذيب على ترك اطعام ليس بواجب وعن الثالث انه لو كان كذلك لكان سائر القيود عديم
الاثر في اقتضاء العذاب وهو باطل لانهم رتبوا الحكم عليها اجمع والتكذيب مستقل باقتضاء دخول سقر
لا باقتضائه موضعا معينا فلعل الحصول في الموضع المعين منها ما كان الا بالمجموع للامور وتغليظ
عذاب التكذيب باضافة ترك الطاعات اليه على ما قالوا وبعد لانها لو كانت مباحة لما غلظ العذاب
بها لما مر وعن الرابع انه ترك الظاهر من غير دليل اذ الظاهر ترك الصلوة لا ترك العلم بقبح
ترك الصلوة ولانه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين ملحد باشر منها لاستوائهما
في اخراج انفسهما بالكفر عن العلم بقبح المحظورات في السوية خلاف الاجماع وعن الخامس
ان الآية عامة في كل المجرمين ومتناولة للمرتدين وغيرهم فلا يجوز التخصيص بالمرتدين

باولها

الاسلام

اشاره الى جواز ان يكون المباح شرطا ... والعذاب ...

ذكر بل شبهه بالنسبة الى اصل الفعل بل بالنسبة الى وجوب اعتقاد كونه مباحا والوجوب من خطاب التكليف
واذا علم ذلك فالنفي والاثبات على محز واحد كان النزاع لفظيا واذا كان كذلك كان حكم المصنف بكون
هذا اعني قول الاستاد الاباحة تكليف بعيدا او بكون قوله المندوب تكليف لفظيا دون العكس مع كون الخلاف
فيهما واحدا تعسفا او نقضا الاستبعاد لا يكون حجة لاستاد على غيره ويمكن ان يقال انما حكم بالبعد في
المباح دون المندوب لان كون المندوب تكليفا لما فيه من المشقة كما هو شانه اقرب من كون المباح
كذلك وانما لم يجعل قول الاستاد مسئلة براسها كما هو في غيره من الكتب لان الرد فيه قول الكعبي لاشتراكهما
في ان المباح تكليف والمخالفتهما الجمهور في ذلك قال مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان
للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم
فصل المباح اقول هذه رابعها وهي ان المباح ليس جنسا للواجب بل هما نوعان للحكم يعني نوعين
مندرجين تحته والا لا يلزم من كونهما نوعين له ان لا يكون احدهما جنسا للاخر وهي بالحقيقة لفظية لان
من ذهب الى ان المباح هو ما خير بين فعله وتركه من غير ترجيح قال انه ليس جنسا والا لاستلزم
النوع وهو الواجب التخيير لاستلزام الخاص العام وهو باطل في حقيقة الوجوب ومن ذهب الى
ان المباح هو ما اذن فيه قال انه جنس للواجب لاشتراكهما وغيرهما كالمندوب والمكروه في هذا
المعنى واختصاص الواجب بامتناع الترك والمندوب بمرجوحية الترك والمكروه برجحانه والمصنف
لما توهم ان هذا القائل يدعي ان المباح بالمعنى الاول جنسه لاشتراكهما في الماذونية واختصاص
الواجب رد عليه بانكم تركتم فصل المباح وهو جواز الترك وهو متوجه عليه ان كان مدعاه
ذلك وان كان يتوجه عليه ايضا الترجيح من غير مرجح وهو الحكم بكون المباح جنس الواجب دون العكس
مع اشتراكهما في الماذونية واختصاص كل بفصل لكن ليس مدعاه هذا بل المدعى ان المباح بالمعنى
الثاني جنسه وهو حق لا مرية فيه وعلى هذا يكون النزاع لفظيا ويمكن ان يحمل الفصل في قوله
تركتم فصل المباح على القسم حتى كانه قال تركتم قسم المباح اي نفيتموه عن البين لامتناع وجود
الجنس الخارج دون الفصل ويلزم حسبتما اثنا احد الاحكام الخمسة وهو المباح كما لزم من
مذهب الكعبي المستلزم لخرق الاجماع وهذا الاحتمال وان امكن لكن المراد من الفصل الفصل المصطلح
قال خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك
والضمان والعقوبات وبالمانع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب
لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان كان المستلزم عدمه فهو شرط فيهما كالقدرة على
التسليم والطهارة اقول لما فرغ من بيان الاحكام الثابتة بخطاب التكليف وهو الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهي الخمسة المذكورة وما يتعلق بها من المسائل
شرع في بيان الاحكام الثابتة بخطاب الوضع وهو الخطاب الانشائي المتعلق بافعال العباد
لا بالاقتضاء والتخيير بل بالحكم على الشيء باقتضائه ثبوت احد الاحكام الخمسة ونفيه ونحوهما
وهي على اصناف الاول الحكم على الوصف بكونه سببا واعلم ان السبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل
به الى مقصود ما ومنه سمي الحبل سببا وكذلك الطريق لامكان التوصل بهما الى المقصود وفي اصطلاح
المتشرعين عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل
السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب
الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطل اكثر الوقائع عن الاحكام
الشرعية سواء كان السبب مما لم يتكرر كالاستطاعة في الحج ونحوها او يتكرر كالزوال وسواء يتكرر الحكم م
كان يوجبه للحكم غير مستلزم لحكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة موجبة لوجوب

من غير دليل قال قالوا لو وقع لوجب القضاء قلنا القضاء بامر جديد ولو سلم فليس التنبيه ووقوع
التكليف ولا صحته ربطا عقليا اقول بوجهه ان يقال لو وقع تكليف الكفار بالفروع لوجب عليهم العبادات
ولو وجبت عليهم لوجب عليهم قضاؤها وهذا لان يقتضي وجوب الشيء يقتضي وجوب قضائه او بالقياس كما في
حق المسلم والجامع تدارك المصلحة تكليف العبادات او لقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم ان وجوب الشيء موجب لقضائه اذ القضاء عندنا بامر جديد على ما سياتي تحقيقه وليس بين
القضاء وبين وقوع التكليف بالشيء ولا صحة التكليف به ربط عقلي حتى يلزم من التكليف بالشيء وجوب قضائه
وهذا قد يؤمر دون القضاء بالاداء كالجمعة وبالقضاء دون الاداء كصوم الحائض وان نفرق بين المسلم بالاداء
والكافر بان ايجاب القضاء عليه تنفير له عن الاسلام او بان الاسلام يجب ما قبله فان يعارض الحديث هذا
الحديث قال مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير
نفي الفعل لنا انه لو كان مستدعى حصوله منه لا يتصور لانه غير مقدور واجيب بمنع انه غير مقدور لكان م
كالجوهر قول القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر اقول
معه بالشبهة وهي بيان ان التكليف لا يكون الا بفعل وهو مذهب اكثر المتكلمين لاتفاقهم على ان التكليف لا يتعلق
الا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عنه فانه ايضا فعل فعلى هذا يكون المكلف به عندهم في النهي
كف النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير من المتكلمين ان المكلف به في النهي هو نفي الفعل اي نفس ان لا يفعل
مع قطع النظر عن الكف وهو ليس بفعل ويلزم منه تجويز التكليف بلا فعل وهو خلاف مذهب الاكثر
واحتجوا عليه بانه لو كان اي التكليف بالفعل المكلف به في النهي الا فعل اي بما يتعلق بالفعل كلا منهما لكان
نفي الا فعل مستدعى حصوله منه يعني من المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لو كان مكلفا به لكان مطلوبا لان التكليف هو طلب ما كلف به ولو كان مطلوبا لكان مستدعى الحصول
لانه معناه واما بطلان التالي فلانه كونه مستدعى الحصول منه فرع تصور الحصول منه وهو غير
متصور واليه اشار بقوله ولا يتصور اي حصوله منه لانه غير مقدور له لان الا فعل عدم محض
وليس بشيء وما ليس بشيء لا يتعلق به قدرة وما لا يتعلق به القدرة لا يكون مقدورا واجيب بمنع انه غير
مقدور كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه وهو ان عدم الفعل مقدور العبد ومكلف به
ورد هذا الجواب بانه اي الفعل كان معدوما واستمر يعني ذكر العدم الى خلق قدرة المكلف
وهي تقتضي اثرا عقلا والعدم المستمر من حيث هو كذلك ليس اثرا لها لثبوته قبل خلقها فلا يكون
اثرا لها بعد خلقها وفيه نظر اما اولا فلانه لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير اثرها ان يكون
المقارن منه للقدرة غير اثرها ولانه لا يلزم من كون العدم المستمر غير اثر ان يكون العدم المقارن
للتكليف منافيه كذلك اولان ابقاء المكلف اياه على العدم لا يصلح اثرا مقدورا فيكون العدم من غير
تغيير هو اثر قدرته لانه اثر كف النفس الذي هو اثر القدرة فيكون الابقاء على العدم الاصلي اثرا
مقدورا فيكون العدم المبقى مقدورا وهو مطلوب النهي واورد في الكتب المشهورة عليه ان الابقاء
ان كان عدما محضا فلا يكون هو ولا العدم المبقى مقدورا وان لم يكن كذلك كان وجوديا وهو فعل
ضد المنهي عنه غاية ما في الباب انه لازم كما انه لازم كف النفس سلمنا انه عينه لكن لا نسلم ان مطلوب
النهي هو فعل ضد المنهي عنه لابتنائه على ان النهي عن الشيء امر بضد من اضداده وهو باطل اذ الناهي
عن الشيء قد لا يخطر بباله ضد من اضداده لا مطلقا ولا معينا على ما سياتي بيانه في الامر فكيف يكون
مطلوبا له وهذا احتج ابو هاشم عليهم بان العقلاء يمدحون من لم يزن على عدم الزنا وان لم يخطر
بباله فعل الضد والجواب انهم انما يمدحونه بكف النفس وهو وجودي سلمنا كون مطلوب النهي
عين فعل الضد لكن لا يلزم من كون الابقاء وجوديا ومطلوبا بالنهي ان لا يكون العدم المبقى مقدورا
وانما لم يذكر المصنف

الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وفي قوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصلوا وكجعل طلوع
هلال رمضان امارة على وجوب صومه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته
وافطروا لرؤيته والى هذا القسم اشار بقوله كالحكم بالسببية الوقتية او كان مستلزما لحكمة باعثة
للشارع على شرع الحكم المسبب كالاسكار المعرف لتحريم شرب النبيذ لا الخمر لتعرفه بالنص او بالاجماع
وسواء كان اعني السبب وصفا وجوديا او عدميا شرعيا او غير شرعي على ما ياتي مفصلا في القياس
والى هذا القسم اعني ما يتكرر الحكم بتكرره مع اشتماله على الحكمة اشار بقوله والمعنوية اي كالحكم
على الوصف بالسببية المعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات يعني اسباب الملك والضمان
والعقوبات على ما صرح به في المنتهى ولا خفاء في اشتمالها على الحكمة ولا في تكرر الحكم بتكررها والحكم
الشرعي ههنا ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل نفس قضاء الشارع بكونه معرفا
لحكم شرعي او بكونه سببا له وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر من الادلة السمعية
فلله تعالى فيها حكمان احدهما الحكم المعرف بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف
للحكم واذا اطلق على السبب انه موجب للحكم فليس معناه انه يوجبه لذاته وصفة نفسه والا لكان
موجبا قبل ورود الشرع بل معناه انه معرف فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لاستدعت
سببا اخر يعرفها ويلزم منه الدور ان افتقر كل من السببين الى الاخر والتسلسل ان لم يفتقر
وايضا الوصف المعرف للحكم ان عرف بنفسه لزم كونه معرفا قبل ورود الشرع وان عرف بصفة
زائدة عليه فالكلام فيها كما في الاول ويلزم الدور او التسلسل وايضا فان الطريق الى معرفة
كون الوصف سببا للحكم انما هو ما يستلزم من الحكمة المستدعية له وهو ممتنع اذ لو كانت الحكمة معرفة للسببية
لامكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة الى توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع ولكانت معرفة اي الحكم
لها قبل ورود الشرع ان كانت قديمة واحتاجت الى معرف اخر ان كانت حادثة وكذا ان كانت قديمة
والتقسيم عائد في ذلك المعرف فيتسلسل او يدور قلنا الجواب عن الاول ان معرفة السببية مستندة
الى الخطاب لا الى الحكمة الملازمة للوصف مع افتراق الحكم بها في صورة ولا يستدعي سببا اخر
يعرفها حتى يلزم الدور او التسلسل وبه خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الحكمة المعرفة
للسببية ليست مطلق الحكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم فلا يكون بمجردها
معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بلزومها من الوصف فلا يمكن تعريف
الحكم بها لخفائها وعدم انضباطها لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان
ودأب الشارع فيما هذا شأنه رد الناس الى الصفات الظاهرة المنضبطة المستلزمة للحكمة
دفعا للعسر والحرج عنهم وعن الرابع (اي الخفاء وعدم الانضباط) ان الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معرفة بنفسها
غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان يكون معرفة للسببية لتوقف
ذلك على اعتبارها في الشرع ولا اعتبار لها قبل وروده الصنف الثاني الحكم على الوصف بكونه
مانعا والمانع ينقسم الى مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر مستلزم لحكمة مقتضاها
نقيض حكم السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان لاستلزام الابوة على ما يقتضي
عدم القصاص الذي هو حكم القتل المذكور وما اشتملت عليه هو كون الوالد سبب وجود الولد
واذا كان كذلك فلا يحسن ان يصير الولد سببا لعدمه واليه اشار بقوله وبالمانع اي وكالحكم
على الوصف بكونه مانعا للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص والى مانع السبب وهو كل
وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في الزكوة الصنف الثالث الحكم على الوصف بكونه شرطا
وهو ينقسم الى ما يكون شرطا للسبب وهو ما يكون عدمه مخلا بحكمة السبب كالقدرة على التسليم

المصنف دليل لابي هاشم لانه لا يتوجه عليه بل على من يقول مطلوب النهي فعل الضد ولا يقال يتوجه عليه ايضا
بان يقال العقلاء يمدحون من لا يزني على عدم الزنا وان لم يخطر ببالهم كف النفس لانا نمنع المدح على عدم
الخطران ولقائل ان يقول ان اردت بكونه مستدعيا حصوله ان يكون مطلوبا الحصول من المكلف فالملازمة
ممنوعة وان اردت به ان يكون مطلوبا ابقاؤه منه فبطلان التالي ممنوع **قال** مسئلة قال الاشعري لا ينقطع
التكليف بالفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع بعده
ايضا وان اراد ان تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلاء فينتفي
فائدة التكليف **اقول** هذه رابعتها وهي في انه هل ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه ام لا واعلم ان الناس
اتفقوا على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شرذمة من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوثه
واختلفوا في جواز تعلق التكليف بالفعل في اول زمان حدوثه فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري
ومتابعوه ومعظم اصحابنا الى جوازه وذهب الامام والمعتزلة الى امتناعه ويعبر عن هذا
الخلاف بان التكليف بالفعل هل ينقطع حال حدوثه اعني زمان التلبس به ام يستمر به الى انتهاء
وجوده اذ كل من قال بالجواز قال بعدم الانقطاع ومن قال بالامتناع قال بالانقطاع ورد
المصنف على الشيخ بانه ان اراد بعدم الانقطاع ان التكليف يتعلق لنفسه بالفعل والمتعلق بنفسه
بالشيء لا ينقطع عنه والا لما كان متعلقا بنفسه لزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل ايضا بعين
ما ذكر وهو خلاف الاجماع واليه اشار بقوله فان اراد الشيخ ان تعلقه يعني تعلق التكليف وهو
امر الشارع ونهيه لنفسه فلا ينقطع بعده اي بعد حدوث الفعل بتمامه وان اراد ان تنجيز
التكليف يعني كونه مكلفا بالاتيان بالمامور به باق لزم تكليف المحال لكونه تكليفا بايجاد الموجود
وهو القدر الذي تلبس به من الفعل المكلف به لانه اذا كان مكلفا بايجاد الصلوة مثلا
بعد ان اوجد منها شيئا كان مكلفا بايجاد ذلك البعض ولزم انتفاء فائدة التكليف لانها اما
الاتيان بالمامور به او الامتحان اذ التكليف كما يحسن لمصلحة المامور به كذلك يحسن ايضا
لمصلحة ناشئة من نفس الامر وهو توطين النفس على الامتثال المستلزم للثواب ولا سبيل
اليهما اما الى الاول فللزوم ايجاد الموجود واما الثاني فلان الابتلاء انما يصح قبل الشروع
في الفعل لا بعده ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يكون مراده بقولك ان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه
انه ان اراد ان نفس التكليف هي العلة التامة لتعلقه بالفعل فلا نسلم ذلك وهو عدم انقطاع التكليف
بعده حق ولكن هذا مما لا يرده عاقل فضلا عن فاضل مثله وان اردت به ان نفس التكليف
مع ارتفاع الموانع هي العلة التامة للتعلق فلا نسلم عدم الانقطاع بعده لجواز ان يكون الاتيان
به مانعا من التعلق وعلى الثاني ان ايجاد الموجود وعدم صحة الابتلاء انما يلزم لو كان بعد الشروع
مكلفا بايجاد الكل الافرادي اعني بايجاد كل واحد من اجزاء الفعل اما لو كان مكلفا بايجاد المجموعي الكل م
اي بايجاد الهيئة الاجتماعية من الاجزاء التي للفعل كما هو مذهب الشيخ فلا اما عدم لزوم ايجاد
الموجود فلتوقف ايجاد الهيئة الاجتماعية حينئذ على ايجاد الباقي لا على ايجاد الماضي والباقي
واما عدم لزوم عدم صحة الابتلاء فلصحة توطين النفس على امتثال الباقي فان قيل كيف يكون هذا مذهبه مع ان
مذهبه ان التكليف الذي كان قبل حدوثه وهو التكليف بالكل الافرادي يستمر الى تمام حدوثه قلنا لا نسلم
ان الذي يقول باستمراره هو التكليف بالكل الافرادي بل المجموعي على وجه لجعله ايجاد الموجود وعدم
صحة الابتلاء لازم الثاني وعدم الانقطاع بعده لازم الاول لكون الثلاثة لازم كل واحد منهما اللهم الا ان
يتأول قوله باق بانه يريد به بقاء التكليف الى تمام الفعل لا بقاؤه مطلقا وسقط عنه كون لازم الاول لازم
لازم الثاني وعدم الانقطاع بعده لازم الاول لكون الثلاثة لازم كل واحد والثاني بحاله وليس لقائل ان يقول
الابتلاء انما يصح في حق من يعرف

ان المامور تهيئا للمامور به اولا واما في حق العارف فلا لعدم الفائدة لانا نمنع عدم الفائدة فان
من فوائده قطع عذر المكلف حتى لا يمكنه ان يقول لو امرتني لفعلت فيقال امرناه ونظيره قول
السيد لعبده افعل كذا حتى لا يقول ما قلت لي قال لو امتنع وحينئذ لا يعاقب فيصح التكليف
قلنا لا يلزم ما ذكرنا اقول هذا دليل من طرف الاشعرية على جواز تعلق التكليف بالفعل اول زمان
حدوثه المستلزم لعدم انقطاع التكليف بالمامور به المدعى وتوجيهه ان يقال الفعل اول زمان الحدوث
سواء قيل بتقدم القدرة عليه كما هو مذهب المعتزلة او بوجودها معه كما هو مذهب اصحابنا مقدور
بالاتفاق وكل ما هو مقدور يصح التكليف به اذ ليس معنى التكليف به الا ايجاد الموجود فيستحيل بل
الا ما لم يكن موجودا او الا ما كان الفعل في اول زمان حدوثه اثرا للقدرة لما فيه من ايجاد الموجود
بما هو موجود فلا تعلق للقدرة له فهو جواب ثاني يعلق الامر به فالفعل حال الحدوث يصح التكليف به واليه اشار
بقوله مقدور اي الفعل مقدور وحينئذ يعني حال الحدوث فيصح التكليف به يعني حينئذ ايضا وتقرير
الجواب ان يقال لا نسلم صحة التكليف به حينئذ بل يمتنع لما ذكرناه يعني من لزوم عدم الانقطاع بعده
او بعد لزوم ايجاد الموجود وعدم صحة الابتلاء وعليها مر قال المحكوم عليه المكلف مسئلة
الفهم شرط التكليف وقال به بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلاء لنا لو صح لكان يستدعي حصوله
منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانهما سواء في عدم الفهم اقول هذا هو الاصل
الرابع من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى وهو في المحكوم عليه وهو المكلف
وفيه مسائل الاولى في بيان شرط التكليف الفهم واعلم ان العقلاء اتفقوا على ان شرط المكلف ان يكون
فاهما لخطاب التكليف اصله وتفصيله وانه لا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا على راي بعض من
جوز تكليف المحال اذ المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على
فهم تفاصيله وهو متعذر في حق الصبي الغير المميز والمجنون واما الصبي المميز وان كان يفهم
ما لا يفهمه غير المميز الا انه ايضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجوده تعالى وكونه متكلما
مخاطبا مكلفا لعباده ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود
التكليف فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وان قارب
البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة لانه وان كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة
غير انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم يكن ضابط يعرف به جعل الشارع
ضابطا وهو البلوغ لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق وانما جعله ضابطا لكون الفهم المشروط اكثريا عنده وحط عنه التكليف
قبله تخفيفا عليه واما البعض الاخر من مجوزي التكليف بالمستحيل فقد وافقوا الجمهور في اشتراط
الفهم لا تحاشيا عن لزوم تكليف ما لا يطاق فانه غير مستنكر عندهم بل نظرا الى لزوم انتفاء فائدة
التكليف وهو الابتلاء على ما مر لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب
اصله وتفصيله دون من عداه واليه اشار بقوله وقال به اي بكون الفهم شرط التكليف بعض من جوز المستحيل
اي التكليف به لعدم الابتلاء اي للزوم انتفائه واحتج عليه بوجهين الاول وهو المحكي عنه التكليف بدون
الفهم لكان يعني المكلف به يستدعي حصوله منه اي من المكلف طاعة اي على سبيل الطاعة وهي
قصد الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلما
تقدم مرارا واليه اشار بقوله كما تقدم واما قيد الطاعة فلان المامور يجب ان يقصد الى ايقاع
المامور به على سبيل الطاعة لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات الا الواجب الاول وهو النظر المعرف
الوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به ولو اراد

الطاعة بما امروا فيفتقر الى ارادة اخرى فيتسلسل واما بطلان التالي فلانه لا يتصور حصوله منه طاعة لان
قصد الامتثال انما يكون مع الفهم التام ولهذا زاد قيد الطاعة لتمكنه نفي التالي ولو لم يزده لما امكنه
لكون المكلف به متصور الحصول من الصبي مثلا لكن ليس متصور الحصول منه طاعة لما قلنا الوجه الثاني
ان يقال لو صح التكليف بدون الفهم لصح تكليف البهيمة والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلاستواء
البهيمة والمذكورين في عدم الفهم واما بطلان التالي فللزوم تكليف المحال ولقائل ان يقول لا يلزم من استوائهما
في عدم الفهم جواز تكليف البهيمة وانما يلزم ذلك لو لم يكن للتكليف شرط اخر غير الفهم كالانسانية التي بها
تهيأ الصبي والمجنون لفهم الخطاب اذا بلغ وافاق وهو ممنوع ثم الوجهان انما يتوجهان على من يجوز
التكليف بالمحال لا على من يجوزه وهو ظاهر غاية ما يلزم منهما بعد تسليم ما فيهما هو تكليف المحال
ولهذا قيل ان هذه المسئلة من تفاريع نفي تكليف المحال قال قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق
السكران وقتله واتلافه واجيب بان ذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب كقتل الطفل واتلافه
اقول توجيهه ان يقال لو لم يصح التكليف بدون الفهم لم يقع وفساد التالي يستلزم بطلان المقدم
اما الملازمة فبينة لان الوقوع غير الجائز محال واما فساد التالي فلاعتبار طلاق السكران وقتله
واتلافه ولهذا يقع طلاقه ويجب عليه القصاص والضمان بالقتل والاتلاف وتوجيه الجواب ان يقال ان ذلك
ليس من خطاب التكليف بل هو من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وهو معلوم من خطاب الوضع والاخبار
بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه عند من يسلم نفوذه كما جعل زوال الشمس وطلوع الهلال
علامة على وجوب الصلوة والصوم وكذا القول في وجوب الحد والغرم عليه بالقتل والاتلاف فانه ايضا مما
ثبت بخطاب الوضع دون خطاب التكليف كقتل الطفل واتلافه فان وجوب الضمانات وكذا الزكوات ونفقات
الاقارب ليس مما يتعلق بفعل الصبي بل بماله وذمته فانه اهل الذمة بانسانيته المتهيئ بها لقبول فهم الخطاب
عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولي لاداء الواجبات هو الولي او هو بعد البلوغ وليس ذلك من باب
التكليف في شيء كما ان وجوب الدية على العاقلة ليس من باب التكليف اذ ليس معناه انهم مكلفون بفعل
الغير لاستحالة التكليف بفعل الغير بل معناه ان فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك قتل الصبي
واتلافه وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمته بمعنى انه سبب لخطاب الولي بالاداء في الحال
او لخطابه بعد البلوغ ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يقال له افعل وهو لا يفهم او يخاطب من لا يسمع
قال قالوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قلنا نهي عن الثمل او مثل لا تمت
وانت ظالم واما على المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضب اقول توجيهه ان يقال قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون صريح في انه خطاب التكليف بنهي
السكران عن الصلوة حالة السكر وفيه حصول المقصود للزوم التكليف دون الفهم وتوجيه الجواب انه يمنع
اولا كون الاية خطابا مع السكران لجواز ان يكون خطابا للصاحي بنهيه عن الصلوة اذا كان سكران وان
يقال ثانيا لما قامت الحجة على استحالة تكليف السكران وجب تاويل الاية جمعا بينها وبين الحجة المانعة
من التكليف وجه ان يقال ليس المقصود من الاية نهي السكران عن الصلوة حالة السكر بل النهي عن السكر
عند ارادة الصلوة وتقديره اذا اردتم الصلوة فلا تسكروا كما يقال لا تمت وانت ظالم اذ المعنى
النهي عن الظلم عند الموت لا عكسه لفساد المعنى ومثله لا تتهجد وانت شبعان اذ المقصود لا تشبع
عند ارادة التهجد فيثقل عليك التهجد وهذا التاويل وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر
في غير وقت ارادة الصلوة فغير مانع لان المفهوم ليس بحجة وكذا ان كان حجة لجواز ان يكون ورود
النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام حين لم يكن الشرب حراما وان كان وروده بعد التحريم او في حالة السكران
على الثمل وهو المنتشي الذي ظهر فيه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله وسمي به سكران لما يؤول اليه
غالبا من باب تسمية

ويحمل السكران

التي يأمر بها الله كقوله تعالى إنك ميت وإنهم ميتون وقوله إني أراني أعصر خمرا وحكمة نهي الثمل عن الصلوة
مع أن أصل عقله ثابت هي أنه يمنع من التثبت في الصلوة أي عن الخشوع وتصحيح مخارج الحروف
كالغضبان وبيان هذا قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون أي حتى يكمل فيكم العلم كما يقال للغضبان اصبر
حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل عقلك وإن كان أصل علمه ثابتا فكذلك في الثمل **قال** مسئلة
قولهم الأمر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف وإنما أريد التعلق المعنوي لنا لو لم يتعلق به لم يكن
أزليا لأن من حقيقته التعلق وهو أزلي **أقول** هذه ثالثة المسائل وهي في بيان معنى قولهم الأمر
يتعلق بالمعدوم فنقول لما اشتهر من مذهب أصحابنا جواز تكليف المعدوم وربما أشكل فهم ذلك
مع إحالتنا تكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران لعدم الفهم للتكليف إذ المعدوم أسوء حالا
من هؤلاء لوجود أصل الفهم في حقهم وعدمه بالكلية في حق المعدوم حتى أنكر ذلك جميع الطوائف أراد
كشف الغطاء عنه فقال ليس المراد من قولهم يعني قول أصحابنا الأمر يتعلق بالمعدوم تنجيز التكليف
وهو كون المعدوم مكلفا بالإتيان بالفعل حالة عدمه لاستحالته لما مر آنفا بل المراد التعلق العقلي
وهو كون المعدوم مأمورا ومكلفا على تقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب بالأمر الأزلي وهو قيام
الطلب القديم بذات الله للفعل من المعدوم إذا انخرط في سلك المكلفين ولا بعد فيه بعد تحقق كلام
النفس ولا التكليف بمعنى الطلب بل هو جائز عقلا كما لو جاز قيام طلب العلم من الولد قبل وجوده بذات
الأب بصيرورة الولد مكلفا بذلك على تقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب ولهذا فإن الوالد
لو وصى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفا
بتلك الوصية ولهذا أيضا نحن موصوفون بكوننا مأمورين بأمور النبي عليه السلام الموجودة حال وجوده
وإن كنا معدومين حينئذ ومنكر كوننا مأمورين بذلك الأمر معاند وبهذا التفسير يكون الصبي والمجنون
والمثل لهما مكلفين أيضا بل أولى إذ المشترط في حقهم هو الفهم لا غير وفي حق المعدوم الوجود أيضا
وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الأزل خطابا وأمرا للمعدوم الحق أنه يسمى أمرا لأنه هو الطلب
ولا يسمى خطابا عرفا ولهذا لا يحسن أن يقال للوالد الموصي خاطب أولاده ويحسن أن يقال أمرهم
وهذا الخلاف بالحقيقة لفظي واحتج على وجوب تعلق الأمر الأزلي بالمعدوم بأنه لو لم يتعلق به لم يكن
أزليا وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم أما الملازمة فلأن التعلق بالمأمور من حقيقة الأمر لأنه
طلب وهو يستدعي مطلوبا عقلا وإذا كان التعلق لازم حقيقة الأمر لزم من انتفائه انتفاؤها وعلى هذا
فلو لم يتعلق الأمر الأزلي بالمعدوم ولا موجود هناك يتعلق به لم يكن له متعلق أصلا لأنه لا يخلو عن المعدوم
والموجود ولم يتعلق بشيء منهما وإذا لم يكن له متعلق لزم انتفاؤه المستلزم لعدم أزليته وأما بطلان
التالي فلأن الأمر أزلي **قال** قالوا أمر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع
وهو استبعاد ثم قال ابن سعيد إنما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الأمر المشترك وأورد أنها
أنواعه فيستحيل وجوده **أقول** يمكن أن يقرر هذا الكلام بحيث يكون هنا نقضه للمقدمة الاستثنائية
وهي أن الأمر أزلي وتوجيهها أن يقال لا نسلم أنه أزلي لاستحالة وجود الأمر بدون متعلق موجود ومعارضة
لها وتوجيهها أن يقال لو كان الأمر أزليا لزم أن لا يكون أزليا لأنه لو كان أزليا لم يكن له متعلق موجود
إذ لا متعلق موجود إذ ذاك وإذا لم يكن له ذلك لم يكن موجودا لاستحالة وجود الأمر بدون متعلق
موجود إذن وإذا لم يكن موجودا لم يكن أزليا وإذا لم يكن أزليا على تقدير كونه أزليا استحال كونه
أزليا لأن كل ما استلزم وجوده عدمه امتنع وجوده وتوجيه الجواب على التقديرين واحد وهو
أن يقال لا نسلم أنه من استحالة وجود الأمر بدون متعلق موجود بل محل النزاع لأنا نجوز وجود
الأمر بدون متعلق موجود وليس لكم دليل عليه إلا الاستبعاد ثم وجود الأمر بدون متعلق موجود

وهو ليس بدليل وللقائل أن يقول ولئن سلمنا أن هذه الأشياء تقتضي متعلقا موجودا ولكن موجودا
ولكن موجودا مغايرا لذات الآمر أو أعم من ذلك الأول ممنوع والثاني مسلم لكن يزول معه الاستبعاد
لوجود المتعلق حينئذ وهو ذاته تعالى وكون إخباره تعالى في الأزل لنفسه سفها وغير جائز على
الله تعالى مبني على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم إبطالها ومن ثم يعني ومن أجل امتناع اتصاف
كلامه تعالى في الأزل بالأمر والنهي والخبر بناء على استبعاد منهم قال عبد الله بن سعيد من أصحابنا
إنما يتصف كلامه تعالى بذلك فيما لا يزال وهو نقيض الأزل وقال القديم أي الكلام الأزلي هو الأمر
المشترك بين الأمر والنهي والخبر لئلا ينتهض لزوم حدوث كلامه تعالى عليه نقضا فإنه لو قيل
المفهوم من الكلام هو الأمر والنهي والخبر وإذا سلمت حدوثها لزم حدوث الكلام أجاب
بأنه لا يلزم من حدوث الأنواع كالأمر والنهي والخبر هنا لنا حدوث المشترك الذي هو الكلام
الأزلي لجواز قدم المشترك وحدوث الأنواع ومنع جواز قدم المشترك وحدوث الأنواع
باستحالة وجود المشترك بدون شيء من أنواعه وإذا استحال وجوده بدون شيء منها لزم
من حدوثها حدوثه وللقائل أن يمنع استلزام حدوث الأفراد لحدوث المشترك ويسند
بمسمى الحركة فإنها قديمة عند البعض مع حدوث جميع أفرادها ولا فرق بين المستند
والمتنازع بكون أفراد الحركة غير متناهية دون أفراد كلامه لأنا نمنع تناهي أفراد كلامه
بل هي غير متناهية باعتبار المتعلقات إذ الحكم كلامه كمعلوماته ومقدوراته ولئن سلمنا تناهيها
ولكن لا نسلم حدوث المشترك لجواز أن يوجد في ضمن فرد قديم لا يقتضي متعلقا سوى ذاته
تعالى كما مر من المنع الأول **قال** قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات
لا يوجب تعددا وجوديا **أقول** هو معارضة في المقدمة وتوجيهها أن يقال لو كان الأمر والنهي
والخبر أزليا لزم التعدد في كلامه تعالى في الأزل والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة
فبينة وأما بطلان التالي فللاتفاق على أن كلامه تعالى في الأزل واحد لا تعدد فيه وإن تضمن
جميع معاني الكتب المنزلة كما أن علمه واحد وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى وتقرير
الجواب أن يقال إن أردتم بالتعدد التعدد الوجودي وهو التعدد بحسب الذات لا التعدد
باعتبار المتعلقات مع وحدة الذات فإنه اعتباري عدمي فالملازمة ممنوعة وإن أردتم
به التعدد باعتبار المتعلقات مع وحدة الذات فبطلان التالي ممنوع لأن اللازم هو
التعدد الاعتباري وهو لا يوجب التعدد الوجودي لأن الكثرة الاعتبارية لا توجب
الكثرة الذاتية فبطل التمسك بالاتفاق حينئذ لأن المتفق عليه هو أنه لا تعدد فيه بحسب
الذات لا بالاعتبار ومعنى كون كلامه واحدا بحسب الذات متعددا باعتبار المتعلقات
أن الكلام كله خبر إذ الأمر هو تعريف الغير أنه لو فعل المأمور به لاستحق المدح ولو تركه
لاستحق الذم والنهي بالعكس والخبر إن تعلق بالشيء الذي وجب فعله سمي أمرا وإن
تعلق بالذي وجب تركه سمي نهيا وإن تعلق بما لا طلب فيه سمي خبرا فهذه أسامي
الكلام من جهة متعلقاته كأسامي الرب تعالى من جهة أفعاله وكما أن هذه لا توجب
تعددا في ذاته كذلك تلك لا توجب تعددا في كلامه واعلم أن في كل واحد من هذه المواضع
فضل بسط تركناه إلى الكتب الكلامية فإن إدخال الغريب في الصناعة فيه نقص
قال مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته فلذلك يعلم
قبل الوقت خلافا للإمام والمعتزلة ويصح مع جهل الآمر اتفاقا **أقول** هذه رابعتها
وهي في بيان أن الفاعل بفوات شرط وقوع المأمور به عند وقته هل يصح أن يأمر به أم لا

فذهب القاضي والجم الغفير من الاصوليين الى صحته كامره تعالى لزيد بالصوم غدا مع علمه بانه يموت في الغد وذهب المعتزلة وامام الحرمين الى فساده واتفقوا على الصحة اذا كان الامر جاهلا به كما هو السيد لعبده في ناطه الموت في الغد وحقيقة هذا الخلاف يلتفت الى خلاف اخر هو انه ما خذ من هذا او هو انشاء في جواز الامر بالشرط في حق الغائب بعد الاتفاق على جوازه في حق الشاهد فذهب المعتزلة الى امتناعه في حق الغائب مصيرا منهم الى انه المصحح في حق الشاهد هو جهله بعاقبة الشرط وهو غير متصور في حق الغائب اذ من شرط الشرط ان يكون ممكن الوجود والعدم عند الامر كما في الشاهد لا واجب الوجود او العدم كما في الغائب وهذا لا يكون عندهم مثل ان كان البارى تعالى موجودا او ان كان اجتماع النقيضين ثابتا في قولنا صم ان كان كذا او كذا من الشروط في شيء لا امر فيه امرا اى عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى امرا وانما ذهبوا الى ما ذهبوا لانهم لما اعتقدوا ان الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشا من امتثال المامور به ولم يفطنوا انه قد يحسن ايضا لمصلحة تنشا من نفس الامر كالابتلاء وتوطين النفس على الامتثال اذا تبعه امر السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه بوجود مانع في الغد عنه استصلاحا للعبد باستعداده في الحال للقيام بامر سيده واشتغاله بذلك عن معاصيه او امتحانا له ليظهر عليه حال وارادات الشر والكراهة حتى يثيبه على هذا ويعاقبه على ذلك طلبا للاتيان بما امر به او الانتهاء عما نهاه عنه حكموا باستحالة الامر بالشرط في حقه تعالى للزوم تكليف المحال او اللغو كلامه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لانه ان قصد بقوله لزيد صم ان عشت وقت الامتثال مع علمه بعدم التمكن حينئذ للامتثال لزم تكليف المحال والا لزم اللغو لعدم الفائدة اذن ولا يخفى ان لزوم المحال انما يصح لو قصد مطلق الامتثال اما لو قصد الامتثال على تقدير التمكن فلا ومخالفوهم لما علموا انه لا يلزم من امرهما قصد الامتثال اللغو للفائدة التي نبهت عليها غير مرة جوزوا الامر بالشرط في حق الغائب وان كان الشرط ممتنع الوقوع عند وقت الامتثال وكون شرط حصول المامور به عاقبة الشرط المصحح في الشاهد وجواز الامتناع بعد تجويز هذا ظاهر واذا عرف هذا فاعلم ان اكثر الاصوليين يصدرون هذه المسئلة بان المكلف بالفعل والترك هل يعلم كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال ام لا ويقولون ان المعتزلة وموافقيهم ذهبوا الى ان المكلف لا يعلم كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال ومخالفيهم الى انه يعلم هذا اذا كان الامر عالما بعاقبة الامر دون المامور واما اذا كانا جاهلين بها فبالاتفاق يعلم المكلف كونه ولما كان مرجع هذا الخلاف الى التنازع في جواز الامر مع علم الامر بفوات الشرط لان من قال انه لا يجوز قال انه لا يعلم لانه اذا لم يجز التكليف لم يقع واذا لم يقع لم يكن مكلفا واذا لم يكن مكلفا لم يعلم كونه كذلك لان من شرط العلم المطابقة او لان المكلف قبل التمكن في علمه من الامتثال ويجوز به قبل الاتيان بتمام المكلف به على ما يظهر من فائدة الخلاف ومن بعض شبههم ايضا يجوز عدم شرط الامتثال اعنى التمكن في علمه تعالى وهو شرط التكليف عندهم ومع تجويز عدم الشرط يستحيل العلم بوجود المشروط وسنشير الى جوابه ومن قال انه يجوز قال انه يعلم لصحة العلم حينئذ بناء على جواز وقوع التكليف واستلزامهما العلم لعدم القائل بالفصل لان كل من قال انه يصح ان يعلم قال انه يعلم واراد المصنف ان يذكر هذا الخلاف مشيرا الى ماخذه صدر المسئلة بانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته في اراده فقوله فلذلك يعلم قبل الوقت ومعناه فلصحة التكليف المذكور يعلم المكلف التكليف او يعلم التكليف على البناء للمجهول قبل الوقت

اي قبل التمكن من الامتثال ليعلم ان ماخذ الخلاف الثاني هو النزاع الاول وقد صرح في المنتهى بذلك حيث قال مسئلة المكلف يعلم التكليف قبل وقت الامتثال وان لم يعلم تمكنه عنده وحاصله صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته وسيظهر فائدة هذا الخلاف فيما اذا افسد صوم رمضان بالوقاع ثم مات او جن او علق الطلاق او العتق على الشروع في الصوم والصلوة الواجبين عليه ثم مات او جن في اثنائهما فان عند المعتزلة لا يجب الكفارة في الصورة الاولى ولا الطلاق والعتق في الثانية لدلالة الموت والجنون على عدم كونه مامورا بالصوم والصلوة وعندنا يجب الجميع على احد قولينا لانهما يدلان على عدم نفوذ الامر لامتناع قصد الامتثال لا على عدم كونه مامورا للغرض المذكور وقس على ما ذكرنا كل ما يرد من هذا القبيل من المسائل قال لنا لو لم يصح لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من ارادة قديمة او حادثة وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع وقبله لا يعلم فان فرضه متسعا فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل وايضا لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح والمنكر معاند اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واحتج على الصحة بحجج ثلث توجيه الاولى ان يقال لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعص احد ابدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تارك الصلوة في وقتها مثلا المامور بها عاصيا لو كان حينئذ مكلفا بها لكنه غير مكلف بها لانتفاء شرط من شروط وقوعها ارادة الله تعالى القديمة والحادثة على اختلاف القولين لاستحالة تخلف المراد عن الارادة واما بطلان التالي فبالاتفاق وليس لقائل ان يقول لو صحت المعتزلة بشرط الوقوع ما هو غير ارادته تعالى اندفعت عنهم هذه الحجة لانتهاض الحجة عليهم في علمه تعالى ايضا لان علمه بالوقوع من الشرائط وذلك لانه اذا لم يعلم الوقوع على عدم الوقوع لتعين احدهما في علمه ومع علمه بعدم الوقوع استحال الوقوع استحالة وقوع خلاف المعلوم واذن الوقوع توقفه على علمه به تكون شرطا له وعند ذلك فتارك الصلوة يكون غير مكلف بها لانتفاء شرط وقوعها وهو علمه تعالى به واذا كان فلا يعصي تارك ابدا وتوجيه الثانية ان يقال لو لم يصح التكليف المذكور لم يعلم تكليف ابدا وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لو علم التكليف فلا يخلو اما ان يعلم بعد حدوث الفعل المكلف به او معه او قبله لا امتناع ذا لكنه لا يعلم بعد ولا معه لانقطاع التكليف ايضا بعد بالاتفاق لان التكليف ينقطع حينئذ كما هو مذهب المعتزلة والاجماع على ما سبق بيانه في المسئلة الرابعة من الاصل الثالث ولاستحالة العلم بالتكليف بعد انقطاعه وانتفائه ولا قبله بناء على مذهب الخصم ولهذا جعله مقدم الملازمة في المنتهى حيث قال لو لم يعلم قبله لم يعلم تكليف ابدا واليه اشار بقوله لانه اى لان التكليف بعده يعني بعد حدوث الفعل ومعه ينقطع وقبله لا يعلم واما بطلان التالي فلانه معلوم من دين الامة على ما قال في المنتهى والثالثة معلومة من دين الامة فان قيل انه اذا لم يعلم التكليف بعده ومعه وقبله لا يعلم مطلقا لجواز ان يعلم التكليف في الجملة وان لم يعلم حقيقة بعد الفعل والمشهور القبل واليه اشار بقوله فان فرضه متسعا فان فرض الحال كالتكليف متسعا وهو كونه تكليفا في الجملة قلنا العلم بكونه مكلفا

في زمان مع العلم بامتناع كونه مكلفا في شيء من معينات الأزمنة محال لاستحالة وجود المشترك في الخارج دون
معين من المعينات وإنما امتنع كونه مكلفا في شيء من المعينات لأنا نفرض التكليف في وإليه أشار بقوله فرضناه
زمنا زمنا إلى آخر كل زمان من المعينات في نفس انتفائه فيه لأن كل معين لا يخلو إما أن يكون قبل حدوث الفعل
أو معه أو بعده وقد بيّنا انتفاء التكليف حينئذ فلا يعلم أبدا وللسؤال والجواب مجال آخر وهو أن يقال لا نسلم
أنه لا يعلم التكليف فإن التكليف لو كان موسعا كما في الواجبات الموسعة ومضى من أول الوقت ما يسع فيه
الواجب علم التكليف حينئذ وحاصله أن هذه الحجة لا تقوم في الواجب الموسع قلنا هذا لا يستقيم على
أصلكم لأن العلم بالتمكن شرط في العلم بالتكليف والعلم بالتمكن غير حاصل لجواز موته أو جنونه في الزمان الثاني
وكذا في كل زمان من أزمنة الموسع إلى آخره وهذا المجال أقرب إلى مراده على ما أشعر به كلامه في المنتهى لأنه
ناسب لهذا الكلام هناك وإذا كان الوقت باقيا فاشتراط الإمكان الثاني كالأول ومعناه ما ذكرنا لكن
المجال الأول أولى لأن الثاني يدل على فساد الحجة بالنسبة إلى الموسع دون المضيق وإذا كان كذلك فلا يضر
المنع بالمستدل لأنه إنما تصدى لإبطال ما ذهب إليه المخالف وقد أبطل قولهم في المضيق فقد حصل
المقصود إذ ليس من شرط الحجة إبطالها جميع ما ذهب إليه الخصم بخلاف المجال الذي ذهبنا إليه فإنه
يدل على الحجة أصلا ورأسا ولقائل أن يقول لا يلزم من انقطاع التكليف بعد حدوث الفعل المكلف
به أن لا يعلم تكليف لجواز أن يعلم المكلف بعد الإتيان بالمكلف به كونه مكلفا الأحسن أن يرد بالإجماع ولا حاجة
الحدوث فليدفع بمناقضة مذهبهم بالقبلة ولا استحالة فيه ولا غبار عليه ومما يحقق ذكره أنه لو علق الطلاق
على الشروع في الصلاة الواجبة عليه مع صلاة الظهر مثلا بعد الزوال وعند المعتزلة يحسن للعلم بوجوبها
عليه وكونه مكلفا بها وعلى هذا يبطل الملازمة وهي أنه لو لم يصح لم يعلم تكليف أبدا أو بوجه الثالثة أن يقال
لو لم يصح التكليف المذكور لم يعلم إبراهيم وجوب ذبح ابنه عليهما السلام والتالي باطل فالمقدم مثله أما
الملازمة فلما مر غير مرة من أن عدم الصحة يستلزم عدم العلم وأما بطلان التالي فلأن إقدامه عليه
بتهيئة أسباب الذبح مع كونه حراما صريح في أنه علم وجوب الذبح من الخطاب ومتى علم بالوجوب
معاندا مكابر قال القاضي الإجماع على تحقق الوجوب والحرمة قبل التمكن أقول احتج
القاضي على المخالفين بالإجماع على تحقق الوجوب وتوجيهه أن يقال إن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين
أجمعوا على أن كل عاقل بالغ مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به ونهي عنه وأنه
يعرّ(؟) مستقربا بالعزم على فعل الطاعات وترك المعاصي وأنه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس
في أوقاتها بنية الفرض وأن المانع له من ذلك بالصد والحبس عن فعلها آثم عاص يصده عن إحساس(؟) الشارع
وهذا كله مع عدم الأمر والنهي محال فإذن تحقق الوجوب والحرمة قبل التمكن بالإجماع قال الإمام
في البرهان وهذا ذكره القاضي تهويلا لا تحصيل وراءه فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على مأخذ
الحقائق وإنما تحمل على حكم العرف واكتفاء بالظاهر وهذا كإطلاق الشرع تحريم الخمر وإنما المحرم
تناولها فعلى هذا لا يلزم من إطلاق السلف المأمور على البالغ العاقل قبل التمكن مما أمر به أن يكون
مأمورا حقيقيا لجواز أن يكون الإجماع في جميع ذلك على ظن الأمر بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه
وتمكنه لا على تحقق الأمر قيل عليه إنه يجب حمل الإجماع فيما ذكر من الأحكام على وجود الأمر
حقيقة لا على ظن وجوده لأن احتمال الخطأ في الطرفين(؟) وهو ممتنع في حق الإجماع وهذا إنما يلزم لو لم
يجز مستند الإجماع أن يكون ظنا وهو باطل كما سيجيء في موضعه إن شاء الله قال المقبول في السقيا(؟)
الحجة المثبتة ضعيفة أما الأولى فلأن الخصم سلم أن كل عاقل بالغ مأمور بالطاعة ومنهي عن المعصية
لكن الكلام في أن صلاة الظهر قبل وقتها من الطاعة بالنسبة إليه حتى يكون مأمورا بها أم لا وأما
الثانية فلأنهم أجمعوا أيضا على أن من غلب على ظنه كون الشيء مأمورا أو منهيا وعزم على الفعل

أو الترك ناويا فيه القربة يثاب عليه وإن تبين أنه كان بخلاف الظن الثواب على نية فعل ما توهم قربة وإن لم يكن إتيانا وأما
الثالث فلأن نية الفريضة في الصلاة وكذا في الصوم مختلف فيها وأما الرابع فلأن المنع عن المباحات أيضا
حرام والمانع عاص فلا يتعين تعين الوجوب به قال المعتزلة لو صح لم يكن الإمكان شرطا فيه وأجيب
بأن الإمكان المشروط أن يكون مما يأتي فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه والإمكان الذي هو شرط الوقوع
محل النزاع وبأنه يلزم في نسخه وأيضا يلزم أن لا يصح مع الجهل بالأمر أقول توجيهه أن يقال لو صح
التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يكن الإمكان شرطا في التكليف والتالي باطل فالمقدم
مثله أما الملازمة فلأنه لو كان شرطا حينئذ لزم المحال وهو تأخر الشرط وهو التمكن من الامتثال عن
المشروط وهو الأمر مع أن شرط الشيء لا بد أن يكون حاصلا معه أو قبله لأن تعلق التكليف بشرط معلوم
الانتفاء للآمر يكون تكليفا بالمحال وأما فساد التالي فلأن الإمكان شرط على ما ذهبتم إليه من استحالة التكليف
بالمحال وتوجيه الجواب أن يقال إن أردتم بالإمكان المشروط في التكليف أن يكون المكلف به مما يأتي
فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه فالملازمة ممنوعة وسندها ظاهر وإن أردتم به أن يكون المكلف
به مما يتمكن من فعله فنفي التالي ممنوع لأن الإمكان بهذا المعنى ليس شرط التكليف أي الأمر وقيامه بنفس
الآمر حتى يلزم تأخر وجود الشرط عن وجود المشروط بل هو شرط الامتثال والأمر عندنا لا يتوقف
تحققه عليه حتى يتوقف على شرطه وبهذا خرج الجواب عن قولهم تعليق التكليف بشرط معلوم الانتفاء
للآمر يكون تكليفا بالمحال لأنه إنما يكون محالا لو قصد به الامتثال أما لو قصد به استصلاح العبد كما مر
فلا وكذا خرج الجواب عن قولهم فيما تقدم ومع تجويز عدم الشرط ويعنون به الامتثال يستحيل
العلم بالمشروط ويعنون به التكليف إذ ليس التكليف مشروطا بالامتثال ولا التمكن منه على ما ظن لما بيّنا
وعندهم لما توقف عليه توقف على شرطه كذلك صار الإمكان الذي هو الامتثال مختلفا في كونه شرط التكليف
أم لا وإليه أشار بقوله والإمكان الذي هو شرط الوقوع أي الامتثال محل النزاع وهذا الجواب بعض تحصيلي وقد
أجيب بعض إجمالي أيضا وتوجيهه أن يقال لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح التكليف مع جهل الآمر بعين ما ذكرتم
من لزوم تقدم المشروط على الشرط لكنه يصح اتفاقا قال ولو صح مع علم المأمور وأجيب بانتفاء فائدة
التكليف وهو أن يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهية أقول توجيهه أن يقال لو صح التكليف بما علم الآمر
انتفاء شرط وقوعه مع جهل المأمور لم يصح مع جهله إذ لا مانع عن عدم الصحة مع علم المأمور إلا كونه
غير متصور الحصول منه وهذا المعنى بعينه موجود في صورة جهله فلا يصح وينعكس بالنقيض إلى
~~الملازمة فلأنه لو لم يصح مع علم المأمور لم يصح مع جهله إذ لا مانع عن عدم الصحة مع علم المأمور~~
~~إلا كونه غير متصور الحصول منه وهذا المعنى بعينه موجود في صورة جهله فلا يصح وينعكس بالنقيض~~
إلى الملازمة المتنازعة وأما فساد التالي فبالاتفاق فتوجيهه أن يقال لا نسلم أنه لا مانع عن عدم الصحة
والمأمور عالم إلا كونه غير متصور الحصول منه بل المانع حينئذ انتفاء فائدة التكليف لأنه إذا علم امتناعه
لا يعزم عليه فلا يطيع ولا يعصي بخلاف هذا عن المأمور الجاهل فإنه لجهله بعاقبة الأمر يطيع ويعصي
بالبشر والكراهة ولقائل أن يقول يجوز أن يشتمل العالم بالممتنع قصد إلى امتثال الأمر فقط لا إلى إيجاد
المأمور به فلغوا الفرق حينئذ لكنه وإن جاز غير أنه من الممكنات الأقلية ولذلك يحكم وأنفق على عدم الصحة
مع علم المأمور ههنا قد تم الكلام على القاعدة الأولى والحمد لواهب العقل ومفيض الخير قال الأدلة
الشرعية الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال وهي راجعة إلى الكلام النفسي وهي وضع بعض
النسب وهو نسبة بين المفردين قائمة بالمتكلم والعلم بالنسبة ضروري ولو لم يقم به لكانت النسبة الخارجية
إذ لا غيرها والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وهذه متوقفة أقول لما فرغ من الكلام
على القاعدة الأولى شرع في الثانية وهي الأدلة السمعية وأقسامها وما يتعلق بها من الأحكام ويشتمل

على مقدمة وقسمين اما المقدمة ففي بيان الدليل السمعي واقسامه ورجوعها الى الكلام النفسي واما القسمان فالاول
منهما في الدليل الشرعي الصحيح وهو ما يجب العمل به ويشتمل على ستة اصول والثاني فيما ظن انه صحيح وانه يجب
العمل به وفيه ثلثة انواع فلنفصل هذه الجملة فنقول اما حقيقة الدليل وانقسامه الى العقلي والسمعي
واقسام العقلي منه فقد تقدم في القاعدة الاولى واما الدليل السمعي فهو في العرف عبارة عن الدليل
اللفظي المسموع وفي اصطلاح الفقهاء عن الدليل الشرعي ومعنى كونه شرعيا ان طريق معرفته الشرع
وهو ينقسم الى الصحيح يجب العمل به والى ما ظن انه كذلك اما الاول فهو ستة انواع على ما عدها المصنف ووجه
الحصر ان الدليل الشرعي اما ان يكون في ادراجه الرسول او لا فان كان فاما ان يكون مما يتلى وهو الكتاب
او لا وهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله وتقاديره وان لم يكن في ادراجه فلا يخلو
اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا فان اشترط فهو الاجماع وان لم يشترط فلا يخلو اما ان يكون
صورته ونظمه يعديه حكم متحد من اصل الى فرع بعلة متحدة فيهما او لا فان كان فهو القياس وان لم يكن
فهو الاستدلال وكل واحد منها دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به ولما كان النظر في هذه الانواع
منه ما هو متعلق بخصوص كل واحد منها ومنه ما هو مشترك جعل هذا القسم ستة اصول ثم لما كان
الكتاب اصل الكل ومرجعه لكون السنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ورجوع مستند الاجماع اليهما
ورجوع القياس والاستدلال الى معقول النص او الاجماع وكان حقيقة الكتاب هو المعنى القائم بذاته
تعالى الذي هو صفة من صفاته القديمة المسمى بكلام النفس حكم برجوع الكل الى الكلام النفسي وفسره
بانه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ويعني بالنسبة نسبة يحسن السكوت عليها لتكون كلاما تاما لما
اراد ان يثبت كلام النفس وكان اثباته موقوفا على كونه نسبة وعلى انها قائمة بالمتكلم وكان العلم بالنسبة
ضروريا لان الكلام سواء كان نفسيا او خارجيا فهو نسبة بين مفردين على وجه يحسن السكوت
عليه وبالقيام استدلاليا الى كل منهما اشار بقوله فكانه قال اما انه نسبة فبالضرورة واما انه قائمة
بالمتكلم وهو احتراز عن نسبة بين مفردين واقعة في نفس الامر فلانها لو لم تقم به لكانت النسبة خارجية
اذ النسبة الثابتة بين امرين يستحيل ثبوتها في غير الخارج والنفس واليه اشار بقوله اذ لا غيرهما
لكن النسبة ليست خارجية لانها لو كانت خارجية لم يتوقف حصولها على تعقل مفردين فلا تكون
خارجية ولا يقال لا نسلم ان حصول هذه متوقفة على تعقل المفردين بل المتوقف على تعقلهما هو
العلم بالنسبة او الاعتقاد او الظن لانا نقول نحن نقطع بتوقفها على تعقلهما لاستحالة ثبوت نسبة القيام
الى زيد في النفس مع تعقل القيام وزيد ولا يقال ايضا ليس مفردين انما تقوم بهما اذ النسبة بين امرين لا بد
وان تقوم بكل واحد منهما واذا قامت بهما لاستحال قيامها بالغير وهو المتكلم لانا نقول لما كان تصور المفردين
قائما بالمتكلم والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء صح اطلاق القول بكونها قائمة بالمتكلم وان كان مجازا
واما القسم الثاني فهو ثلثة انواع مذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة وانما لم يذكرها هنا
لانها ليست ادلة شرعية عنده على ما اختاره وحذرا من لزوم التكرار لذكرها في اخر القاعدة مفصلة
قال الكتاب القران وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصاحف تواترا
حد للشيء بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القران اقول هذا هو الاصل الاول
من القسم الاول من القاعدة الثانية وهو فيما يتعلق بالكتاب وانما قدم لما ذكرنا ويشتمل على مقدمة
في حده وثلث مسائل وخاتمة في المحكم والمتشابه واعلم ان المراد من الكتاب القران والقران عبارة
عما ذكر والكلام هو جنس لصدقه على كلام البشر نفسيا كان او خارجيا وعلى المعنى القائم بذاته
تعالى ايضا لكون الكلام مشتركا بين الكل وقوله المنزل احتراز عن كلام البشر ونحوه والمعنى القائم
بذاته تعالى فانه ليس بكتاب اذ الكتاب هو الكلام المعبر به عن المعنى القائم بذاته تعالى وكذلك على نقل
هو الكلام

القديم كما قال بعضهم لئلا يدخل فيه ما ليس من المحدود وقوله للاعجاز ومعناه لقصد اظهار صدق دعوة
النبي عليه السلام الرسالة عن الله تعالى اذ العبارة المجردة في المعجزة انها عبارة عن كل ما قصد به اظهار
صدق المدعي للرسالة عن الله تعالى وليس بمخصوص ذكره في علم الكلام احتراز عن الاخبار الربانية وعن سائر
الكتب المنزلة انه لم ينقل بكونها معجزة وقوله بسورة منه والمراد بعض مخصوص منه لئلا يدور لتوقف
تصور السورة المصطلحة على تصور القران احتراز عن الاية وبعضها وغيره من الكتب المنزلة ان قيل
بكونها معجزة يعني ليس يقال هذا احد المجموع القران من حيث هو مجموع لا الكل بعض منه اذ لا يصدق عليه لعدم
استماع كل بعض على سورة مع انه قران ويمكن ان يجاب عنه بانه انما اخذ ما هو قران جمعه والابعاض
ليست كذلك لكونها قرآنا مجازا وان سلم كون الابعاض قرآنا حقيقة احتسبنا ان المراد من قوله بسورة منه
احترازا عن غيره من الكتب المنزلة لا عن الاية وبعضها وقولهم في حد القران هو ما نقل بين دفتي المصحف
تواترا حد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف ونقل المصحف فرع تصور القران
وهو ظاهر لتوقف تصور المصحف وتصور ما نقل على تصور القران قال مسئلة ما نقل احادا فليس بقران للقطع
لان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من
الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور قرآنا فليست بقران فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض اية
في النمل فلا مخالف قولهم مكتوب بخط المصحف وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية لا يعيد لان
القاطع يقابله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن
المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران منه مثل ويل وفباي الاء لا يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك لانا نقول لو قطع
النظر عن ذلك لا اصل لم يقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز
ذلك في المستقبل وهو باطل اقول هذه هي المسئلة الاولى من الثلث ومعناها بيان ان ما نقل احادا كبعض ما نقل
من مصحف ابن مسعود وغيره فليس بقران وانما كان كذلك لان القران لما كان اساس الدين واصل الشريعة
ومرجع الاحكام على ما نبهت عليه واظهر معجزاته الدالة على صدقه على ما بين في الكلام وجب عليه عليه السلام تبليغه
الى كافة الخلق ولم يحل له ان يناجي به شخصا دون شخص بل وجب عليه القاؤه الى جمع يبلغ عددهم عدد
اهل التواتر قطعا ووجب عليه اظهاره اظهارا ينقطع العذر وينفي الشك حتى لا يبقى ريبة فيما هو قران
انه قرآن وفيما ليس بقران انه ليس بقران واذا ظهر وشاع واستفاض ولا يجوز ان يندرس بعد ذلك
بل يدوم نقله مفصلا متواترا والى هذا المعنى اشير في الكتاب الالهي انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
فان العادة قاضية بان الامر المهم العظيم يتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا
واليه اشار بقوله للقطع فان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله واذا اقتضت العادة بان القران
لا بد وان يكون متواترا فما لا يكون متواترا كالمنقول احادا لا يكون قرانا فان قيل لا نسلم انه يجب
عليه القاؤه الى جمع بعدد التواتر بقولهم وكيف يصح دعواه مع ان حفاظ القران في زمانه لم يبلغوا
عدد التواتر وان جمعه كان يتلقى احادا انه من الاحاد ولهذا اختلف مصاحف الصحابة ولو كان يلقى الى
جمع كما ذكرتم لم يكن كذلك ولهذا ايضا اختلفوا في البسملة انها من القران وانكر ابن مسعود كون الفاتحة
والمعوذتين منه ولئن سلمنا وجوبه عليه وانه سمع منه الجمع الموصوف لكن عدم نقل الجمع له لا يخرجه
عن كونه قرانا ومع نقل الواحد منهم كذلك لا يلزم تواطؤ الكل على الخطأ في عدم النقل وعند ذلك
يتعين حمل ما نقله الواحد في مصحفه على انه من القران لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه
غاية ما في الباب انه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره ثم ما ذكرتم من حد القران صادق عليه فيكون قرانا قلنا
اما وجوب الالقاء الى الجمع المذكور فمما لم يخالف فيه احد من المسلمين لان القران هو المعجزة الدالة على صدقه
عليه السلام قطعا

ومع عدم بلوغه الى من شاهده بخبر الواحد لتواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة اليه فلا يكون حجة عليه
في تصديق النبي وعدم بلوغ حفاظ القرآن في زمانه عدد التواتر لا يستلزم كون حفاظ احاد اياته كذلك
وما يوقف بنقله على الاحاد هو التقديم والتأخير في احاد الايات في طولها وقصرها لا نفس كونها من القرآن
وكذا الاختلاف في التسمية هو في وضعها في اوائل السور لا في كونها قرآنا وانكار ابن مسعود للسورة المذكورة
غير صحيح وانما لم ينقل انها ليست في مصحفه فان صح كان تركها لظهور امرها لا لانكارها وان صح الانكار
فانما يكون لاجرائها مجرى القرآن في حكمه لا لانها من القرآن اذ كان السنة عنده ان لا يثبت الا ما امره النبي
عليه السلام باثباته وكتبته ولم يجد كتبته ذكر ولا سمع امره به قوله الظاهر عنه حاكم الصدق ولم يوجد ما يعارضه
ممنوع لان سكوت من سكت وان لم يكن ممنوعا لكنه حرام لوجوب نقله عليه وعند ذلك ان قلنا انه لم ينقله ابن مسعود
قرآن لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يلزم منه ذلك بالنسبة
الى الراوي ولا غيره من الساكتين وارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحدا اولى من ارتكاب الجماعة له
لا نسلم صدق الحد عليه لان المنقول احادا لا نعلم كونه منزلا هذا واما التسمية فاعلم ان الامة قد اتفقوا
على انها من القرآن في سورة النمل واليه اشار بقوله وتواترت بعض آية في النمل فلا مخالف واختلفوا في
كونها من القرآن في اوائل كل سورة سوى براءة فنقل عن الشافعي رحمه الله في ذلك قولان وللاصحاب طريقان
احدهما ان القولين في كل سورة من السور سوى براءة واصحهما انها قولا واحدا في الفاتحة ومن ان التسمية آية
مستقلة منها كما هو مذهب احمد بن حنبل واكثر فقهاء الحجاز وهو قول ابن المبارك والثوري وفي باقي السور
غير براءة قولان وعلى الطريقين فان من الاصحاب من حمل القولين على انها من القرآن في الاول والثاني لا ومنهم من حملهما
على انها هل هي آية مستقلة براسها في الجميع او ايه او هي مع ما بعدها الى اول الاية الثانية من كل سورة آية
وهو الاصح لتكون نظم واختياره رحمه الله في بيان اخر الاية ومقدارها لا في كونها قرآنا فان الخصوم
كالقاضي وغيرهم مع غلوائهم في ان ما يتعلق بالقرآن يجب ان يكون طريقه القطع يعترفون بان ذلك
موكول الى نظر المجتهدين على ان الحمل الاول صحيح ايضا اذ معنى القولين فيه الوقف لا التخيير
ولا بعد في الوقف في اي مسألة كانت سواء كان ماخذها الظن او القطع هذا مذهب الشافعي رحمه الله
ويوافقه على كونها آية براسها من اوائل السور من القراء ابن كثير وعاصم والكسائي ووافقهم
حمزة على الفاتحة خاصة والقرآن كله بعد ذلك عنده في حكم السورة الواحدة ولذلك يصل بين
السورتين ويترك التسمية وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من
القرآن في غير سورة النمل وقضى بتخطئة من قال انها آية من القرآن في غيرها لكن من غير تكفير له
لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك وهو مذهب مالك وفقهاء الكوفة والاوزاعي ويوافقهم
على ذلك ابو عمرو وقالون من قراء المدينة وهؤلاء عندهم ترك التسمية على الخيار بين الوصل والسكت عوضا
من الفصل لما فيه من الاشعار بالانقضاء والابتداء واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم ينص على انها من الفاتحة
ام لا بل قال يسر بها وقال يعلى سألت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين دفتي المصحف قلت فلم يسر بها فلم يجبني
وقال الكرخي لا اعرف هذه المسألة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست
منها فقال ابو بكر الرازي من الحنفية تورع ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه عن الوقوع في هذه المسألة لان الخوض
في انها من الفاتحة امر عظيم فالاولى السكوت فيه واذا تحققت المذاهب فاعلم ان في هذه المسألة مقامين
احدهما انها هل اجتهادية ظنية يجوز الاستدلال عليها بالظواهر واخبار الاحاد او قطعية وثانيهما
ان تقدير كونها اجتهادية فما الحق فيها اما الاول فقد ذهب القاضي ابو بكر الى انها قطعية وان الخطأ فيها
ان لم ينته الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واستدل عليه بانه لو جاز اثبات كونها من القرآن باخبار الاحاد لصار
القرآن ظنيا لانها لا تفيد الا الظن وخرج عن كونه حجة قطعية واستنهض قول الروافض من ان القرآن دخله التغيير

وانما نقل
لزم
هل هو
يعلى
[illegible]
الاوائل

ويبطل الاستدلال وعورض بانه لو جاز نفي كونها منها بالاحاد لصار القرآن ظنيا اذ بعد نفي البسملة لا يعلم
ان القرآن اي هو الثاني فقط بل يظن في الاول فكان الظن في كون المجموع قرآنا فاعرفه فان قيل النفي عدم
ولا يحتاج في اثباته الى النقل لانه الاصل بخلاف الاثبات فانه يحتاج اليه قلنا ما سنذكره من الظواهر
واخبار الاحاد تفيد الظن الغالب انها منها فلهذا يحتاج نفيها الى النقل وهو ما ذكره بعض الاصحاب
ههنا والذي عندي انها تواتر النقل بانها كلام انزله الله تعالى على محمد عليه السلام ومثبت في المصحف بخطه وعند
هذا لم يبق لقولنا انها من القرآن او ليست فائدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن
كوجوب قراءتها في الصلاة وعدمه وجواز قراءتها للجنب ومسها للمحدث وعدمه واذا رجع حاصل الخلاف
في المسألة الى ثبوت هذه الاحكام ونفيها التي هي امور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط
تهويل القاضي وهذا الكلام في غاية السقوط لانه لا خلاف بين الامة انها من القرآن لتواترها في بعض
آية من النمل انما الخلاف في انها هل هي من القرآن في الاول ام لا ثم بنا بعض المسائل الفروعية
على هذه المسألة لا يستلزم كونها اجتهادية على ما لا يخفى والحق في جواب القاضي ان يقال لا نسلم انه لو كان
طريق اثباتها الاحاد لصار القرآن ظنيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن كون التسمية من القرآن مقطوعا بها لكنه
مقطوع بها لثبوتها في النمل فان قيل لو كانت قرآنا في الاوائل لتواترت فيها لما تقدم من ان القرآن
سبيل اثباته التواتر واما نفي الثاني فلانا نقطع بانها لم تتواتر في اوائل السور للاقراء ولا على انها من
القرآن ولهذا نجد انفسنا شاكين في انها آية من اوائل السور ولو اردنا ان نستشكل انفسنا في انها قرآن
في سورة النمل لم نقدر على ذلك واذا كان كذلك فنقطع انها ليست بقرآن في اوائل السور كغيرها مما لم يتواتر
واليه الاشارة بقوله والقطع انها لم تتواتر في اوائل السور قرآنا اي على انها قرآن او قراءة كقوله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته فليست بقرآن فيها قطعا كغيرها قلنا لا نسلم انها لو كانت قرآنا فيها
لتواترت فيها اذ اصل القرآن يجب ان يكون مقطوعا به على ما دلت العادة عليه اما كل واحد واحد مما تكرر
منه فكلا لان التواتر في المحل غير مشروط بعد ثبوت مثله وهو ما في النمل فيما نحن فيه واستوهن المصنف
هذا الجواب واليه الاشارة بقوله قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف في تقريره
ان يقال لو لم يكن في المحل شرطا بعد ثبوت مثله لما كان التواتر شرطا في كل فرد من افراد المكرر بل في فرد
منها ولو كان كذلك لجاز سقوط كثير من القرآن المكرر نحو قوله تعالى فويل يومئذ للمكذبين وقوله فباي الاء
ربكما تكذبان لجواز توافق الطائفة التي كلف النبي عليه السلام بالقائه ما انزل الله عليه القرآن عليهم على
عدم نقل بعض ما سمعوه منه من المكررات لعدم وجوب النقل ولا علم عليهم حينئذ الا الاظهار
والنقل انما اوجب عليهم بناء على وجوب التواتر في المحل فاذا انتفى لجاز ايضا اثبات ما ليس بقرآن منه
اي من القرآن المكرر لجواز ان يكون الثابت بالتواتر من افراد المكررات بعضها ويكون ثبوت البعض
الاخر بالاحاد بناء على عدم اشتراط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله وعدم الجواز ظاهر واليه الاشارة
بقوله يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن منه مثل ويل وفباي
فان قيل لا نسلم عدم الجواز بل يجوز ان يكون اعداد المكرر اكثر من الموجود فقلت بعد النقل
او اقل منه فكثرت بنقل الاحاد ولكنه لم يقع لا لعدم تواتر ذلك اي تواتر المكرر لا بمعنى ان المكررات الموجودة
تواترت فانه انما يدل على عدم الاثبات بنقل الاحاد فقط لا عليه وعلى عدم السقوط بسبب عدم النقل الذي
هو المطلوب ايضا بل على معنى ان كل ما انزل من القرآن المكرر تواتر وعلى هذا يلزم عدم السقوط ايضا
واليه الاشارة بقوله لا يقال يجوز ولكنه اتفق تواتر ذلك فان في المسمى لا يقال ان ذلك جائز ولكنه اتفق حصول
العلم بانتفاء السقوط وتواتر المكرر المذكور وهذه العبارة اوضح في المقصود قلنا هذا الجواب

انهاهم
هل
انتفى

شعريانا لو قطعنا النظر عن الاصل وهو اتفاق تواتر المكرر بل نجوز عدمها وهو باطل لانا مع قطع النظر عن
ذلك الاصل نقطع بان السقوط لا يجوز وكذا الاثبات في الدليل ناهض على عدم الجواز وهو ما سبق وجوب
اشتراط التواتر فيما هو قرآن وايضا يلزم مما ذهب اليه جواز ذلك اعني السقوط والاثبات في المستقبل
من الزمان وهو باطل واليه الاشارة بقوله لانا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم نقطع بانتفاء السقوط
ونحن نقطع بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل وللقائل ان يقول على
الاول القطع بعدم الجواز وقيام الدليل على عدمه ممنوعان اذ الدليل انما دل على وجوب التواتر
ما ليس بمكرر وعلى تواتر واحد من المكرر لا الكل ومنه يعلم ان قوله في المنهي في الجواب لانا نقول يجب
ذلك لكونه قرانا كما سبق ولا فرق بين المكرر وغيره في وجوب تواتره في المحل ممنوع وعلى الثاني
بان الجواز العقلي لا مدفع له فان قيل اذا جوزتم عدم نقل بعض القران ونقل بعضه احادا فقد
مهدتم لاشكال الروافض وهو ان الله تعالى قد انزل كثيرا في امامة علي كرم الله وجهه اخفاه الصحابة
وما اثبتوه بين الدفتين الى غير ذلك من ترهاتهم التي يسندونها الى اخبار الاحاد فلو جاز اثبات القران
بالاحاد لجاز لهم ذلك قلنا هذا القياس باطل اذ لا يلزم من تجويز عدم نقل بعض المكرر واثبات
بعضه بالاحاد والاجتهاد بعد ثبوت اصله متواترا مقطوعا به تجويز عدم نقل اصل القران واثبات
ما ليس له اصل ثابت بالظن والاجتهاد اذ اصل القران يجب ان يكون مقطوعا به وهذا القطع يكون
اصل التسمية من القران وان نفى الشك والاجتهاد في حصر مواضعها انها من القران مرة كما في النمل
او مرات منها ومن الفاتحة او مرات كثيرة في اوائل السور وهذا وامثاله في محل الاجتهاد كالحصر
للايات طولا وقصرا واعدادها وهذا لم يكفر النافي المثبت ولا الملحق النافي والمصنف علل عدم
التكفير بقوة الشبهة واشار بقوله وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت التكفير من الجانبين
ولا يقال اطلاق قوة الشبهة فيما نحن فيه على ما هو معتقده غير مناسب لانها انما تستعمل عند تعارض
الادلة الظنية ومعتقده فيما نحن فيه ان الدليل الدال على انها ليست من الاوائل قطعي وان الدال
على انها منها لا يفيد ظنا على ما اشار اليه بقوله لان القاطع يقابله لانا نقول هذا وان
كان قاطعا على معتقده فليس قاطعا عند خصمه فلهذا صح اطلاق الشبهة عليه وهذا بيان المقام الاول
وهو كون المسئلة اجتهادية ظنية يجوز الاستدلال عليها بالظواهر واخبار الاحاد واما بيان المقام
الثاني وهو انها بتقدير كونها اجتهادية فما الحق فيها فنقول الحق ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ويدل عليه
وجوه الاول روى الشافعي عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرأ رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم اية والحمد لله رب العالمين اية الرحمن الرحيم اية
مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية الثاني روى سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام
قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الثالث انه عليه السلام لما سئل عن سبع المثاني
قال هو فاتحة الكتاب فقيل له فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم الرابع ان ابا هريرة قال اذا قرأتم
ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها الخامس عن ابي هريرة ايضا انه قال كنت
مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين
فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن
الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة
الا بها وفي هذا الحديث دلالة ايضا على وجوب قراءة الكتاب ولا ما حكم ببطلان الصلوة بتركه منها

روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا
من المثاني انه فاتحة الكتاب فقيل له اين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم السابع الاجماع على ان
الفاتحة سبع ايات الا في رواية شاذة عن الحسن البصري انها ثمان ولا يكون كذلك الا اذا كانت التسمية اية منها
لانها لو لم تكن اية منها كان صراط الذين انعمت عليهم اية وغير المغضوب عليهم اية ولا الضالين اية اخرى
على ما يقوله الحنفية وهو باطل من وجوه احدها قول ام سلمة ان النبي عليه السلام عد من قوله صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية على ما يقول الشافعية وثانيها وجوب رعاية التشابه
في المقاطع الذكر ذلك لاستقراء على انحصارها في المتقاربة كما في ق والمتشاكلة كما في القمر وانعمت عليهم
ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع وثالثها لزوم الفصل بين الصفة والموصوف او بين المستثنى
والمستثنى منه على تقدير كون غير استثناء لانها اما صفة او استثناء والفصل بينهما على خلاف الدليل لكونهما
كالشيء الواحد ورابعها ان المبدل في حكم المحذوف فالتقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم الا ان الاهتداء
لا يحصل بصراطهم الا بشرط ان لا يكونوا مغضوبين ولا ضالين لجواز ضلالة المنعم عليه لدلالة قوله تعالى الم
تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا على انهم كفروا بعد ان انعم عليهم والفصل بين الشرط والمشروط على خلاف
الدليل لما مر من الاتحاد وفي هذا الوجه مناقشة تعرف بالتامل فهذه الوجوه السبعة مشتركة في دلالتها
على انها اية من الفاتحة الثامن روي عن عبد الله بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلث عشرة اية وروي
عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة مثله فهذه وجوه اربعة دالة على انها اية من اوائل جميع السور الا براءة وقد
تمسك الاصحاب بحجج واهية لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على فسادها لئلا يكون ارشادا للمتعلمين فمنها قولهم
روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي هريرة عن ابيه قال قال رسول الله عليه السلام الا اخبرك باية لم تنزل
على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال باي شيء تفتتح القران اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله
الرحمن الرحيم فقال هي هي ووجه التمسك ان الحديث يدل على انها اية من القران ومعلوم انها ليست اية
في النمل فيكون اية من الفاتحة اذ كل من قال انها اية من القران قال انها اية من الفاتحة لا يقال عليه قوله عليه السلام
لم تنزل على احد بعد سليمان يدل على انه انما سماها اية مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء اذ المنزل على سليمان بعض
اية لانا نقول الاصل في الاطلاق الحقيقة فان قيل القرينة المذكورة تدل على ارادة المجاز قلنا لا نسلم دلالتها
عليه اذ لا يلزم من قول القائل هذه الاية انزلت على فلان سوى كونها منزلة عليه اما كونها منزلة على انها اية
فلا اذ لا يلزم من كونه بعض اية في موضع ان لا يكون اية مستقلة في موضع اخر ولا عكسه وان الحمد لله رب
العالمين اية من الفاتحة وبعض اية في قوله واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فبهذا يزول استبعاد من
استبعد المختار من مذهب الشافعي رحمه الله وهو ان التسمية اية من الفاتحة وبعضها في غيرها ومنها قولهم باسناده
ايضا عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله عليه السلام من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك اية من كتاب الله
ووجه التمسك ما تقدم ومنها قولهم ان النبي عليه السلام قال لابي بن كعب اعظم اية في كتاب الله ما هو فقال بسم الله
الرحمن الرحيم فصدقه النبي ومعلوم انه ليس اية في النمل فيكون اية من الفاتحة لما مر ومنها قولهم انه تظاهرت
انه تظاهرت الروايات عن ابن عباس انه كان يقول قولا ظاهرا فيمن ترك افتتاح السور ببسم الله الرحمن الرحيم
ترك الناس من كتاب الله اية سرق الشيطان من امام المسلمين اية سرق الشيطان من الناس اية على ما ذكره المصنف
سرق الشيطان من امام المسلمين بسم الله الرحمن الرحيم مع عدم النكير عليه وعلى من قال بمثله من الصحابة
ولولا انها اية من القران لوجب التكفير عليه لان الحاق اية بالقران ليست منه امر عظيم لا يجوز
السكوت فيه اجاب القاضي عن هذه الوجوه الاربعة بانها اخبار احاد غير معلوم صحتها نقلت عنهم كابن
عباس وغيره فلا تقوم بها حجة سلمنا لكن لعلهم انما لم ينكروا عليه لكونه ظاهر البطلان غير خاف على
احد او لانهم فهموا منه انه يريد بالاية فيما نقلتم عنه ما يقوم مقام اية من القران في الفضيلة او انه
انما اطلق الاية

وعن سعيد بن جبير ان النبي كان لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم

عليها مجازا لكونها بعض آية واحسن بان هذه احتمالات بعيدة او مخالفة للاصل لا يدفع غالب الظن المستفاد
من اخبار الاحاد وهذه الوجوه باطلة لانا لا نسلم ان كل من قال انها آية من القرآن قال انها آية من الفاتحة
لما عرفت من مذهب ابي بكر الرازي وان كان بعيدا ومنها قولهم انها انزلت على رسول الله عليه السلام في
اول كل سورة على ما نقل عن ابن عباس انه قال كان رسول الله عليه السلام لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل
عليه بسم الله الرحمن الرحيم فاذا انزلت علموا انه قد انقضت السورة وعن ابن مسعود كنا لا نعرف الفصل بين السور
حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم وعن انس عن النبي عليه السلام انه قال انزلت علي آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
انا اعطيناك الكوثر حتى ختمها وذلك يدل على انها من القرآن في اول كل سورة اجاب القاضي عنه بان نزولها
مع السور لا يدل على كونها منها لجواز ان يكون الناس يقرءون علامة بين السور ورد بانه ابعد في الباب بل الظن
الغالب بل القطع بكونها من القرآن في الاوائل المستفاد من اخباره عليه السلام بانزالها وامره بكتبتها وعدم
تصريحه بانها ليست من القرآن لان دفع مثل هذا الاحتمال البعيد ومنها ما ذكره المصنف وهو انها مكتوبة
بخط المصحف اي من غير تمييز بصبغ وغيره كاسامي السور وعدد الآيات مع توصية السلف بتجريد
القرآن عما ليس منه بحواشيه ولذلك لما ابدعت كتابة اسامي السور وعدد الآيات في زمان التابعين اشتد
الانكار من جميعهم على من ابدع وان اشتملت على منفعة خالية عن المضرة لكونها اعون على الحفظ والرواية
مع عدم التباسها بالقرآن لكونها من غير جنسه وبالغ بعضهم في الانكار حتى على من اثبت النقط والعجم
والاخماس والاعشار مع كونها اعون على الدراسة وقالوا هذه زيادة وبدعة والقرض على انكارها
جماعة واذا كان حال التابعين في الانكار على زيادة مشتملة على الفائدة خالية عن امارات المفسدة كذلك
فما ظنك بالصحابة مع تصلبهم في الدين وتشددهم في حفظ القرآن عن التغير وابتدائهم في الانكار على ابتداع
زيادة بخط القرآن خالية عن المنفعة شديدة الضرر لايهامها انها من القرآن وقد اجاب المصنف عنه
وعن قول ابن عباس بقوله لا نعد نعني لا قطعا ولا ظنا ما صرح به في المنهي لان القاطع وهو عدم تواتره
في المحل باطله وقد علمت ما عليه فرض الفصل بين السور على ما يقال من فائدة كتبتها ظاهر البطلان اذ كان
يمكن ذلك باسمائها خطا كما في سورة براءة او غيره مما لا يلتبس واما غرض التبرك لقوله عليه السلام كل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر فمستلزم كتبة اعوذ بالله لقوله عز من قائل واذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله وبالطريق الاولى لكونه اخص بالقراءة من الحروف فان قيل انما امرنا بالاستعاذة عند القراءة
لا الكتبة احسب بانه انما امر في براءة بلا اعوذ وايضا يذكر بسم الله لا الكتبة ومنها قولهم التسمية موجودة
بين الدفتين ولا اجماع على ان ما بينهما قرآن ولهذا نفى محمد بن الحسن ساكتا لما اورد تعالى هذا الكلام
عليه ولقائل ان يقول هذه الوجوه الثلثة انما يدل لسان انها من الاوائل لكنها لا تدل عليه ادغام ما يدل
عليه انها من القرآن وهو غير مفيد لا تفاق عليه ولما تقدم من مذهب الرازي ومنها قولهم روى
الثعلبي في تفسيره باسناده عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي عليه السلام قال له كيف
تقول اذا قمت الى الصلوة قال اقول الحمد لله رب العالمين فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم وايضا باسناده
عن ام سلمة انه عليه السلام كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وايضا باسناده عن علي بن ابي طالب
انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون الامر بها وكذا الافتتاح بها لكونها بالاتفاق فلا يتم التمسك اذن بهذه الثلثة ومنها
قولهم باسناده ايضا عن ابي هريرة انه عليه السلام قال يقول قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال
العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد
واياك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال هذا لعبدي ولعبدي
ما سأل ولقائل

ولقائل ان يقول هذا انما يتضح دليلا لو كان المراد من الصلوة الفاتحة وهو ممنوع لجواز ان
يكون المراد منها الاركان المشهورة والعجب من صاحب هذا القول انه حمل الصلوة فيه على الاركان
المشهورة حيث تمسك بهذا الخبر ايضا على ان قراءة الفاتحة واجبة قائلا انه يدل على امتناع
انفكاك كل صلوة عن هذا النصف الذي لا يحصل الا باياتها ولا يلزم الا ذلك وهذا اللزوم
لا يحصل الا اذا قلنا قراءتها شرط لصحة الصلوة ولا يخفى عليك ما في هذه الشبهة ايضا لانا نسلم
ان المراد من الصلوة الاركان المشهورة لجواز ان يكون المراد منها الفاتحة لان الصلوة
من اسمائها سلمنا لكن لا نسلم ان المراد من الصلوة كل صلوة لجواز ان يكون المراد الصلوة
المشتملة على الفاتحة فان قلت اي اجوزت ان يكون من الصلوة الاركان المشهورة لزم المطلوب ايضا
لدلالته على امتناع انفكاك الاركان عن بسم الله الرحمن الرحيم ولا يلزم الا ذلك لا يلزم الى اخر ما ذكر
قلت لا نسلم انه يدل على امتناع الانفكاك لجواز ان يكون القسمة باعتبار كون اكثر الصلوة مع التسمية
وهذا هو المنع الذي اوردناه على الاستدلال به على وجوب قراءة الفاتحة لكنه بعبارة اخرى ومنها
قولهم قراءة التسمية واجبة في اول الفاتحة لقوله تعالى اقرأ باسم ربك اذ التقدير اقرأ مفتتحا
باسم ربك لامتناع ان يكون الباء صلة زائدة اذ الاصل عدمها وظاهر الامر للوجوب فيكون القراءة
المفتتح بالتسمية واجبة ولم يثبت وجوبها في غير الصلوة فثبت وجوبها فيها صونا عن النص عن
التعطيل فيكون التسمية من الفاتحة اذ كل من قال بوجوب هذه القراءة قال انها من الفاتحة ولقائل
ان يمنع كون التقدير اقرأ مفتتحا لجواز ان يكون التقدير اقرأ مستعينا او متبركا باسم
ربك ويؤكده قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم والايتان اذا سلمت
ذلك يلزم المطلوب لانه يلزم منه كون القراءة المستعان عندنا او المستعاذ عندنا باسم الرب
واجبة وكل من قال بوجوب هذه القراءة قال انها من الفاتحة لانا نمنع هذه الكلية ومنها قولهم قراءتها
قبل الفاتحة واجبة لان قراءتها افضل بالاتفاق ويكون النبي عليه السلام قد قرأها فوجب علينا قراءتها
لقوله تعالى فاتبعوه واذا وجبت قراءتها كانت منها لعدم القائل بالفصل ولقائل ان يمنع
اتيان النبي عليه السلام بكل ما هو افضل سلمناه لكن لا نسلم ان قوله فاتبعوه يقتضي وجوب
المتابعة في كل شيء على ما سيجيء بيانه في الاصل الثاني من السنة ان شاء الله ومنها قولهم الصلوة لكونها
اعظم الاعمال بعد الايمان امر ذو بال وقراءة الفاتحة فيها بدون التسمية توجب كونها ابتر
لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بذكر الله فهو ابتر في غاية النقصان والخلل لذكره
تعالى في معرض ذم الكافر العدو لرسوله عليه السلام حيث قال ان شانئك هو الابتر وكل من قال
هذا الخلل والنقصان قال بنفي هذه الصلوة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب
قراءتها ولقائل ان يمنع كون الابتر في غاية النقص والخلل وكون المراد من ذكر اسم الله ذكر التسمية
لجواز ان يكون المراد ذكر الله وحمده فيندفع هذا الخلل بتكبير الاحرام سلمناه لكنه لا نسلم
منه وجوب قراءة التسمية عند كل جزء من اجزاء الصلوة بعين ما ذكروه ولا قائل به ومنها قولهم ان
معوية قدم المدينة فصلى بالناس صلوة يجهر فيها بام القرآن فقرأ ولم يسم فلما قضى صلوته ناداه المهاجرون
والانصار من كل جانب انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم واعاد معوية الصلوة وقرأها في رواية لم يسم في ام
القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام نسيت فاعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
للسورة التي بعد ام القرآن فهذا يدل على اجماع الصحابة على انها من الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بها
ولقائل ان يقول هذا انما ينهض دليلا على انها من الفاتحة لو كان اعادة الصلوة لبطلانها لا لنقصانها
وهو ممنوع لو كان لبطلانها لكان الحديث دليلا ايضا على وجوب قراءة الفاتحة لكن الكلام فيه

ومنها قولهم الانبيا عليهم السلام عند الشروع في الاعمال كانوا يبتدئون بذكر اسم الله كقول نوح عند ارادة ركوب السفينة اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها وكابتدا سليمان في كتابه الى بلقيس بسم الله الرحمن الرحيم ولا شك انه قدم ذكره لقوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم لان قوله من سليمان من كلام بلقيس فيجب على النبي عليه السلام ايضا ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا وجب عليه وجب علينا لقوله فاتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها علينا ثبت انه من الفاتحة اذ لا قايل بالفصل وللقايل ان يقول كون ذكر التسمية في مبادي الامور من الهدى سلمناه لكن لا نسلم انه هدى المجموع الذي هو مامور بالاقتدا فيها لانه غير معلوم من جميع الانبيا سلمناه لكن لا نسلم انه هدى المجموع الذي هو مامور الوجوب علينا لما مر ومنها قولهم المناسبة العقلية تقتضي حسن تقديم ذكره تعالى على ذكر غيره لتقدمه بالوجود على الغير واذا كان هذا التقديم حسنا عقلا وجب ان يكون حسنا شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا كان حسنا شرعا كان مستحبا شرعا واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت كونها من الفاتحة وللقايل ان يقول الحسن الشرعي لا يقتضي الوجوب شرعا والا صارت المندوبات واجبة ومنها قولهم انها من القران في النمل وقد وجدناها مكررة بخط القران فوجب ان يكون منه قياسا على المحكم بكون المكررات منه كقوله فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين من القران حيث وجدناها بخط واحد وصورة واحدة وللقايل ان يقول الدليل الدال على كون المكررات منه هو التواتر لا كونها بخط واحد وصورة واحدة ومنها قولهم روي انه عليه السلام كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم ولما نزل اركبوا فيها بسم الله مجريها كتب بسم الله ولما نزل قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن ولما نزل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها ووجه التمسك ان كل اجزاء هذه الكلمة ومجموعها من القران ومثبتة فوجب الحكم بانها منه اذ لو جاز اخراجها منه مع هذه الموجبات لجاز اخراج غيرها من الايات فهو يوجب الطعن في القران وللقايل ان يمنع هذه الملازمة بالفرق بتواتر غيرها من الايات فهو يوجب ومنها قولهم جعلها من القران في الاوايل احوط لرجوع فايدة الخلاف الى احكام فروعية كجواز قراءتها للجنب ومسها للمحدث ان عرف ذلك واذا كان احوط فوجب المصير اليه بالنص وهو قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والمعقول وهو دفع ضرر الخوف عن النفس فانه واجب وللقايل ان يقول هذه الكلام باسره للتسمية وان لم تكن قرانا في الاوايل لانها قران قطعا نعم لو فرض طريقة الاحتياط بهذا الوجه لكان قويا وتقريرها ان قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة فالاحوط جعل التسمية منها ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فان قيل لا نسلم وجوب قراءة الفاتحة بل الواجب قراءة ما تيسر لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران ولما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج واناد لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب ولانه لو وجبت الفاتحة لصدق قولنا كلما وجبت القراءة وجبت الفاتحة ومعناه مقدمة صادقة ومعناه لو لم تجب الفاتحة لوجبت القراءة لوجوب مطلق القراءة بالاجماع فينتج المقدمتان لو لم تجب الفاتحة لوجبت الفاتحة وهو باطل قلنا الجواب عن الاول ان المراد مما تيسر هو الفاتحة اذ هي المتيسرة للمكلفين فيجب الحمل عليه جمعا بين ما ذكرناه من الادلة الدالة على وجوب قراءة الفاتحة وعن الخبر انه معارض لما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله عليه السلام ان اخرج واناد لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولانه يجوز ان يكون المراد من قوله ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة يكفي فيجب الحمل عليه لما قلنا وفيه تعسف فالاولى جواز كون المراد من قوله ولو بفاتحة الكتاب ما هو السابق الى الفهم من قول القايل لا حيوة الا بقوت ولو كان يوم قدرا وقيمته وهو ان

وهو ان هذا القدر لا بد منه وعلى هذا يصير الخبر حجة عليهم لا لهم وعن القياس منع الصغرى لانا لا نسلم صدق قولنا لو لم تجب الفاتحة لوجبت القراءة لان عدم وجوب الفاتحة محال والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو ممنوع ووجوب مطلق القراءة الثابت بالاجماع سلمناه لكن لا نسلم استحالة قولنا لو لم تجب الفاتحة لوجبت الفاتحة لما قلتم انفا ولا يقال فعلى هذا يصير القياس حجة عليهم لان كلما استلزم عدمه وجوده ثبت وجوده ضرورة لانا نقول هذا انما يلزم لو كانت هذه الملازمة وهي قولنا لو لم تجب الفاتحة لوجبت الفاتحة ثابتة في نفس الامر وليس كذلك بل هي ثابتة على تقدير وجوب قراءة الفاتحة فلهذا لا يصير القياس حجة عليهم واما الحج الدالة على وجوب قراءة الفاتحة فمنها ان الامر بالصلوة باق والاصل في الثابت البقاء خالفناه عند الاتيان بالصلوة مع الفاتحة لدلالة الاخبار على افضلية الفاتحة واجماع الامة على ان الصلوة معها اكمل وعند عدمها وجب البقاء على الاصل لئلا يلزم زيادة الترك بالاصل فان قيل المطلق واجب بالاجماع فلو وجبت الفاتحة لزم زيادة الترك بالاصل وهو مراد الخصم قلنا مطلق القراءة انما وجب لكونه جزء الواجب وهو قراءة الفاتحة وعند هذا نقول لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجب شي من الواجبات بان يقال جزء الواجب كالقراءة المطلقة فيما نحن فيه واجب فلو وجب شي لزم زيادة الترك بالاصل وكذا في كل واجب فاعتبروا الجواب بكون مشتركا ومنها ان قراءتها توجب الخروج عن العهدة بيقين فيكون احوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول لما مر فان قيل اعتقاد الوجوب يورث الخوف لجواز كونها مخطين قلنا متعارض باعتقاد عدمه فسقطا بالاول واما في العمل فالقراءة لا توجب الخوف وتركها يوجب فالاحوط القراءة ومنها ان الصلوة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزايدة من غير ضرورة بالاجماع على ان الصلوة معها افضل فلا يجوز المصير اليه لانه قبيح عرفا فيكون قبيحا شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ومنها ما نقل ابو حامد الاسفرايني عن ابن المنذر باسناده عن ابي هريرة عنه عليه السلام كل صلوة لا يقرا فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج خداج اي ناقص غير تام فان قيل النقصان لا يدل على عدم الجواز قلنا بل يدل لان التكليف بالصلوة تام والاصل في الباب السقاط عنه الا الاتيان بها على صفة الكمال فعند النقصان وجب ان يبقى على الاصل ولا يخرج عن العهدة ويؤكده قول ابي حنيفة رحمه الله عليه عدم جواز صوم يوم العيد قضا عن رمضان مع صحة الصوم فيه عنده مستدلا عليه بان الواجب عليه الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فلا يفيد الخروج عن العهدة ومنها قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو ظاهر في المقصود اذ التقدير لا صلوة صحيحة الا بها فان قيل لا نسلم ان التقدير ذلك لجواز ان يكون التقدير لا صلوة كاملة لانه امتنع اجراء النفي على ظاهره لامتناع دخوله على مسمى الصلوة لثبوته دون الفاتحة فلم يكن بد من صرفه الى حكم من احكامها وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال قلنا لا نسلم امتناع دخوله على مسماها لان الفاتحة اذا كانت جزءا من ماهية الصلوة فتنتفي عند عدم قراءتها فيصح دخولها على مسماها وانما امتنع لو ثبت انها ليست جزءا منها وهو اول المسئلة سلمناه لكن لا نسلم ان صرفه الى الصحة ليس اولى من صرفه الى الكمال بل هو اولى من وجوه وذلك لان الحمل على المجاز الاقرب عند تعذر الحمل على الحقيقة اولى بل واجب بالاجماع ولا شك ان الموجود الذي لا يكون صحيحا اقرب الى المعدوم من الموجود

الذي لا يكون كاملا ولان الاصل بقاء ما كان وهو التكليف على ما كان ولان جانب الحرمة ارجح ولانه احوط
فهذه وامثالها من الادلة والاخبار التي اثرنا الاختصار فيها تفيد الظن الغالب بل القطع بوجوب
قراءة الفاتحة واذ قد فرغنا عن الاشارة الى حجج الشافعية على ان التسمية من الفاتحة ومن الاوائل
فلنشرع في ذكر شبه الخصوم كالقاضي ابي بكر ومن يقفوا اثره على انها ليست منها الشبهة الاولى
انها لو كانت من القران في الاوائل لوجب على النبي عليه السلام ان يبين كونها منها بيانا شافيا قاطعا
للشك كما فعل في سائر الايات والجواب المعارضة وتوجيهها انه يقال لو لم تكن التسمية منها لبين
ذلك ايضا بيانا قاطعا للشك كما فعل في التعوذ بل كان اولى من حيث ان التسمية مكتوبة بخط القران
ومنزلة على النبي في اول كل سورة وذلك يوهم انها من القران في الاوائل مع علم النبي عليه السلام بذلك
وقدرته على البيان بخلاف التعوذ ولا يقال كل ما هو من القران منحصر يمكن بيانه بخلاف
ما ليس منه فانه غير منحصر فلا يمكن بيان انه ليس منه فلهذا قيل بوجوب بيان الاول دون الثاني
لانا نقول يجب بوجه بيان كل ما ليس من القران بل بيان ما يشتبه الا فهام انه من القران بتقدير
انه لا يكون منه كما في التسمية ولا يخفى انه منحصر بل هو اولى ببيان ما هو من القران الثانية
انها لو ثبت انه في الاوائل فلا يخلو اما ان يشترط القطع في اثباتها ام لا فان كان الاول فما
ذكرتموه لا يصلح لذلك لكونها ظنية لا قطعية وان كان الثاني فلا يشتبه السابع في صوم اليمين مما نقله
ابن مسعود في مصحفه كما مر والجواب عنها ان الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع في اثبات
كون التسمية من القران في الجملة حتى يشترط القطع فيه بل انما وقع في وضعها في اول كل سورة
والقطع غير مشترط فيه على ما سبق مفصلا وعلى هذا فلا يلزم من وضع كون التسمية انه من
القران في اول كل سورة بالاجتهاد والظن وقد ثبت كونها من القران في سورة النمل قطعا
اثبات ما نقله ابن مسعود مع انه لم يثبت كونه من القران لا قطعا ولا ظنا الثالثة روى ابو هريرة
عن النبي عليه السلام حكاية عن الرب انه يقول قسمت الصلوة بيني وبين العبد نصفين فاذا قال العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي فاذا قال الرحمن الرحيم يقول اثنى علي عبدي
فاذا قال مالك يوم الدين يقول مجدني عبدي فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين
يقول هذا بيني وبين عبدي ووجه التمسك به من وجهين الاول انه عليه السلام لم يذكر التسمية
ولو كانت منها لذكرها والثاني انه جعل الصلوة والمراد منها الفاتحة منتصفة بينه وبين العبد على قوله
اياك نعبد واياك نستعين وهذا التنصيف انما يحصل اذا لم تكن التسمية اية من الفاتحة لانها اذا لم تكن
منها وهي سبع ايات كان منها ثلث ايات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد لله تعالى
وثلث ايات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى اخرها للعبد واما اذا جعلناها منها كان لله
اربع ايات ونصف وللعبد اثنان ونصف وهو يبطل التنصيف المذكور والجواب عن الاول وهو انه
لم يذكر التسمية في هذا الحديث المعارضة بما نقلناه عن الثعلبي عن ابي هريرة ايضا ان النبي عليه السلام عند
ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة واذا تعارضت الروايتان فعليكم الترجيح وهو
معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي هذا بعد ان سلم انها لو كانت اية منها لذكرها اذ
لقائل ان يمنع هذه الملازمة ويسندها بجواز كون التنصيف باعتبار ما هو المختص بالفاتحة لا باعتبار
مجموع الايات فان قيل لو كان التنصيف باعتبار المختص لزم التجوز في اطلاق اسم الصلوة
اي الفاتحة وارادة بعضها وهو خلاف الاصل قلنا هذا بعد كونه على المسند وهو لا يستحق
الجواب انما يتم لو لم يلزم من الحمل على الحقيقة خلاف الاصل وهو الترك بادلتنا الدالة على ان
التسمية منها والتعارض بينه وبينها ومما خلاف الاصل وهو الترك واذا لزم خلاف الاصل

على التقديرين فعليكم الترجيح وهو معنا للزوم كثرة مخالفة الاصل عند الحمل على الحقيقة للزوم التعارض
من ما ذكرنا وبين كل واحد من ادلتنا او للزوم الترك بكل منها بخلاف الحمل على المجاز اذ لا يلزم
منه الا مخالفة واحدة وعن الثاني انه يجوز ان يكون التنصيف من حيث المعنى لا من حيث عدد الايات
فان لفظ التنصيف كما يحتمل النصف في العدد فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى كقوله عليه السلام الفرائض
نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه يبحث عن احوال الاموات في الموت والحيوة قسمان وكقول شريح
اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون
وان ذكر يلزم المجاز اجيب بما اجبنا عنه في جواب الوجه الاول سلمنا ان المراد النصف في العدد
ولكن لا نسلم ان التنصيف انما يحصل اذا لم تكن التسمية اية منها بل الامر بالعكس لان التنصيف
انما هو باعتبار الكلمات ومن بسم الله الرحمن الرحيم الى اياك نعبد ست وعشرون كلمة والباقي الى
اخرها كذلك سلمنا ان التنصيف باعتبار الايات لكن غاية ما يلزم منه ان التسمية ليست اية من
الفاتحة لا انها ليست منها فهو اذن شبهة لا حد قولي الشافعي سلمناه لكن ادلتنا على ان التسمية اية
منها صريحة في المقصود وما تمسكتم به من الخبر ليس الخبر فيه بان التسمية هل هي اية من الفاتحة
ام لا بل المقصود منه شيء اخر فادلتنا اقوى واظهر سلمنا المساواة لكن ادلتنا اقرب الى الاحتياط
سلمناه ايضا لكن ما ذكرتم من الخبر معارض بما روى ابو داود والسجستاني عن القعنبي عن مالك
عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله عليه السلام قال واذا قال العبد مالك يوم الدين
يقول الله عز وجل مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي يعني في التسمية وانما يكون كذلك اذا
حصلت ثلث فيها قبلها وثلث بعدها وانما يكون ثلث قبلها لو كانت التسمية اية الرابعة اتفق الكل
على انها ليست اية في غير الحمد وهذا لم يعد وهي ايات وسور وحكموا بان سورة الكوثر ثلث
ايات وسورة الملك ثلثون اية فان هذا العدد انما يصح اذا لم تعد التسمية وهل
لصارت الاولى اربعا والثانية احدى وثلثين اية والجواب منع الاتفاق واذا الشافعي عرف
ما قاله العلماء فلو كان فيه اجماع لما خرقه عدم العدة يدل على انها ليست اية مستقلة
لا على انها ليست من الاوائل فهو اذن شبهة لا حد قوليه وان قيل انما عدوا ما هو مختص
بالسورة وتركوا ما هو الظاهر المشترك بين الجميع اندفعت الشبهة عن ذكر القول ايضا
لكن فيه تجوز وهو اطلاق اسم السورة على معظمها اذ تسميته موطأ الشيء باسمه من اقسام
المجاز وجوابه ان ذلك المجاز ما تقدم لا كونه من المجاز المشهور لقولهم الحج عرفة لا ان المجاز خلاف
الاصل في ان اشهر الخامسة نقل عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال ان من القران سورة ثلثين
اية تجادل عن صاحبها حتى غفر له وهي تبارك ولا خلاف في انها لو عدت مع البسملة كانت احدى وثلثين
والجواب ما تقدم في الرابعة السادسة لو كانت التسمية اية من الفاتحة لزم تكرار الرحمن وهو خلاف
الدليل في الجواب ان المتكرر في القران لاجل التاكيد اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى مع ان
تاكيد الرحمن الرحيم من اعظم المهمات السابعة روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يفتتح الصلوة
بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين فلو كانت التسمية منها لافتتح بها والجواب ان يقال لا نسلم انها لو كانت
اية منها لافتتح بها وانما يلزم ذلك لو وجبت قراءة الفاتحة او امتنع الافتتاح من وسط السورة
وشيء منهما لا يستقيم على مذهبكم فلا يمكنكم اثبات المذهب به بل الزاما فنسلم الملازمة حينئذ
ونقول لا نسلم انها ما افتتحت بها والجواب ان عائشة رضي الله عنها قالت الحمد لله رب العالمين اسما للسورة
على ما سيشهده العرب من قولهم قرأ فلان الحمد واقبح القراءة به اذا لا يريدون به انه لم يقرأ التسمية
بل يريدون به انه قرأ هذه السورة واقبح بها الثامنة صح عن النبي عليه السلام انه ترك الجهر بالتسمية

ولكان قد يحتج بها ايضا لما روى البخاري باسناده عن انس صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في
صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى فلم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم
وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت من الحمد لكان الجهر ببعض السورة دون
البعض ولا نظير له في الشرع والجواب عما رواه البخاري هو ما سبق من الجواب عن حديث عايشة ثم
الجهر بهما معها على ما سلمه الخصوم ادل على كونهما منها من دلالة ترك الجهر على انها ليست منها اذ الجهر
ببعض آية من سورة قبل افتتاح سورة اخرى ابعد من الجهر ببعض السورة دون البعض وان روعي
التساوي فلا نظير له ايضا في الشرع ثم ليس من شرط الشيء ان يكون له نظير في الشرع كسورة براءة
وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واما روايات ابي مسلم عن انس فمعارضة بروايات منقولة عنه ايضا
على ما ذكره ابو حامد الاسفرايني منها ما ذكره الشافعي رحمه الله باسناده عن انس من قصة قدوم معاوية
المدينة لولا انها على كون الجهر بها كان متواترا عندهم والا لما قدروا على الانكار على مثل معاوية بسبب
ترك الجهر ومنها ما رواه ابو قلابة عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن
الرحيم ومنها ما روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة ويشبه ان يكون السبب
في اضطراب الروايات عنه ان عليا كان يبالغ في الجهر بها حتى كان يجهر بها في جميع الصلوات فلما
وصلت الدولة الى بني امية وكانوا يبالغون في المنع من الجهر سعيا في ابطال اثار علي كرم الله وجهه
خاف انس منهم فاضطربت اقواله وهذا لو حصل التهمة في روايات النفي عنه ومنها ما روى البيهقي
في السنن عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام كان يجهر في الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم وروي عن عمر
وعن علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير مثله واذا تعارضت الروايات فعليكم الترجيح
وهو معنا لان راويهم انس ورواتنا هولاء الذين هم اكثر علما وقربا من رسول الله عليه السلام ولان
الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية ولان عمل علي وغيره من
الصحابة معنا ومن اتخذه اماما فقد تمسك بالعروة الوثقى لقوله عليه السلام اللهم ادر الحق مع علي
حيث دار ولان الدلائل العقلية لروايتنا [موافقهم] ان الجهر بذكره يدل على افتخاره وعدم مبالاته بانكار
من ينكره وهو حسن عقلا فيكون كذلك شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن وهو ذكره ان الاخفاء انما يليق بما فيه عيب ليلا ينكشف لا بالذي يفيد اعظم انواع المنقبة
وهو ذكره تعالى لقوله عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله ولقول علي كرم الله
وجهه يا من ذكره شرف للذاكرين اذ لا يليق بمثله الا الاظهار ومنها ان الانسان اذا كان
مفتخرا بابيه غير مستنكف عنه يعلو ذكره ويبالغ في اظهاره فوجب ان يكون الاعلان بالتسمية
لكونه ثناء على الله تعالى وذكرا له بالتعظيم مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد
ذكرا ومنها ان التقدير في التسمية باعانة اسم الله اشرعوا الى الطاعات او ما يجري مجراه ولا شك
ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا قوة على طاعة الله الا باعانته ولا حول عن معصيته الا
بعصمته وعلى انه لا يتم شيء من الخيرات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكره واذا كان اسماعها ينبه
الانسان على هذه البركات التي هي المقصود من جميع الطاعات كان مظهرها امرا بما هو احسن
انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية وداخلا تحت قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يفيد مثل هذه الفوايد لو لم نقل
انه واجب فلا اقل من ان يكون مندوبا ولان روايتهم على خلاف القياس لما ذكرنا من الدلائل
فوجب ان لا يقبل لان مذهب ابي حنيفة رحمه الله عليه ان خبر الواحد اذا كان خلاف القياس
لا يقبل

ولهذا لم يقبل خبر المصراة مع كونه لفظ الرسول لكونه على خلاف القياس ولان عدم سماع انس ولكونه لا يدل
على عدم الجهر بها لان مثله كان يقف بعيدا من النبي عليه السلام بالنسبة الى عمر وعلي وابن عباس لانهم اعلى
حالا في العلم والشرف مع ان النبي عليه السلام كان يقدم العلماء والاشراف على غيرهم في الصلوة واذا كان كذلك
وكان النبي عليه السلام ما يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلوتك مع ان الانسان اول ما يشرع في القراءة
انما يشرع بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى ساعة فساعة فلا جرم صادفت هذه الاسباب سببا ظاهرا
في سماع هولاء الجهر دون سماعه فقد تحقق مما ذكرنا ان الجهر بها اولى من الاسرار وانها من الفاتحة وانه
يجب قراءتها وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة ليعرف ان مطراش فعي رحمه الله فيها كغيرها من
المسائل ولد جانبه فيها ارجح واغلب على الظن وان المخطئ هو من عض بتخطئته والسلام على من اتبع الهدى

قال مسئلة القراءات السبع متواترة وفي بعض النسخ فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف
الهمزة ونحوه لنا لو لم يكن لكان بعض القرآن غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص
احدهما تحكم باطل لاستوائهما **اقول** هذه بانسه الثلث وهي في بيان ان القراءات السبع متواترة
والمراد منها القراءات المنسوبة الى القراء السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابو عامر وعاصم
وحمزة والكسائي بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية موافقة لفظها خط المصحف
والمنسوب الى صاحبها كالكسائي الالف في ملك بغير الف في مثالنا المنسوب اولهما الى الكسائي وعاصم
باسناد صحيح مع كونه مكتوبا بالالف في مصحفهما واستقامة وجهه في العربية وثانيهما الى نافع وابن
كثير وابي عمرو وابن عامر وحمزة باسناد صحيح ايضا وكونه مكتوبا بغير الالف في مصحفهم واستقامة وجهه
في العربية والمراد مما هي من قبيل الاداء وهي القراءات التي صحت روايتها ووجهها في العربية مع
موافقة لفظها خطوط المصاحف جميعا على معنى ان يكون لها صورة واحدة في جميع المصاحف مع عدم
اختلافها معنى وان اختلفت في الحركات الاعرابية والبنائية والاظهار والادغام والروم والاشمام
والتفخيم والترقيق والفتح والامالة والقصر والمد والهمز وتخفيفه الى غير ذلك مما هو من قبيل
المذكورات وانت تعرف مما ذكرنا ان القراءات التي هي من قبيل الاداء هي من القراءات السبع لانطباق
حدهما على ما نقلنا عنهم عليها وليس لكل ما هو من السبعة من قبيل الاداء كملك ومالك فانه من السبعة وليس
من قبيل الاداء والضحى بالفتح والامالة من قبيل الاداء وهو من السبعة وكذا جميع نظايره وكانه
انما استثنى مما هو من قبيل الاداء ولم يحكم عليه بالتواتر لان الحكم عليه به يتوقف على كونه بعض القرآن
وفيه بعد بخلاف الحكم على الكلمات بكونها بعضه فانها ابعاض بالضرورة وهذا الفرق ضعيف فاذن
الاولى ما في النسخ المشهورة والحكم على ان القراءات السبع مطلقا كانت من قبيل الاداء اولا متواترة
اذ كان الكلمات ابعاض القرآن كذلك الحركات والسكنات وفيه نظر بعد والدليل على ان السبعة
متواترة هو انها لو لم يكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان القراءات السبع ابعاض القرآن والا لزم التخصيص من غير مخصص لو حكم ببعضية
البعض دون الباقي وهو تحكم باطل وذلك لاستوائهما في صحة الاسناد واستقامة وجهها في العربية وموافقة
لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها في كل شيء لجواز ان يكون بعضها اولى واحسن من البعض كما في
مثالنا فان بعضهم ذهبوا الى ان مالكا اولى من ملك وذلك لكونه اعم من حيث المعنى ولذلك ايضا يصح اضافته
الى كل شيء كقولهم فلان مالك الدينار والدرهم ولا يقال ملك الدينار والدرهم ولتضمنه معنى الفعل وجريانه
ولذلك يعمل عمله ولوصفه تعالى نفسه به في قوله قل اللهم مالك الملك وبعضهم ذهبوا الى ان ملك اولى من مالك [صح]
لان كل ملك مالك من غير عكس ولمعاضدة الاجماع على الضم في قوله تعالى لمن الملك اليوم يعني يوم الدين
اياه ولان الملك انما يكون للمملك لا للمالك ولان الرب هو المالك فاذا قال رب العالمين ثم قال مالك
يوم الدين

صار كانه تكرار بخلاف ما لو قال ملك يوم الدين لمخالفتهما معنى ولان الاتيان بكلمتين مختلفتين المعنى او بكلمتين
لا تستلزم احديهما الاخرى كالوصف لما كان ابلغ في النظم واحسن في المدح ولا يخفى ان التخصيص من غير
مخصص لما يلزم من الحكم ببعضية ملك دون مالك او بالعكس لو لم يجز ترجيح كون البعض قرانا دون البعض
قرانا دون البعض بكونه اولى واحسن بل يتعين الترجيح باحد الثلثة وهي صحة الاسناد واستقامة وجهها
في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها اما لو جاز الترجيح بغير هذه الثلثة لم يلزم
الترجيح من غير مرجح وهو واضح غاية الوضوح واما بطلان التالي فظاهر لان كل ما هو قران فهو متواتر
على ما سبق قال مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات في احدى الروايتين فاحتج به ابو حنيفة
لنا ليس بقران ولا خبر يصح العمل به اقول هذه ثالثة الثلث وهي بيان ان العمل بالشاذ والمراد به ما
نقل احادا كما مثل به مما هو في مصحف ابن مسعود على ما مر غير جائز وهو مذهب الشافعي وجوزه ابو حنيفة
رضي الله عنه واحتج به وبنى عليه وجوب التتابع في صوم اليمين لنا انه ليس بقران لكونه غير متواتر والخبر يصح
العمل به لتردده بين كونه خبرا او غيره مع الاتفاق على عدم صحة العمل الا بما صرح الراوي بسماعه منه
عليه السلام واذا لم يكن قرانا ولا خبرا كما ذكر فلا يجوز العمل به مطلقا قال قالوا سمعه اجرهما فيجب قلنا
يجوز ان يكون مذهبا ولو سلم فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به ونقله قرانا خطا اقول توجيهه ان نقل
هذا المنقول احادا لا يخلو في نفس الامر ان يكون قرانا او خبرا واذا تعين كونه احدهما في نفس الامر
والعمل بكل واحد منهما واجب فيجب العمل به وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يخلو عن احدهما لجواز
قسم ثالث وهو ان يكون مذهبا له بناه على دليل اعتقده كما عقلاه حمل هذا المطلق على المقيد بالتتابع في
الظهار وان سلم الانحصار في احد الامرين فالخبر الذي يقطع بخطائه لا يعمل به اتفاقا لكن نقله قرانا خطا
فلا يجوز العمل به قال المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما لاشتراك او اجمال او ظهور تشبيه
والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد اقول هذه هي الخاتمة وهي في بيان
المحكم والمتشابه وانما تعرض لهما هاهنا لتعلقهما بالكتاب لاشتمال القران عليهما لقوله تعالى منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات مع ان هذا الاصل في الكتاب اما المحكم فاصح ما قيل فيه انه الذي اتضح
معناه وانكشف كشفا يزول معه الاشكال ويندفع به الاحتمال واما المتشابه فهو ما يقابله وهو ما اشتبه
معناه على السامع اما لاشتراك لفظي كقوله عز من قائل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
لاحتماله زمن الطهر والحيض او اجمال كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي وكقوله عز قائلا او لامستم النساء لتردده بين اللمس باليد والوطي او ظهور
تشبيه مثل قوله ونفخت فيه من روحي مما عملت ايدينا والسموات مطويات بيمينه والله يستهزي
بهم ومكروا ومكر الله وغيره من الاستعارات والكنايات لما ولدنا وبلاغته مناسبة لافهام العرب
ولما كان قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فيه
اشتباه من جهة احتمال الواو للعطف او للاستيناف قال والظاهر الوقف على والراسخون في العلم
اي الظاهر ان الواو للعطف لا للقطع والا لزم الوقف على الا الله ويلزم منه الخطاب بما لا يفهم اذ
لا يعلم تاويله حينئذ غير الله وهو بعيد وليختم الخاتمة بذكر ضابط يعرف منه المحكم والمتشابه
وغيرهما من الالفاظ التي يكثر استعمالها اكثرا فنقول اللفظ ان احتمل معنى واحدا فقط فهو النص
وان احتمل كثيرا فان استوت الدلالة عليها سمي مجملا والا سمي بالنسبة الى الراجح ظاهرا والى المرجوح
ماولا وسمي النص والظاهر محكما لاستغنائهما عن البيان لاتضاح المعنى والمجمل والماول متشابها
لاحتياجهما اليه قال مسئلة الاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبيا معصية وخالف الروافض
وخالف المعتزلة الا في الصغاير ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة
من تعمد الكذب

ولقائل ان يقول لا يلزم من كون نقله قرانا خطا كونه خطا في كونه خبرا

في الاحكام لدلالة المعجزة على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا واما
غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكباير والصغاير الخسة والاكثر على جواز غيرهما
اقول لما فرغ من الاصل الاول من القسم الاول شرع في الاصل الثاني وهي
في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة اذ سنة كل احد هو ما عهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه
سواء كان ذلك من الامور الحميدة او غيرها واما في الشرع فقد تطلق في العبادات على نوافلها المنقولة
عن النبي عليه السلام وترسم بانه ما يرسم ليحتذى به على سبيل الاستحسان وفي الادلة الشرعية على ما صدر
من الرسول منها مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل فيه ويدخل اقواله وافعاله وتقاريره اما الاقوال
فقد اتفقوا على كونها حجة وسيأتي النظر في اقسامها وجهات دلالتها واما الافعال والتقارير فهي
المقصودة بالبيان في هذا الاصل وهو يشتمل على اربع مسائل الاولى بالحقيقة مقدمة للباقية
وهي في بيان عصمة الانبيا عليهم السلام وشرح الاختلاف في ذلك فنقول ذهب القاضي ابو بكر الى انه
لا يمتنع عقلا ولا سمعا ان يصدر من النبي عليه السلام قبل البعثة معصية سواء كانت صغيرة او كبيرة
حتى الكفر لجواز ارسال من اسلم بعد كفره ووافقه على ذلك الاكثر اصحابنا واكثر من المعتزلة والى
ذلك اشار بقوله والاكثر على انه لا يمتنع عقلا على الانبيا معصية يعني قبل الرسالة ويدل عليه قوله
بعد ذلك والاجماع على عصمتهم بعد الرسالة وذهبت الروافض الى انه لا يجوز ان يبعث الله تعالى
من صدر منه صغيرة ولا كبيرة وان تاب منها ووافقهم اكثر المعتزلة في الكباير واليه اشار بقوله
وخالف الروافض يعني في الكل لدلالة قوله وخالف المعتزلة ويعني بهم الاكثر منهم الا في الصغاير
عليه وانما ذهبوا الى ذلك لما يوجب هضمه واحتقاره والنفرة عن اتباعه وهو خلاف ما تقتضيه
الحكمة والاصح ما ذهب اليه القاضي ومتابعوه لان السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة واما
دلالة العقل فمبنية على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الصلاح والاصلح
واليه اشار بقوله ومعتمدهم التقبيح العقلي واما بعد الرسالة فالاجماع على عصمتهم من تعمد
الكذب في الاحكام اعني فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيها من دعوى الرسالة والتبليغ
من الله تعالى والا فلو جاز التقول في ذلك عقلا لافضى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وهل
يجوز الغلط عليهم في ذلك على سبيل الذهول والنسيان فقد اختلف فيه فذهب الاستاذ ابو
اسحق وكثير من الائمة الى امتناعه نظرا الى ان المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق في التبليغ
فلو تصور الخلف في ذلك كان ذلك نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي ابو بكر الى جواز
ذلك مصيرا منه الى ان المعجزة انما يدل على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه واليه اشار بقوله
دلت اي المعجزة على الصدق اعتقادا اي قصدا وعمدا واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان
فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ولا المعجزة دالة على نفيه وعلى هذا فلا يكون صورة النسيان
ناقضة لدلالة المعجزة واما غير تعمد الكذب في الاحكام من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة
للمعجزة على عصمتهم عنها فاما ان يكون كفرا او لا فان كان كفرا فالاجماع على وجوب عصمتهم منه الا
ما نقل عن الازارقة من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وكل
من قال بجواز صدور الذنوب عن الانبيا وحكم بالكفر على كل ذنب فيلزمه ايضا جواز الكفر على
الانبيا واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكباير او لا فان كان فقد اتفقت الامة على وجوب عصمتهم
عنه تعمدا من غير نسيان ولا تاويل ولم يخالف في ذلك غير الحشوية من جواز الكفر عليهم واختلف
في ان مدرك ذلك السمع او العقل فذهب القاضي والمحققون من اصحابنا الى ان العصمة فيما وراء التبليغ
غير واجبة عقلا لعدم دلالة المعجزة عليه وانما هو مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين

على ذلك وذهبت المعتزلة الى امتناع ذلك منهم عقلا مصيرا منهم الى ان صدور الكبائر منهم مما يوجب سقوط
هيبتهم وانحطاط رتبتهم في اعين الناس وذلك مما يوجب النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه
فساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة والعقل وهو ايضا مبني على اصولهم الممهدة
في لو وجب عصمتهم عن الكبائر للغرض المذكور لوجب ان يكون النبي دائما مؤيدا منصورا والا لزم
الاحتقار وعدم الانقياد وليس بواجب اجماعا واما ان كان فعل الكبيرة على سبيل النسيان او التاويل
خطا فقد اتفقوا على جوازه خلافا للروافض واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على
فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة حبة او كسيرة ونحوهما وهو المراد من الصغائر
الخسة فالحكم فيه حكم الكبيرة واشار الى ما ذكرنا بقوله واما غيرها من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من
الكبائر والصغائر الخسة وكانه انما اطلق القول بالاجماع مع مخالفة الازارقة والحشوية والروافضة
على ما سبق ايضا لشذوذ كل منهم بالنسبة الى مخالفيهم فيما خالفوهم فيه واما ان لا يكون من الصغائر
الخسة كنظرة او كلمة سفه نادرة في خصام ونحوه فهما اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه
عمدا او سهوا خلافا للشيعة فيهما وللجبائي والنظام وجعفر بن مبشر في العمد واليه اشار بقوله والاكثر
على جواز غيرهما اي غير الكبائر مطلقا والصغائر الخسة والكلام في ذلك تصحيحا وابطالا مما يطال
شانه صاحب علم الكلام فعلى الناظر الالتفات اليه ان اراد تحقيق الحق وابطال الباطل ولولا ان ايراد
الغريب من الصناعة فيه نقص لاوردنا ما فيه مقنع وكفاية وان كان غير بالغ مبلغ القطع اذ الكلام
فيما وقع فيه الاختلاف من هذه التفاصيل من باب الظنون في الاحتمالات نفيا واثباتا ولا عمل
فيه الا بما هو على ما ساعد من الادلة الظنية وهو اعلم بحقائق الامور وجل ثناؤه **قال** ما وضح
فيه امر الجبلة وفي بعض النسخ جبلة فعله صلى ما وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب
او تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاورة والتخيير والوصال والزيادة على اربع فواضح وما سواهما
ان وضح انه بيان بقول او قرينة مثل صلوا او خذوا او كالقطع من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر
اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم يعلم فان لم يعلم فالوجوب
والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فمباح **اقول** هذه المسالة الثانية
وهي في افعال النبي عليه السلام هل هي دليل شرعا على مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا وقبل الخوض في الاحتجاج
لا بد من النظر في تخصيص محل الخلاف لتوارد النفي والاثبات على جزء واحد فنقول اما ما كان من
الافعال الجبلية ومن الافعال التي لا تخلو ذو روح عن جنسها كالقيام والقعود والاكل والشرب
ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته وما سواها فلا يخلو اما ان يكون من
خواصه التي لا يشاركه فيها غيره او لا يكون كذلك فان كانت فاتفقوا قاطبة على انها لا تدل على التشريك
بيننا وبينه وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والسواك والوتر والتهجد والمشاورات
وتخيير نسائه فيه وطلاق مرغوبته على زوجها واباحته على المصلي وتغيير المنكر ومصابرة العدو
الكثير وقضاء دين الميت المعسر وكاختصاصه باباحة الوصال والزيادة على اربع وصفي المغنم وخمس
الخمس وجعل ارثه صدقة وبان يشهد ويقبل ويحكم لنفسه وولده ويحمي لنفسه ويأخذ طعام
المحتاج وعليه البذل ويتزوج من نفسه ومن شاء بلا اذن وان ينكح بالهبة وبلا مهر وولي وشهود
وبالاحرام وانما لم يمثل بغير الواجب والمباح من المختصات به كحرمة الصدقة والزكوة على قرابته
وهو البيع ورفع الصوت عليه ونداؤه وراء الحجرة وباسمه ونزع لامته حتى يقاتل وخائنة الاعين
والمن ليستكثر وامساك كارهته ونكاح الكتابية والامة ومدخولة لغيره كما مثل بعضهم ببعضه
ههنا لان الكلام فيما يصدر عنه من الافعال والمحرمات يمتنع صدورها منه على ما مر لا عند من جوز

الكفر والمعصية على الانبياء ولهذا ذهبت طائفة منهم الى ان افعال النبي عليه السلام على الحظر فاذن
لا وجه للتمثيل بها والى هذين القسمين اشار بقوله ما وضح فيه الى قوله فواضح اي واضح ان الاول
مباح وان الثاني لا نشرك فيه وان لم يكن كذلك اشار بقوله وما سواهما اي سوى الجبلية والمختصة
فلا يخلو اما ان يعرف كونه بيانا لنا او لا فان وضح انه بيان سواء كان بقول نحو قوله كل الافعال
الصادرة عنه في الصلوة والحج فانه قد عرف كونها بيانا بالنطق عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي
وقوله خذوا عني مناسككم او بقرينة من قرائن الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به
الخصوص او مطلق اريد به المقيد ولم يبينه قبل دعو الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا
للبيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك كقطعه يد السارق من الكوع بيانا
لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكتيممه الى المرفقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم الى المرافق
ونحوهما كالغسل الى المرافق على ما مثل به المصنف لانه مستغن عن البيان فلا يكون فعله بيانا للشيء ههنا
اللهم الا ان يقال مراده من الغسل الى المرافق الغسل مع المرافق ويؤيده ما ذكره في المنتهى وهو قوله
كالغسل للمرافق وكانه قال كغسل النبي عليه السلام اليدين مع المرفقين فيستفاد انه حينئذ يكون بيانا
لدخول ما بعد الى في حكم ما قبلها في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وهو تعسف اعتبر
اتفاقا للاجماع على كونه دليلا شرعيا لكنه يكون تابعا للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان
لم يتضح كونه بيانا واليه اشار بقوله وما سواه اي وما سوى ما وضح انه بيان فلا يخلو اما ان علمت
صفة ذلك الفعل من الوجوب والندب والاباحة بنصه عليه او بغيره من الادلة والامارات او لم يعلم
فان علمت فالجمهور على ان امته مثله بمعنى كونهم متعبدين في التاسي به في فعله عليه السلام على صفته
واليه اشار بقوله ان علمت صفته فامته مثله وهو اختياره وقال ابو علي بن خلاد انما يكون ذلك
في العبادات خاصة واليه اشار بقوله وقيل في العبادات فان كان في العبادات فعل الندب وسلب
التاسي وذهب شرذمة الى ان حكم ما علمت صفته حكم ما لم يعلم صفته واشار بقوله وقيل كما لم يعلم
وان لم يعلم صفته فاختلف الائمة فيه الى اربعة اقوال فمنهم من ذهب الى ان فعله محمول على الوجوب
في حقه وحقنا كابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من
المعتزلة ومنهم من صار الى انه للندب وقد قيل انه قول الشافعي وهو اختيار امام الحرمين ومنهم
من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي
كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة والمختار ان ما لم يعلم صفته ان ظهر منه قصد القربة
به الى الله تعالى كان دليلا في حقه عليه السلام وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب
وهو ترجيح الفعل على الترك وهو المراد من قوله فندب وان لم يظهر قصد القربة فهو دليل
في حقه عليه السلام وحق الامة على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج
عن الفعل لا غير واليه اشار بقوله والا فمباح **قال** لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم صفته وقوله فلما قضى اخرها واذا لم يعلم وظهر قصد القربة ثبت الرجحان فلزم
الوجوب عنده والوجوب زيادة لم تثبت واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زيادة
لم تثبت وايضا المانع الحرج بعدم وجهايها فثبتت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب **اقول**
لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واحتج اولا على ان الامة مثله في فعله
المعلوم الصفة بالاجماع والكتاب اما الاول فلرجوع الصحابة كلهم الى فعله المعلوم الصفة
من الوجوب والندب والاباحة لرجوعهم الى تزوجه ميمونة وهو حرام والى تقبيله الحجر
الاسود وكان عمر يقبله ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله

كثيرة

نقبلك ما قبلتك الى جواز تقبيله وهو صائم الى غير ذلك من وقائع لا تحصى كثيرة والثاني فقوله تعالى
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا
منهن وطرا وجه التمسك ان ظاهره انه مشعر بانه تعالى انما زوجها منه ليكون حكم امته مساويا
لحكمه فيه من الوجوب او الندب او الاباحة وهي صريحة في ان النبي عليه السلام متأسى به في فعل المعلوم
الصفة والا لما كان للاية معنى ولا يقال انه صريح في انه متأسى به في فعله اما المعلوم الصفة
فلانا نقول نفي الحرج عن فعل مثل فعله عليه السلام وهو فعلنا يدل على الجواز في حقه عليه
وان احتمل الوجوب والندب وهو المراد من المعلوم الصفة وهي الاباحة ههنا وان سلمنا
انها عامة في المعلوم الصفة وغيره فلا يضر لحصول المقصود ايضا فان قيل لا نسلم ان المستند فيما كانوا
يفعلونه هو التأسي بالنبي عليه السلام بل كان مستندهم اما فيما كان مباحا فالبقاء على الاصل وفيما كان واجبا
او مندوبا فالاقوال الدالة عليه واما الاية فهي وان دلت على التأسي والمتابعة في التزوج من ازواج الادعيا
اذا قضوا منهن وطرا فليس فيهما ما يدل على التأسي والمتابعة في كل شيء قلنا اما ما ذكرتم على الاجماع فهو
خلاف المشهور المأثور عنهم من التمسك بافعاله عليه السلام والرجوع اليها عند اختلافهم والى سؤال زوجاته
عنها وسكون انفسهم اليها واحتجاج بعضهم على بعض بها ولو كان ثمة دليل آخر يدل على المتابعة والتأسي
غير افعاله لبادروه من غير توقف على البحث عن فعله والجواب عما ذكرتم على الاية هو انه لو لم يكن
التأسي بالنبي عليه السلام لازما في جميع افعاله لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك في حق النبي الاباحة في حقهم
لعدم دلالة الاية على خصوص متابعة النبي في ذلك الحكم دون غيره ولا يمكن اسناد فهم الاباحة في حقهم
الى الاباحة الاصلية والا لما كان لتعليل نفي الحرج عن المؤمنين بتزوج النبي عليه السلام معنى لكونه
مرفوعا بغيره واحتج ثانيا على انه اذا لم يعلم صفته وظهر قصد القربة فهو ندب والاحتجاج توجيه
الاول ان يقال لما ظهر قصد القربة من فعله وهي خارجة عن الواجب والمندوب ثبت القدر المشترك
بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك لكون الفعل دليلا قاطعا عليه واما ما اختص به الواجب من الذم
على الترك فلم يثبت اذ لا وجوب الا بثبت مع ان البراءة الاصلية دالة على جواز الترك هذا بالنسبة
الى النبي عليه السلام اما بالنسبة الى الامة فلانه عليه السلام وان كان قد اختص عنهم بخصائص لكن كونه
فيها غير انها نادرة بالنسبة الى الاحكام المشترك فيها وعلى هذا فما من واحد من
آحاد الافعال الا واحتمال مشاركة الامة للنبي عليه السلام فيه اغلب من احتمال عدم المشاركة اندراجا
للنادر تحت الاعم الاغلب واذا كانت المشاركة اظهر ثبت الرجحان بالنسبة اليه عليه السلام ثبت
بالنسبة الى الامة وهو المطلوب وتوجيه الثاني ان يقال اذا لم يظهر من فعله قصد القربة ثبت الجواز
وذلك لانا وان جوزنا عليه فعل الصغيرة الا ان احتمال وقوعها من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف
من النبي عليه السلام بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه وعند ذلك فما من فعل من افعاله
الا واحتمال دخوله تحت الغالب اغلب واذا كان الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه
وكلما كان كذلك لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك بينهما هو رفع الحرج
عن الفعل والفعل دليل قاطع عليه ثبت الجواز واما ما اختص به الواجب والمندوب فلم يثبت لاحتمال
الوجوب والندب الا انه هذا بالنسبة اليه عليه السلام ايضا واما بالنسبة الى الامة فعلى ما مر
انفا وايضا لما نفى الله تعالى الحرج بعد قوله زوجناكها بقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فهمت الامة اباحة زواج ازواج ادعيائهم بالشرط المذكور
مع احتمال كون الزواج حينئذ واجبا ومندوبا وهذا صريح في ان نفي الحرج عن الفعل مع عدم
ظهور قصد القربة يوجب الحكم عليه بالاباحة وان احتمل الوجوب والندب واذا كان كذلك فعله عليه السلام

يدل على نفي الحرج لما اتينا فيحكم عليه بالاباحة اذا لم يظهر قصد القربة وهذا النص دليلا مستقلا ولذلك
قال في المنتهى واذا لم يظهر ثبت الجواز كذلك اذ لا وجوب ولا ندب الا بثبت ويوضحه انه لما نفى الحرج
خاصة بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحة مع احتمال الوجوب والندب قال الموجب فما اتاكم وفي
نسخة وما اتاكم الرسول اجيب بان المعنى ما امركم بمقابله وما نهاكم قالوا فاتبعوه اجيب الفعل على الوجه
الذي فعله او في القول وفيهما قالوا لقد كان الى آخرها اي مكان ثم من فعله اسوة قلنا معنى التأسي
ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله اقول لما فرغ من تقرير مذهبه شرع في تقرير شبه الموجب
يعني القائل بالوجوب ووجه التفصي عنها ولما كان شبههم منها ما يتعلق بالكتاب ومنها ما يتعلق بالسنة
ومنها ما يتعلق بالاجماع ومنها ما يتعلق بالمعقول شرع اولا فيما يتعلق بالكتاب لكونه الاصل وذكر منها
ثلث شبه وجه التمسك بالاول وهي قوله عز من قائل وما اتاكم الرسول فخذوه ان الامر ظاهر في
الوجوب وفعله من جملة ما اتى به فيكون الاخذ به واجبا وتوجيه الجواب على ما قال ان معنى قوله وما اتاكم
ما امركم لكونه مذكورا في مقابلة قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ورعاية المطابقة في كلامه مهما امكنت
احسن من عدمها لان حمل كلامه تعالى على ما هو احسن احسن ولقائل ان يقول ترك الظاهر لرعاية المقابلة
غير مذهوب اليه توهم فالاولى ان يقول هكذا لا نسلم ان المراد مما اتاكم ما اتى به من افعاله لجواز ان يكون
المراد منه ما امركم ويعضده كونه في مقابلة وما نهاكم ليندفع عنه ما ذكرناه والجواب على النمط
الطبيعي ان يقال لا نسلم ان الامر ظاهر في الوجوب وان سلمناه فلا نسلم وجوب اخذ جميع ما اتى به بل بعضه
وهو ما كان واجبا اما اذا لم يكن واجبا فلا لان القول بوجوب فعل لا يكون واجبا تناقض في اللفظ
والمعنى وعلى هذا يتوقف دلالة الاية على وجوب الفعل الذي اتى به واجبا ولو توقف وجوبه على دلالة
الاية عليه لزم الدور وان سلمنا وجوب اخذ جميع ما اتانا فلا نسلم ان فعله من جملة ما اتانا لانه
مختص به لا يعدوه وان سلمناه فلا نسلم ان المراد مما اتى به ما صدر منه من افعاله بل المراد منه الامر
بالقول على ما ذكره المصنف وكذلك قابله بالنهي بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا وكما ان النهي لا يكون الا في
القول فكذا الامر المقابل له ووجه التمسك بالثانية وهي قوله تعالى فاتبعوه ان الامر ظاهر في الوجوب
وقد امر بمتابعته فيكون متابعته وهي الامتثال لقوله والاتيان بمثل فعله واجبا وفيه المطلوب وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم ان المتابعة عبارة عما ذكرتم بل هي في القول عبارة عن امتثاله على الوجه الذي اقتضاه وفي
الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله وهي المسماة بالتأسي بالفعل
فقولنا مثل فعل الغير احتراز عن المختلفين صورة كالقيام والقعود فانه لا تأسي مع اختلاف الصورة
وقولنا على الوجه الذي فعله ومعناه المشاركة في غرض الفعل احتراز عن المختلفين فيه كالوصلي
واجبا وصليناه متنفلين او بالعكس فانه لا تأسي به وان اتفقا صورة وقولنا من اجله احتراز عن جماعة
اتفقوا في صلوة الظهر وغيرها مثلا اتفاقا لامر الله تعالى فانه لا يقال تأسى البعض بالبعض وان اتفقا
صورة وصفة وكان المصنف انما ترك هذا القيد لحصول مقصوده بنفيه القيود لا لكونه غير معتبر
في المتابعة الفعلية ويدل على كونه معتبرا عنده قوله في المنتهى معنى التأسي بالفعل ايقاع الفعل على
الوجه الذي اوقعه عليه من اجله وقس التأسي في الترك عليه وهو ترك احد الشخصين مثلا ما ترك الاخر
من الافعال على الوجه الذي تركه ومن اجل انه تركه ولا يخفى ما فيه القيود واذا تحقق ذلك فيقول
المراد فاتبعوه في الفعل على الوجه الذي فعله اي اتبعوه على سبيل الوجوب ان كان اتى به واجبا
وعلى طريق الندب والاباحة ان كان ما اتى به مندوبا او مباحا او في القول على الوجه الذي ذكرنا
او فيهما يعني في الفعل مع القول وعلى التقديرات يبطل الاستدلال اما على الاول فلان المتابعة في الفعل
حينئذ انما يتحقق وجوبها لو علم كون الفعل المتبع واجبا والا فلا لان متابعة ما ليس بواجب لا يكون واجبة

ولانا لو حكمنا على الفعل بالوجوب مع كونه غير واجب المستلزم لاعتقاد كونه غير واجب لوجوب اعتقاد الشيء
على ما هو عليه لزم التناقض واذا لم يتحقق وجوب الفعل فلا يجب متابعته فيه واما على الثاني فلانه غير
متنازع فيه واما على الثالث فلان الفعل وحده لا يكون متبعا الذي هو محل النزاع واعلم ان اولى الاحتمالات
الثلث بعد تعذر حمل ما تبعوه على الحقيقة لكونها صريحة في وجوب متابعة شخص النبي عليه السلام عدم كونها
مراده لعدم وجوبها بالاجماع هو الثاني لكونها متفقا عليه بخلاف الفعل ثم الاول لكونه اقل في الاضمار من
الثالث مع ان الاضمار خلاف الاصل ويمكن ان يرجح الثالث لكونه متفقا عليه على الاول لكونه مختلفا فيه
ووجه التمسك بالثالثة وهي قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الاخر انه رحمه الله طرد معناه من كان يؤمن بالله وباليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ومن لم يتأس
به فلا يكون مؤمنا بالله ولا باليوم الاخر وهو دليل الوجوب او نقول وجه الاحتجاج انه تعالى جعل
التأسي بالنبي عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الاخر ويلزم من عدم التأسي عدم رجاء الله وباليوم
الاخر وهو كفر فيجب التأسي فان قيل لا نسلم عموم دلالته على المتابعة في كل شيء اذ لا عموم للاسوة
ولذلك يحسن ان يقال لك في فلان اسوة في كل شيء او اسوة في هذا الشيء فقط ولو كانت الاسوة عامة
في كل شيء كان الاول تكرارا والثاني نقضا فلا دلالة على المتابعة في بعض الاشياء ونحن نقول به
كما في اقواله وبعض افعاله قلنا المقصود الاهم بيان كون النبي عليه السلام اسوة ومتبعا اظهارا لشرفه
وابانة لخطره وذلك اما ان يكون في شيء واحد معين او مبهم او في جميع الاشياء والاول باطل لعدم اللفظ
عليه وكذا الثاني لكونه على خلاف الغالب في خطاب الشرع ولكونه ابعد عن اظهار شرف النبي فلم يبق
الا ان يكون في جميع الاشياء واما المثال الاول فهو مقيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة واما الثاني فليس
فيه مناقضة اذ العموم مستفاد من التأسي المطلق وهذا ليس بمطلق بل الكل جملة واحدة مقيدة بشيء
معين وتقرير الجواب ان معنى التأسي في الفعل هو ايقاع الفعل يعني فعل النبي عليه السلام على الوجه
الذي فعله على ما مر مفصلا وعلى هذا فلا يلزم وجوب التأسي به بالفعل الا اذا علم انه اتى به واجب
ولم يثبت فلا يثبت فيه انما حذف قيد من اجله من تفسير التأسي لما مر لا لانه غير معتبر عنده لما نقلنا
عنه ثم لقائل ان يقول ما ذكرتم يدل على ان من لم يتأس به تأسيا حسنا لا يكون مؤمنا او راجيا لله
واليوم الاخر لا ان من لم يتأس به مطلقا لتقييد الاسوة بالحسنة وعند ذلك يمنع كون اتيان الفعل
على سبيل الوجوب من التأسي الحسن واعلم ان الايات الثلث وان كانت عامة لكن خص عنها الافعال
الجبلية والمخصوصة بالنبي عليه السلام باجماع المتنازعين وهي الظنية دلالتها على الباقي على ما سبق
مشروحا قال قالوا خلع نعله فخلعوا فاقرهم على استدلالهم وتبين العلة قلنا لقوله صلوا او لفهمهم
القربة وفي بعض النسخ او لفهمهم القرينة قالوا لما امرهم بالتمتع تمسكوا بفعله قلنا لقوله خذوا او لفهمهم
القربة اقول لما فرغ من شبههم المتعلقة بالكتاب شرع في شبههم المتعلقة بالسنة لكونها تلوه
في الرتبة بل القول عن من قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وذكر منها شبهتين الاولى ان النبي عليه السلام
خلع نعله في الصلوة فخلعوا فهموا وجوب المتابعة له في فعله والنبي عليه السلام اقرهم على استدلالهم
حين ما اجابوه بقولهم لانك خلعت لما سالهم لم خلعتم نعالكم انه لم ينكر عليهم بل بين العلة في انفراده بذلك
ومن ان جبريل عليه السلام اخبرني ان فيها اذى ولولا ان فعله واجب الاتباع لما كان كذلك اذ لا يجوز
ترك المسنون في الصلوة بما لم يجب عليهم ولا السكوت من النبي عليه السلام لو لم يكن واجبا وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انهم فعلوا ذلك لجهة الوجوب لجواز انهم فعلوه لجهة الندب لفهمهم القربة من الخلع
اذ لو كان مباحا لما ترك النبي عليه السلام المسنون في الصلوة به وقوله لفهمهم القربة اشارة الى ذلك وان
سلمنا انهم فعلوه لجهة الوجوب لكن لا نسلم ان الوجوب كان مستندا الى فعله فقط على ما هو المتنازع
فيه

بل لكون فعله عليه السلام بيانا لقوله صلوا كما رأيتموني اصلي ولا نزاع في وجوب اتباع فعله اذا وقع بيانا لخطاب
سابق على ما اسلفناه في صدر المسألة وهو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل لكون الفعل يبين عن
المقصود عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه كذلك وهو معنى قوله قلنا لقوله صلوا واما تجويز ان يكون
قوله صلوا كما رأيتموني اصلي متأخرا عن قصة الخلع المستلزم لبطلان الاستدلال اذ لا يكون الفعل حينئذ
بيانا لخطاب سابق فبعيد جدا والظاهر صدور هذا القول عند شرعية الصلوة والمنكر معاند ثم لا نسلم
عدم الانكار بل انكر عليهم بقوله لم خلعتم نعالكم وارشدهم بالاعتذار وبيان العلة انه ينبغي ان يعرفوا الوجه
الذي وقع عليه فعله اولا ثم يتبعونه ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما كانت كذلك والاعتذار
على هذا دليل عليهم لا لهم واما توجيه قوله لفهمهم القرينة على ما في بعض النسخ فان يقال لا نسلم ان وجوبه
كان مستندا الى فعله بل لانه فهمهم قرينة اوجبت عليهم ذلك لفهمهم ان صلوته [illegible] لقوله صلوا وظنهم
ان الخلع من هيئاتها وكظنهم وجوب الخلع عليهم لكونهم مأمورين باخذ زينتهم عند كل مسجد لقوله خذوا زينتكم
عند كل مسجد مع كون عدم النعل زينة في المسجد اذ فيه استكانة وتواضع وكعلمهم بان المسنون في
الصلوة لا يترك الا بالواجب الى غير ذلك من الاحتمالات والقرينة وان كانت احسن من القربة لكونها
اعم معنا ولكن القربة احسن منها لعدم استلزامها التكرار بخلاف القرينة لان صلوا لكونه فردا من افرادها
يستلزم القرينة بل التكرار وهذا النوع من التكرار وان كان كثير الوقوع في المصنفات لكن الاولى الاحتراز
عنه وخصوصا في المختصرات ثم الجواب على تقدير القرينة يكون مشتملا على منعين مختلفين وعلى تقدير
القربة على منع واحد والاول اولى من الثاني ان تعدد مستنده فالقربة ادق في وعليك بالنظر
والترجيح الشبهة الثانية ان النبي عليه السلام لما امرهم بالتمتع وهو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج من على
مسافة القصر من الحرم ثم بالحج في سنتها بلا عود الى الميقات ثم تمسكوا بفعله ووجه التمسك ان
النبي عليه السلام امر اصحابه عام الحديبية بفسخ الحج الى العمرة والتحلل بالحلق والذبح ولم يفسخ ولم
يتحلل فكبر ذلك عليهم وضاقت به صدورهم وتوقفوا فيه وقالوا ما لك امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فهموا
ان حكمهم كحكمه في عدم الفسخ والتحلل والنبي عليه السلام لم ينكر عليهم بل ابدى عذرا اختص به وهو قوله عليه السلام
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت كما حللتم ولكن لا يحل
من حرام حتى يبلغ الهدي محله وفي رواية انه عليه السلام بعد توقفهم شكا فقالت اخرج اليهم واحلق واذبح
وخرج واحل بهما فاحلوا بهما مسارعين وكانوا احلالا الى ان اهلوا بالحج ومن احل على المقصود اذ
فيهما التمسك بالفعل اثباتا ونفيا وفي الاولى نفيا فقط لكن الاول اصح وتوجيه الجواب ان الرواية الاولى
ان يقال لا نسلم انهم فهموا وجوب عدم الفسخ والتحلل عليهم من عدم فسخه بل انما فهموا الندبية بناء على
كون تبقية النية الاولى بحالها اي الاحرام بالحج والبقاء محرما الى الحج من القرب التي يتقرب بها الى الله
تعالى لكونه اشق مع قوله عليه السلام افضل الطاعات احمزها وان قل اي اشقها على النفس واليه اشار
بقوله لفهم القربة فان قيل كيف يجوز فهم القربة من عدم الفسخ والتحلل مع كونه منهيا عنه لكون
الفسخ مأمورا به قلنا هو كلام على المستند مع ذلك فلا استبعاد فيه لجواز ان يأمر النبي بترك
القربة تخفيفا على الامة او تحصيلا لما هو افضل منها كما في مسألتنا لانه انما امرهم بالفسخ للتمتع
وان سلمنا انهم فهموا الوجوب لكن لا نسلم ان فهمه كان مستندا الى فعله بل الى قوله عليه السلام
خذوا عني مناسككم واليه اشار بقوله قلنا لقوله خذوا واما الجواب عن تجويز تأخره
عن قصة الامر بالتمتع فعلى ما مر وعلى الرواية الثانية ان يقال مع ما قلنا ولا نسلم ايضا انهم اتوا

وكلام المص يشعر باستقلال كل منهما

باعمال العمرة على انها واجبة بل على انها حسنة ولفهم القرينة ولئن سلمنا انهم اتوا بها واجبة ولكن انما اتوا بها كذلك لان فعله وقع مبينا لقوله خذوا عني مناسككم ولا نزاع في وجوب اتباعه كما سبق **قال** قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال سال عمر عائشة فقالت فعلته انا ورسول الله عليه السلام فاغتسلنا قلنا انما استفيد من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه شارع ولم يكن جنبا او لانه شرط الصلوة او لفهم الوجوب **اقول** هذه من الشبهة المتعلقة بالاجماع وانما اخرها عن الكتاب والسنة لرجوع مستنده اليهما وجه التمسك بها ان الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في الغسل من غير انزال انفذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى عائشة رضي الله عنها وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله واجب الاتباع لما ظهر المخالف ولما اجمع عليه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين من غير انزال كان مستفادا من حكاية فعله عليه السلام بل من قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وسوال عمر عن عائشة رضي الله عنها ليعلم ان فعل النبي عليه السلام هل وقع مخالفا لامره ام لا لاحتمال ان يكون منسوخا بقوله عليه السلام انما الماء من الماء وان سلمنا ان الوجوب مستفاد من فعله فلا نسلم انه فعله بيانا لخطاب سابق وهو قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بيانا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباعه مثل هذا الفعل لكون المبين به واجبا لقوله فاطهروا او لان الغسل شرط الصلوة يعني انه مما يتعلق بالصلوة كما قال في المنتهى والا فلقائل ان يقول لا نسلم انه شرط وانما يكون كذلك لو كان التقاء الختانين جنابة وهو المتنازع فان اجيب بان فعله عليه السلام بين انه جنابة فلا يكون هذا جوابا مستقلا محتاجة الى الجواب الثاني وهو انه شارع ولم يكن جنبا واذا كان مما يتعلق بالصلوة وقد تبين انه شارع وانه لا اهم فيه بقوله صلوا كما رايتموني اصلي كان فهم الوجوب للاجماع على ذلك لا لمجرد الفعل او لان عمر وغيره من الصحابة فهموا الوجوب من جواب عائشة رضي الله عنها واذا كان كذلك كان الغسل مما علمت صفته فلا ينتهض نقضا علينا **قال** قالوا احوط كصلوة ومطلقة لم تتعينا والجواز الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلثين واما ما احتمل بغير ذلك وفي نسخة لغير ذلك فلا **اقول** هذه من الشبهة المتعلقة بالمعقول وهو قياس ووجه تاخره عن الباقية غير خاف وتوجيهه لو لم يكن فعله عليه السلام يحتمل ان يكون موجبا للفعل علينا واحتمل ان لا يكون موجبا والحمل على الايجاب اولى لما فيه من التحرز عن ترك الواجب كما لو نسي صلوة من خمس من يوم فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب او طلق واحدة من نسائه ثم نسيها فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط اجيب عن هذا بان الاحتياط انما يمكن ان يقال به اذا خلا عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة فاذن الاحتياط لا يكون جائزا فضلا عن كونه اولى واعترض ذلك بانه لو غم الهلال ليلة الثلثين من رمضان فانه يحتمل ان يكون يوم الثلثين منه يوم العيد ومع ذلك يجب صومه احتياطا للواجب ولم احتمل ان يكون حراما لكونه يوم العيد واليه اشار بقوله واحسب بان الاحتياط فيما لم يحتمل التحريم ورد بوجوب صوم الثلثين اذا غم الهلال ثم قال والجواب الحق اخره ومعناه ان الاحتياط انما يكون فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة وترك الحرام في المطلقة او فيما يكون الاصل كيوم الثلثين من رمضان فان الاصل ان يكون رمضانا نظرا الى ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فاما ما احتمل الوجوب باحد ما ذكرنا من الامرين بل بغير ذلك على ما ذهب اليه المستدل وهو جواز كون فعله واجبا علينا فلا يجوز فيه الاحتياط لاحتمال التحريم مع عدم اعتضاده بالاصل فان قيل الحمل على الوجوب اولى لان الحمل على احد الثلثة من الوجوب والندب والاباحة اولى من الحمل على الحرمة لان وقوع النفرد من الثلثة اكثر

اكثر من وقوع تقديره واحد والحمل على الوجوب من هذه الثلثة اولى من الحمل على احد الباقين قلنا الحمل على الحرمة اولى لان الحمل على احد الثلاثة من الحرمة والندب والاباحة اولى من الحمل على الوجوب لما ذكرنا والحمل على الحرمة من هذه الثلثة اولى من الحمل على احد الباقين **قال** الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية وفي بعض النسخ منتفية لقوله لقد كان وهو ضعيف **اقول** لما فرغ من شبهة القائلين بالوجوب وبان المقتضي عنها شرع في شبهة الصائرين الى الندب وذكر منها شبهة وتقريرها ان يقال التاسي بالنبي عليه السلام ليس محظورا او مكروها بالاجماع المنافي عن نهي لم يكون احد الثلاثة الباقية لكنه ليس واجبا ولا مباحا فتعين ان يكون مندوبا اما انه ليس واجبا فلانه لو كان واجبا استلزم التبليغ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقوله تعالى بلغ ما انزل اليك واما نفي التالي فظاهر واما انه ليس مباحا فلانه لو كان مباحا لما كان حسنة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان اقل درجات الحسنة الندب واما بطلان التالي فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهو ضعيف لانا لا نسلم انه لو كان واجبا استلزم التبليغ وانما يكون كذلك لو كان كل واجب منزلا وان قيل انه لا ينطق عن الهوى قلنا فعلى هذا لو كان مندوبا استلزم التبليغ ايضا ولا نسلم ايضا ان الاباحة ينفي لما مر من تفسير التاسي والى ما ذكرنا اشار بقوله في المختصر واحسب بان الندب يستلزم ايضا ويمنع ان الاباحة ينفيها على ما تقدم **قال** الاباحة هو المحقق فوجب الوقوف عنده احيب اذا لم يظهر قصد القربة **اقول** هذه شبهة القائلين بالاباحة وتقريرها ان يقال الاصل في الافعال كلها انما هو الاباحة ودفع الحرج عن الفعل والترك الى ان دل الدليل على غيره والاصل عدم الغير فوجب الوقوف عند ما هو المتحقق وهو مساواة الفعل والترك اذ الاصل ايضا عدم ترجح احدهما على الاخر ونفي الحرج المنفرد عن هذه الشبهة اي الاباحة على ما ظن بعض الناظرين توجيه الجواب ان يقال نحن نقول بالاباحة في كل فعل لم يظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب به الى الله واما ما ظهر منه قصد التقرب به فيمتنع ان يكون مباحا بمعنى نفي الحرج عن فعله وتركه مع ترجح الفعل على الترك فان حصل ذلك لا يتقرب به وذلك مما يجب حمله على ترجح جانب الفعل على الترك على ما مر وانما يكون شبهة القائل بالوقف وهي ان فعله يحتمل ان يكون مخصوصا به وان لا يكون وحينئذ اما ان يكون واجبا او مندوبا ولا صيغة للفعل يدل على البعض وليس البعض اولى فلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على التعيين وجوابها وهو انهم ان ارادوا بالوقوف عدم الحكم بالايجاب والندب والاباحة الى ان يقوم الدليل على تعيين ذلك فهو الحق وهو غير عين ما قررناه وان ارادوا انه لا اجماع عن الحكم باحد هذه الاحوال الثابتة في نفس الامر لتعارض الادلة المنقول عن القائلين بالوجوب والندب والاباحة ففاسد لبطلان تلك الادلة وكون المبني على الفاسد فاسدا لكونهما معلومين مما تقدم في اخر الاصل الاول من النوع الثالث من القسم الثالث من القاعدة الاولى ومما يختص بالرد عن الواقفية ههنا انه لا يلزم من انتفاء صيغة الفعل انتفاء دلالته اذ ليس كل ما يدل يدل بالصيغة بل قد يغيرها كدلالة الفعل مع ظهور قصد القربة على الندب ودونه على الاباحة على ما مر بيانه وقد يرد على الواقفية بهذا الوجه ايضا وهو انهم ان ارادوا بالوقف انه لا يحكم باحد هذه الامور الا ان يقوم الدليل عليه فهو حق وان ارادوا به ان الثابت في نفس الامر احد هذه الثلاثة لكنا لا نعرفه بعينه فهو فاسد لان ذلك يستدعي دليلا ولا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عند ظهور قصد القربة ونفي الحرج مطلقا عند عدمه والاصل عدم دليل سوى الفعل **قال** مسئلة اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا فان كان كمضي كافر الى كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي

في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي وقد بدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها
من بعض واورد ان ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا
لذلك واجيب بان موافقة الحق لا تمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا
اقول هذه هي المسئلة الثالثة في ان تقرير النبي عليه السلام هل هو حجة شرعا ام لا والمراد بالتقرير انه اذا راى مكلفا
يفعل فعلا او يقول قولا ولم ينكر عليه فهل يكون ذلك شرعا منه في دفع الحرج فيما راه ام لا فلنلخص محل
النزاع فنقول اذا علم النبي عليه السلام بفعل صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه او في غيبته وعلم به وسكت
عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون كمضي كافر الى كنيسة اي من
الافعال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها وهو المباشر للاصرار عليها واعتقاد اباحته اولا
يكون كذلك فان كان الاول فلا اثر لسكوته عليه بالاجماع اي لا يدل على جواز ذلك الفعل واباحته ولا على كون النهي
عنه منسوخا وان كان الثاني فقد اختلف فيه فصار صائرون الى انه ان سبق تحريمه فتقريره يدل على نسخه عن
ذلك الشخص والا فيدل على الجواز ونفي الحرج عنه ولا سيما اذا وجد منه عليه استبشار والثناء على الفاعل ثم اختلف
هؤلاء فيما بينهم فمنهم من قال انه يكون شرعا عاما حتى يعم النسخ والجواز الفاعل وغيره مستدلا بان تقريره عليه السلام
متعلق بالمقرر له فكان ذلك في حكم الخطاب له وسيجيء ان خطابه لواحد في حكم خطابه للامة ومنهم من قال انه
يختص بالفاعل وذهب ذاهبون الى ان تقريره لا يدل على شيء من الجواز والنسخ واذا تلخص محل النزاع فلنوجه
حجة المثبتين وهي ما قاله المصنف في تقريره ان يقال لو لم يدل سكوت النبي عليه السلام وتقريره على الجواز ان
لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الفعل الصادر
لو لم يكن جائزا وناسخا لكان تقريره له عليه والسكوت عنه مع القدرة على الانكار وكذا استبشاره ان وجد
حراما عليه ولا يجوز له ترك الانكار مع القدرة عليه وكذا الاستبشار بالباطل لايهام الجواز والنسخ المستلزم
لوقوع المكلف في المحذور وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة للايهام المذكور وهو غير جائز
اجماعا الا عند من يجوز تكليف المحال والى ما ذكرنا من الملازمة اشار بقوله والا لزم ارتكاب محرم
واما بطلان التالي واشار اليه بقوله وهو باطل وفي المنتهى بقوله وهو بعيد وهذا احسن فلان السكوت
على تقدير كون الفعل حراما وان كان من الصغائر الجائزة عليه عليه السلام عند قوم الا انه في غاية البعد فلا سيما
فيما يتعلق بالاحكام الشرعية وبهذا اتفقت الصحابة قاطبة على انكار ذلك واحالته حتى لا يقال يحتمل ان
يكون عدم الانكار لعلمه عليه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او بلغه التحريم وانكره
مرة ولم ينجع فيه الانكار فلذلك لم يعاوده واقره على ما هو عليه لانا نقول عدم بلوغ التحريم اليه غير
مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا
والا كان السكوت حراما وهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او الفسخ واما اذا بلغه التحريم ولم ينزجر
بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام فلا بد من تجويز الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا
بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم اذ هم غير متبعين له ولا يعتقدون تحريم ذلك فيقال ...
ذلك سكوت النبي عليه السلام عليهم وتمسك الشافعي عنهم في القيافة لثبوت النسب بالقيافة مستندا
لاثباتها في ذلك باستبشار النبي عليه السلام وترك انكاره لقول مجزز المدلجي لما نظر الى اقدام
زيد وهما تحت قطيفة وقد بدت منهما اقدامهما وقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا ان القيافة
حق لما جاز اثبات الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها فضلا عن لزوم المحذور من ايهام الجواز وتاخير
البيان عن وقت الحاجة قال الامام في البرهان بعد ان ذكر قصة مجزز موضع استدلال الشافعي تقرير
الرسول عليه السلام ذلك الرجل يعني مجززا على قوله وقول المصنف وترك الانكار اشارة اليه ثم قال القاضي
ذلك فيه نظر فان قول مجزز كان موافقا للظاهر الحق وكان المنافقون يقدحون في نسب زيد واسامة

يسبق

عن الانكار

قاصدين بذلك اذى رسول الله عليه السلام وكان الشرع حاكما بالحاق اسامة بزيد فجرى قول مجزز منطبقا
على قول الشارع وهذا ممتاز به ما لو قال فاسق مردود الشهادة هذه الدار لفلان فعزوها الى مالكها
وصاحب اليد فيها فلو قرر الشارع هذا الرجل على قوله لم يكن ذلك حكما باقوال الفسقة في محل النزاع
وقيام الحاجات الى اقامة البينات وقوله واورد ان ترك الانكار لموافقة الحق اشارة الى نظر القاضي
وحاصل النظر منع دلالة تقريره عليه السلام على حقية طريق ثبوت المقرر بناء على جواز كون التقرير اي ترك
الانكار لموافقة المقرر الحق لا لكون طريق ثبوته حقا ولم يجب الامام عنه وتوجيه جواب المصنف
ان يقال تقريره اعني ترك انكاره عليه السلام كما يدل على حقية المقرر كذلك يدل على حقية طريق ثبوته ايضا
اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق لايهام جوازه جواز طريقه لاستحالة
جواز الشيء دون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي دل على حقية طريقه وهو القيافة لا ان يقال لا نسلم جواز
كون التقرير لموافقة المقرر الحق والا كان على المستند والى ما ذكرنا اشار بقوله واجيب بان موافقة الحق
يعني موافقة قول المدلجي لحكم الشارع لا تمنع عن الانكار اذا كان الطريق يعني طريق الموافق وهي القيافة
منكرا ثم قال الامام فان انتصر منتصر للشافعي قائلا انما استدل الشافعي باهتزاز الرسول ومن كلام الشافعي
ان الرسول عليه السلام لا يسره الا الحق واذا سره قول مجزز تبين انه من مسالك الحق وقوله بالاستبشار
اشارة الى هذا قيل يمكن حمل ذلك على علم رسول الله عليه السلام برجوع العرب الى اقوال القيافة وكون القيافة
لم تزل عندهم مرجوعا اليها وهي من ابواب الكهانة وكان العرب منهم فلما اتى ما يكذبهم سره ما سامع والى ذلك
اشار بقوله والاستبشار بما يلزم الخصم على اصله لان المنافقين تعرضوا لذلك اي استبشار النبي عليه السلام
بقول المدلجي انما كان لكون قوله ملزما للخصم وهم منافقوا العرب على اصلهم وهو القيافة لان المنافقين تعرضوا
لذلك اي للغمز والقيافة من الاصول عندهم وحاصل المنع منع دلالة الاستبشار على حقية طريق ثبوت المستبشر
به بناء على جواز كون الاستبشار لما في المستبشر به من الزام الخصم على اصله لا لكون ذلك الاصل حقا وكان
المصنف فهم منه ان الزام الخصم لما كان مطلوب الشارع ولم يمكن حصوله مع الانكار لكونه دافعا له لم ينكره
وان كان منكرا الذي استبشر به استظهارا لان جوابه في المنتهى وهو قوله والزام الخصم حصل بالقيافة
والانكار غير دافع فلو كان منكرا لما اخل به يدل عليه اذ معناه منع كون الانكار دافعا للالزام اذ الالزام
احد المتخاصمين باصله لا يرتفع بانكار الاخر اصله وعلى هذا فلو كان منكرا لما اخل بالانكار لما مر من الدليل
واسفا ما توهم مانعا منه وهو المراد من قوله والزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح يعني الالزام مانعا
يعني عن الانكار فلو كان منكرا لانكره ولو انكره لما استبشر واذا استبشر فلا يكون منكرا وهذا انما يصلح
جوابا عن المنع لو قرر على الوجه الذي فهمه المصنف لا عن المنع على الوجه الذي قررناه وهو ظاهر
فالجواب عنه ان يقال الاستبشار كما يدل على حقية المستبشر به كذلك يدل على حقية طريق ثبوته لما قلنا
في دلالة ترك الانكار على حقية طريق ثبوت المقرر ثم قال الامام واقصى الامكان في ذلك ان الرسول عليه السلام
لو لم يكن معتقدا قبول قول القائف بعد من الزجر والفال والحدس والتخمين ولما اتفق ان يخطئ في
مواضع ان اصاب في موضع فاذا ترك ولم يرده عن الكلام على الانساب بطريق القيافة فهذا من هذا الوجه
قد يدل ان مستند الانساب في هذا هو الممكن في ذلك الباب والله اعلم بالصواب وهذا اوجه مما قلناه قال
مسئلة الفعلان لا يتعارضان كصوم واكل لجواز الامر في وقت والاباحة في اخر الا ان يدل دليل على
وجوب تكرير الاول له او لامته فيكون الثاني ناسخا اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي مسئلة
على تعيين الاول وقد جعله في المنتهى مسئلة برأسها في انه لا تعارض بين افعال النبي عليه السلام بحيث يكون
البعض ناسخا او مخصصا للبعض وبيانه ان الفعلين اما ان لا يتناقض احكامهما او تناقضت فان
كان الاول كان يكونا متماثلين وكفعل صلوة الظهر في وقتين مختلفين او مختلفين يتصور اجتماعهما

كالصوم والصلوة أو لا يتصور ولكن لا يتناقض أحكامهما ولظهوره لم يتعرض المصنف له وإن كان الثاني وهو
الذي يوهم التعارض له وهذا تعرض له كما إذا صام في وقت معين وأكل في مثل ذلك الوقت فلا يعارض
أيضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجائزا في آخر مع أنه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الآخر إذ لا عموم
للفعلين ولا لأحدهما اللهم إلا أن يدل دليل على أن ما فعله من الصوم يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت أو يدل
دليل على وجوب تأسي الأمة به في مثل ذلك الوقت فإنه حينئذ إذا ترك الفعل في مثل ذلك الوقت
بالتلبس بضده مع ذكره الصوم والقدرة عليه دل على فسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرر الصوم في حقه
لا نسخ حكم الصوم المتقدم عليه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم وجد ولا نسخ حكم ذلك الدليل
بالنسبة إلى الأمة نعم لو رأى النبي عليه السلام بعض الأمة في مثل ذلك الوقت يأكل مع القدرة على الصوم
والقدرة عليه ولم ينكر مع ذكر الصوم والقدرة على الإنكار فإنه يدل على نسخ حكم الدليل المقتضي لتعميم
الصوم على الأمة في حق ذلك المخصوص أو تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول
ولا تخصيصه وقد يطلق النسخ والتخصيص على فعل الرسول عليه السلام بمعنى أنه زال التعبد بمثله عن الرسول
أو عن الأمة بعضا أو كلا تجوزا أو توسعا لا أنه حقيقة فظهر مما قلنا أن قوله ويكون الثاني ناسخا ليس على إطلاقه
بالنسبة إلى الأمة لأنه قد لا يكون ناسخا بل مخصصا وإن كان ناسخا فلا يكون ناسخا عن الكل بل عن البعض كما
أشرنا إليه **قال** فإن كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأسيه والقول خاص به وتأخر فلا تعارض فإن
تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا فإن كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم أو تأخر وإن كان عاما لنا وله
تقدم الفعل أو القول له وللأمة كما تقدم إلا أن يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سيأتي **أقول**
هذا هو الشروع في البحث الثاني وقد جعله في المنتهى بحثا مستقلا برأسها وهو في تعارض فعله عليه السلام وقوله
وتقريره أن يقول إن كان معه أي مع فعل النبي عليه السلام قول فلا يخلو إما أن لا يدل دليل على تكرر أي تكرر الفعل
في حقه عليه السلام ولا على تأسي الأمة به أو دل أما إن كان الأول فقوله إما أن يكون خاصا به أو بنا أو عاما لنا وله
فإن كان خاصا به فإما أن يعلم تقدم أحدهما أو يجهل التاريخ فإن علم وتأخر أي القول عن الفعل كأن
فعل فعلا في وقت ثم قال بعده إما على الفور أو التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بينهما
لإمكان الجمع بين حكمي الفعل والقول لأن القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل
لكونه غير مقتض للتكرار بالفرض وإن تقدم القول الخاص به على فعله مثل أن يقول فعل كذا في وقت
كذا واجب علي ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت قبل انقضاء زمان منه يسع للفعل الواجب أي يتلبس قبله بما ينافي
الإتيان به في الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول عند من يجوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال أي قبل دخول
وقته أو بعد دخوله وقبل مضي زمان يسع للمأمور به وهو مذهب أصحابنا الأشاعرة فلذلك قال عندنا
وأما من لم يجوز ذلك كالمعتزلة فهم يمنعون كون الفعل رافعا لحكم القول ويقولون لا يتصور مثل ذلك الفعل
مع العمد إذ لم يجز المعاصي على النبي عليه وإلا فهو معصية وإن جهل فيجيء الكلام عليه وإن كان القول
خاصا بنا فلا تعارض بينهما تقدم القول على الفعل أو تأخر عنه لعدم اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة وإن كان القول عاما لنا وله فتقدم الفعل أي حكم تقدمه على القول وتقدم القول
عليه أي على النبي عليه السلام وللأمة كما تقدم فيما إذا كان القول خاصا به لأنه إن تأخر العام عن الفعل
كأن فعل فعلا في وقت ثم قال بعده لا يجوز لي ولأمتي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا يعارض
بالنسبة إليه فلأن القول لم يرفع حكم المتقدم في الماضي ولا في المستقبل لكون الفعل غير مقتض
للتكرار بالفرض وأما بالنسبة إلينا فلأن فعله غير متعلق بنا بالفرض وإن تقدم العام على الفعل
مثل أن يقول الفعل الفلاني واجب علي وعلى أمتي في الوقت الفلاني ثم تلبس بضده كما مر ممن
جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال فإن الفعل نسخ حكم العام في حقه إلا أن يكون العام ظاهرا فيه

أي في العموم كما قال في المنتهى إلا أن يكون قوله ظاهرا في العموم يعني مثل أن يقول يجب علينا ولا يجوز لنا
لا صريحا كما تقدم من قوله يجب علي وعلى أمتي وإلا أن يكون العام ظاهرا في النبي عليه السلام على معنى كون
دلالته عليه السلام ظاهرة كيجب علينا لا صريحا كيجب علي وعلى أمتي فإن فعل الضد بعده يدل على تخصيصه
من العام كما سيأتي لا على نسخ حكم العام في حقه وفي الفرق [illegible] وقوله كما سيأتي [illegible]
وأما في حقنا فلا تعارض على التقديرين أي على تقدير كون العام ظاهرا أو صريحا لعدم توارد قوله
وفعله علينا على ما وقع في الفرض **قال** فإن دل دليل على تكرر وتأس والقول خاص به فلا معارضة
في الأمة وفي حقه المتأخر ناسخ وإن جهل فثالثها المختار الوقف للتحكم فإن كان خاصا بنا فلا معارضة
في الأمة المتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لأنه أقوى لوضعه لذلك ولخصوص الفعل
المخصوص بالمحسوس وللخلاف فيه ولإبطاله القول به جملة وفي بعض النسخ ولإبطال القول به جملة والجمع
ولو بوجه أولى قالوا الفعل أولى وأقوى لأنه يبين به القول مثل صلوا وخذوا عني وكخطوط الهندسة
وغيرها قلنا القول أكثر ولو سلم التساوي ترجح بما ذكرناه والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الأول فإن
كان عاما فالمتأخر ناسخ فإن جهل فالثلاثة **أقول** هذا هو القسم الثاني من الترديد وهو أن يدل الدليل
وهو ينقسم أيضا قسمين لأنه إما أن يدل على تكرر الفعل في حقه عليه السلام وعلى وجوب تأسي الأمة به أو يدل
على أحدهما دون الآخر فإن كان الأول فقوله لا يخلو إما أن يكون خاصا به أو بنا أو عاما لتناوله فإن كان
خاصا به فإما أن علم تقدم الفعل أو القول أو جهل التاريخ وعلى التقادير فلا معارضة في حق الأمة
لعدم تناول القول لهم وأما في حقه عليه السلام فالقول المتأخر يكون ناسخا لحكم الفعل في حقه في المستقبل
والفعل المتأخر يكون ناسخا لحكم القول في حقه وإن كان بعد التمكن من الامتثال أو قبله على رأي من
يجوزه وإن جهل أي المتأخر أو التاريخ فقد اختلف فيه فمن قائل بوجوب العمل بالقول في حقه
عليه السلام ومن قائل بوجوب العمل بالفعل في حقه أيضا ومن قائل بالوقف والسكوت عن الحكم بأحدهما
إلى حين ظهور دليل التاريخ وهذا هو ثالث المذاهب وهو المختار لاستلزام غيره التحكم لأن
الفعل والقول مستويان في تقدير الوقوع فالحكم بأحدهما من غير ضرورة تحكم إذ الاستدلال بأدلة ترجيح
القول على الفعل أو الفعل على القول لا يفيد ههنا إذ لا يرجح لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه
عليه السلام بل بالنسبة إلى غيره كما في القسم الذي بعده وفائدة هذا الخلاف الحكم على كون الواجب
في حقه عليه السلام مدلول القول عند من قال بوجوب عمله بالقول والفعل عند من قال بوجوب عمله
به والتوقف عن الحكم بشيء منهما في حقه عند من قال بالوقف وإن كان القول خاصا بنا فلا
معارضة في حقه عليه السلام لعدم تناول القول له عليه السلام وأما في حق الأمة فالمتأخر ناسخ إن
علم وإن جهل ففيه المذاهب الثلاثة والمختار ههنا العمل بالقول لوجوه أربعة الأول أن القول
أقوى من الفعل لأن القول يدل بلا واسطة لوضعه كذلك بخلاف الفعل فإنه إنما يدل على الجواز
بواسطة أن النبي عليه السلام لا يفعل المحرم وهو مما يتوقف على الأدلة الغامضة والحاصل
أن القول يستغني في دلالته عن الفعل بخلاف العكس الثاني أن دلالة القول أعم وأكثر من
دلالة الفعل لخصوص الفعل بالمحسوس لأنه لا يتأتى عنه والقول يتناول المحسوس وغيره
كالمعقولات الصرفة واعتبار الأقوى أولى من اعتبار الأضعف الثالث أن القول متفق على دلالته
والفعل مختلف فيه فيكون أولى الرابع أن إبطاله أي إبطال من عمل بالفعل أولا إبطال العمل
بالفعل القول به أي بسبب العمل بالفعل جملة أي بالكلية بخلاف العكس لأن العمل بالقول
ههنا يفضي إلى نسخ مقتضى الفعل في حق الأمة دون النبي عليه السلام وبالفعل إلى إبطال
مقتضى القول بالكلية والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ترك أحدهما بالكلية ولا يخفى عليك

تقريرهما في بعض النسخ بعدما قررناه فانهم اي القائلون بوجوب العمل بالفعل والفعل اقوى لانه يبين القول مثل صلوا كما رأيتموني اصلي فان النبي عليه السلام بين الصلوة للامة بفعله حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وكذا بين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم والمبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة وغيرها فان من رام تعليم غيره اذا اراد المبالغة في ايصال معنى ما يقوله الى فهمه استعان في ذلك بالاشارة والخطوط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك قلنا لا نسلم ان المبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء وعلى هذا غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل وكما وجد ذلك وجد بالقول بل القول اي البيان به اكثر فان بيان اكثر الاحكام بالاقوال لا الافعال ولو سلم التساوي بينهما رجح اي القول بما ذكرناه من الوجوه الاربع لسلامتها عن المعارضة والوقف ههنا ضعيف بخلاف القسم الاول وهو ما كان القول خاصا به عليه السلام لانا متعبدون في هذا القسم باحد الحكمين يعني حكمي الفعل والقول دون الاول اذ لا تعبد لنا فيه الا بالفعل فقط واذا وجب التعبد باحدهما فالعمل بالراجح اولى ولانا نقول لا يجوز ان يكون العمل بالقول حراما كما اذا دل القول على وجوب صوم يوم الاثنين والفعل على حرمته ويكون القول مقدما لان هذا الجواز معارض بجواز كون العمل بالفعل حراما بمثل ما ذكرتموه فيه وسقط ما ذكرنا اولا سالما فان قيل نحن وان لم نكن متعبدين باحد الحكمين في القسم الاول لكنا في القسم الثاني لكنا متعبدون فيه بالحكم على وجوب احد الحكمين في حقه عليه السلام وتعيينه وعند ذلك يتعين له الحكم بكون الواجب في حقه عليه السلام العمل بالقول كما في القسم الثاني لانتهاض ادلة ترجيح القول على الفعل حينئذ قلنا الوجه كونا متعبدين بالحكم على الوجه الذي ذكرتم جعل حكم القسم الاول عند جهل التاريخ حكم القسم الثاني كالاخرى في كونه وكانه نظر الى هذا المعنى وان كان القول عاما لنا وله عليه السلام فالمتاخر ناسخ في حقه وحقنا ان علم وان جهل فالثلاثة اي فالمذاهب الثلاثة المتقدمة العمل بالقول وبالفعل او الوقف والمختار في حقه عليه السلام الوقف لما مر من عدم لزوم الحكم وفي حقنا العمل بالقول للوجوه الثلاثة لا الاربع لانه لا يتمشى في شأن كون العمل بالقول العام اولى من العمل بالفعل ما ظهر بالتأمل الرسالة **قال** فان دل دليل على تكرر حقه لا تأسي والقول خاص به او عام فلا معارضة في الامة والمتاخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثة وان كان بالامة فلا معارضة فان دل دليل على تأسي الامة به دون تكرره في حقه والقول خاص به وتأخر فلا معارضة وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثة فان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه والمتاخر ناسخ في الامة فان جهل فالثلاثة وان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه القول عاما فكما تقدم **اقول** هذا هو الشق الثاني من من الترديد وهو ان يدل الدليل على احدهما دون الاخر وهو قسمان ايضا لانه اما ان يدل على وجوب تكرر الفعل في حقه عليه السلام دون تأسي الامة او على تأسي الامة به دون التكرر في حقه فان كان الاول وكان القول خاصا به او عاما فلا معارضة في الامة لعدم تناول الفعل لهم وفي حقه المتاخر ناسخ ان علم وان جهل ففيه المذاهب الثلاثة والمختار الوقف لما مر اذ الالف واللام للعهد وجهود هاتيك المذاهب مع كون المختار الوقف وان كان خاصا بالامة فلا معارضة اصلا اي لا في حقه ولا في حق الامة لعدم توارد القول والفعل على محل واحد وان كان الثاني والقول خاص به وتأخر عن الفعل فلا معارضة مطلقا لعدم توارده عليهما على محل واحد فان تقدم القول فالفعل ناسخ في حقه خاصة وان جهل فالثلاثة المختار الوقف لكون اللام للعهد ايضا وان كان خاصا بالامة فلا معارضة في حقه لعدم التوارد والمتاخر ناسخ في حق الامة فان جهل فالثلاثة والمختار العمل بالقول لكون اللام للعهد ايضا وان كان القول عاما لنا وله فكما تقدم لانه ان تقدم الفعل فالقول المتاخر لا معارضة بينه وبين الفعل في حقه عليه السلام لعدم تناول الفعل له وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الامة وان تقدم القول فالفعل ناسخ لحكم القول

في حقه ولا الامة وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار **قال** الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ومن يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت او جوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مستقر وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى ما سبقه خلاف مجتهد مستقر **اقول** هذا هو الاصل الثالث من القاعدة الثانية وهي الاجماع وقد اشتمل على مقدمة واثنين وعشرين مسئلة **اما المقدمة** ففي تعريف الاجماع والخلاف في ثبوته وكونه حجة فنقول الاجماع في اللغة العزم ومنه قول عز من قائل فاجمعوا امركم اي اعزموا وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القول كذا اي اتفقوا عليه وفي اصطلاح المتشرعة عبارة عما ذكره والاتفاق كالجنس واغا لم يقل هو الاتفاق فقوله اجمع القول كذا اي اتفقوا عليه وفي اصطلاح كما قال بعض الاصوليين ليعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وانما قال المجتهدين والمراد جميعهم لكونه جمعا معرفا ليخرج اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وانما قال من هذه الامة والمراد امة محمد عليه السلام ليخرج المجتهدون من ارباب الشرائع السالفة وانما قال في عصر ليندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر والا اوهم ترك ذكره ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيامة لساول المجتهدين جميعهم وانما قال على امر ليعم القول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والفرعية والشرعية واذا عرفت ذلك فاعلم ان بعض القوم شرطوا في انعقاد الاجماع انقراض عصر المجمعين على ما سيجيء مشروحا في المسئلة العاشرة فهذا القائل يجب ان يزيد على الحد الى انقراض العصر ليوافق مذهبه لان الاتفاق المذكور انما يكون اجماعا عنده لو ماتوا جميعا او لم يخالف احد منهم ولا احد يدرك عصرهم من المجتهدين على اختلاف المذهبين وهو المراد من انقراض العصر وايضا ان بعضهم ذهبوا الى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت اي لا ينعقد حجة ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم فذهب طائفة منهم الى جواز وقوعه اي وقوع الاجماع بعد السبق المذكور واخرى على امتناعه كما سيجيء في المسئلة الخامسة عشر فالطائفة الاولى يجب ان يزيدوا في الحد لم يسبقه خلاف مستقر او خلاف مجتهد مستقر على اختلاف النسختين ليخرج عن الاجماع اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول بعد استقرار خلافهم لا نفسه وان جاز وجوده عندهم لكنه ليس اجماعا لقوم الحجة به مع ان المحدود ذلك لا الطائفة الثانية لانه لا يزاد لخروج غير المحدود من الممتنعات بل من الموجودات او ما يمكن وجوده الى غيره ذلك ولهذا قال المصنف وجوز وقوعه ولم يكتف بقوله بعد سبق خلاف مستقر من حي او ميت **قال** الغزالي اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية ويرد عليه انه لم يوجد وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى ان لا يوجد ولا يطرد تقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او عرفي **اقول** حد الغزالي الاجماع بما نقل المصنف عنه ويرد عليه انه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لم يوجد على ما في النسخة الاولى لاشعار قوله امة محمد بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة لان امة محمد عليه السلام من كان من اتبعه الى يوم القيامة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا من مذهبا له ولا لمن اعترف بوجود الاجماع لانه لا يوجد على ما في النسخة الثانية لجواز وجدانه قبل القيمة اللهم الا اذا قيل المراد ان لا يوجد في هذه الاعصار فيهم ويرد عليه ايضا ان الحد لا يطرد بتقدير عدم المجتهدين اذ لو خلا جميع الاعصار او عصر عن المجتهدين وكان كل من فيه عاميا واتفقوا على امر ديني فان اتفاقهم عليه لا يكون اجماعا شرعيا لان الاتفاق مع ارتباط وحده عليه ويرد عليه ايضا انه لا ينعكس بتقدير اتفاقهم اي اتفاق المجتهدين او الامة على عقلي او عرفي لكونهما غير دينيين لكنه اجماع شرعي وللقائل ان يقول انما يرد الاول لو كان مراد الغزالي من الامة جميعهم اما لو كان مراد الموجودين في عصر من الاعصار فلا وانما يرد الثاني لو لم يكن المراد من الامة مجتهدي الامة وانما يرد الثالث لو سلم الغزالي ان

كالجنس

الاتفاق على عقلي وعرفي في اجماع شرعي ثم التقييد بالديني يشتمل على فائدة وهي امتناع انعقاد اجماع مخالف
اجماعا سابقا لان المجمع عليه في الثاني لا يكون امرا دينيا واطلاق الحد على ما قلتم لانا في ذلك فليبطل طرد حدكم
وكان ما ذكره اولى وهذه بعض ما اورد من النقوض الثلثة واردة على ظاهر الحد واما ما ذكره من فائدة القيد
فلا طائل تحته لان الاجماع على خلاف ما انعقد الاجماع عليه محال شرعا فلا حاجة الى زيادة قيد للاحتراز
عنه لما مر سلمنا الاحتياج لكن لا نسلم ان المجمع عليه في الثاني لا يكون امرا دينيا اذ المراد منه ما ينتسب
الى الدين اصوله او فروعه وهو في الثاني كذلك لما ذكرناه مع كونه مطابقا لما في الواقع ولا التوقف
الاجماع على الشيء على كونه مطابقا وفي الظاهر قال وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته قالوا
انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عادة واجيب بالمنع لجدهم وبحثهم قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله
والظني يمنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد
يكون الظني جليا اقول اعلم ان الاصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم
بالضرورة فذهب الاكثرون الى امكانه والاقلون الى امتناعه واليه اشار بقوله وخالف النظام وبعض
الروافض في ثبوته اي في امكان ثبوت الاتفاق المذكور ولذلك قال في المنتهى بعد ذكر هذين الدليلين ولو سلم
جواز الاتفاق فيمتنع ثبوته وتوجيه الدليل الاول ان يقال يستحيل اتفاقهم في نفس الامر على امر غير ضروري
لان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم على ما قال في المنتهى لكنه ممتنع لان انتشارهم في مشارق الارض
ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم ان انتشارهم يمنع النقل عادة وانما يمنع لو لم يكونوا مجدين في البحث اما اذا كانوا
كذلك فلا ولقائل ان يقول ايضا لا نسلم ان اتفاقهم في نفس الامر فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لامكان
الاتفاق بدون النقل المذكور نعم علمنا باتفاقهم موقوف على النقل المذكور بشرط اعترافهم اجمع بالحكم
المنقول اليهم ولئن سلمنا المقدمتين فلا يلزم منه المطلوب لان غايته ما يلزم منه كون الاتفاق ممتنعا
بحسب العادة لا في نفس الامر اللهم الا ان يقال المطلوب هو هذا ولكن ظواهر عبارات القوم تدل على
ان المطلوب هو الثاني وهذا هو مراد القائلين بامكان انعقاد الاجماع وامتناع الاطلاع عليه
على ما هو مذكور في الاحكام وغيره من الكتب المشهورة والظاهر ان النقل في هذا الموضع من تصرفات
المصنف لانه قول الجمهور لما يليق بامتناع الانعقاد وتوجيه الثاني ان يقال يستحيل انعقاد الاجماع في
لا بد له من مستند وكلاهما باطل اما ان كان عن قاطع فلان العادة تحيل عدم نقله في كل اجماع
وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحينئذ ينقله البعض ولا على عدمه واما ان كان عن ظني
فلامتناع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل طعام
واحد معين في يوم واحد وتوجيه الجواب ان يمنع المقدمتان ولذلك قال واجيب بالمنع فيهما
ويقال لا نسلم احالة العادة عدم نقله فانها انما تحيل لو لم يستغن عن نقل القاطع لدلالة غيره على حكم القاطع
كالاجماع في هذه الصورة فانه اغنى عن ذكر القاطع لما قلنا ولا نسلم ايضا امتناع الاتفاق في الظني لان
اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه
البتة بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ونظائره اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى
والقياس على اكل طعام واحد في وقت واحد بعيد لعدم الصارف ثم بخلاف ما نحن فيه لوجود
الصارف وهو الامارة قال قالوا يستحيل ثبوته عنهم عادة لخفاء بعضهم وانقطاعه او اسره
او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الآخر ولو سلم فنقله يستحيل عادة لان الآحاد لا يفيد
والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا وفي بعض النسخ وانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم
النص القاطع على المظنون اقول المتفقون على امكان انعقاد الاجماع اختلفوا في امكان معرفته
والاطلاع عليه

فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون ومنهم احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ولهذا نقل عنه انه قال
من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب والى هذا اشار بقوله قالوا يستحيل ثبوته عنهم اي ثبوت الاجماع
عنهم على معنى انه يستحيل عادة الاطلاع على انهم اجمعوا لان العادة قاضية بانه لا يتحقق ان يبحث عن كل
واحد من المجتهدين انه حكم في حكم معين بمثل ما حكم به الآخر مع العلم بجواز خفاء بعضهم بحيث لا يعلم
وجوده البتة او انقطاعه بان علم وجوده اولا ثم انقطع عن الناس بحيث لا يعلم حاله او اسره بحيث
لا يمكن استعلام حاله او خموله وهو ان لا يعرف كونه مجتهدا مع كونه كذلك في نفس الامر او كذبه فيما افتى
به لضرورة او رجوع البعض عما افتى به قبل قول الآخر وانما قيد الرجوع بقوله قبل قول الآخر
اي آخر مجتهد من مجتهدي العصر لانه لو كان بعده لما كان معتبرا لكونه خارقا للاجماع الا عند من
يقول بانقراض العصر لا لمجتهد آخر لانه لا يلزم الخرق اللهم اذا فسر قول الآخر بقول من عداه من
المجتهدين فانه حينئذ يلزم الخرق لكن فيه بعد وان الاولى كسر الخاء من الآخر دون الفتح لا يقال
هذا ليس دليلا على استحالة العلم بانهم اجمعوا بل على استحالة ثبوت الاجماع في نفس الامر ولذلك
قال في المنتهى بعد هذا الدليل ولو سلمنا ثبوته فنقله ممتنع وايضا لو كان كما ذكرتم لما بقي لقوله ولو سلم
الى آخره معنى لانه اذا سلم العلم بثبوت الاجماع فلا يبقى لمنع امكان النقل وجه بخلاف ما ذهبنا
اليه فانه يكون منع الجواز اولا ثم الثبوت بانا نمنع العلم به بسبب امتناع النقل ثانيا لانا نقول
المحامل المذكورة انما تقدح في العلم بثبوت اجماعهم لا في ثبوت اجماعهم وهو ظاهر عند الظهور
فكيف يجعل دليلا عليه وكلامه في المنتهى وان دل على ما ذكرتم لكنه ليس على ما ينبغي ولهذا غيره
في هذا المختصر وزاد لفظ عنهم على قوله قالوا يستحيل ثبوته ليشعر بما ذكرنا وندفع
ما توهمتموه ثم لا نسلم انه سلم ثبوت الاجماع عنهم بل سلم امكان العلم لان تقدير كلامه قالوا
يستحيل الاطلاع ولو سلم بمعنى امكان الاطلاع فلا نسلم ثبوته لان ثبوت الاطلاع على
الاجماع انما يكون بالنقل اتفاقا لكن النقل ممتنع عادة لانه ان كان آحادا فلا دليل على العمل
به في الاجماع وايضا يصير الاجماع اي كونه مجمعا عليه ظنيا فلا يفيد القطع بوجوب العمل به وان
كان متواترا وجب استواء الطرفين والواسطة وذلك بعيد عادة والى الاول الاشارة بقوله لان
لان الآحاد لا يفيد والى الثاني بقوله والتواتر بعيد وتوجيه الجواب عنهما اي عن استحالة امكان
الاطلاع وعن استحالة النقل على ما في النسخ المشهورة وهو انا ان يقال لا نسلم استحالتهما فان
وقوعهما دليل جوازهما وزيادة اما الوقوع فلانا قاطعون باجماع الصحابة رضي الله عنهم
على تقديم النص القاطع على غيره بسبب النقل المتواتر وكلامه في المنتهى يدل على هذا لانه
قال والجواب عن الثالث والرابع الوقوع فانا لا نشك انه تواتر عن كل واحد من الصحابة تقديم
النص المقطوع به من الطرفين على ما ليس كذلك من نص وغيره وعلى ما في البعض من النسخ وهو
وانا ان يقال لا نسلم استحالتهما اما استحالة الاطلاع فلوقوع الاطلاع فانا نعلم ان علماء الامصار
فيه من اجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بلا ولي واجماع جميع الحنفية على نقيضه
والوقوع دليل الجواز وزيادة فان قيل ان علمنا ان مذهب الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله
ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابي حنيفة رحمه الله في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع
عليه فعلمنا ان مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ولا كذلك في الاجماع لانه لم يظهر لنا
نص من الله والرسول يكون مستند اجماعهم ولو عرف بذلك لكان هو الحجة قلنا هذا
وان استمر لكم ههنا لكنه لا يستمر لكم فيما نقلنا قطعا من اعتقاد النصارى واليهود من
انكار بعثة النبي عليه السلام فان ذلك لم يظهر لنا فيه انه قول موسى ولا قول عيسى ولا قول

واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له كما هو الجواب ههنا فهو الجواب في محل النزاع
واما استحالة النقل ولانا قاطعون بتواتر النقل الى اخره قال وهو حجة عند الجميع ولا نعتد
بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده
اقول اتفق اكثر المسلمين على ان الاجماع حجة شرعية يجب العمل على كل مسلم خلافا
للشيعة وبعض الخوارج والنظام من المعتزلة ولما اطلق المصنف قوله وهو حجة عند الجميع
مع مخالفة هولاء اعتذر عنه بقوله ولا نعتد بهم لشذوذهم بالنسبة الى الحق واهله ولما
اشتهر عن احمد في احدى روايته ما نقلنا عنه اراد المصنف ان يبين ان قوله ليس انكارا لكون
الاجماع حجة حتى يتوهم عليه عدم استثنائه لاحمد من الجميع بل هو استبعاد لوجوده اي العلم
بوجوده والاطلاع عليه كما قال في المنتهى وقول احمد من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب
استبعاد للاطلاع عليه احد قوله لا انكارا انه حجة لو وجد واذا عرفت ذلك فاعلم ان اهل
الحق قد احتجوا على كونه حجة بالكتاب والسنة والمعقول والمصنف ذكر بعض ما ذكروا فلنشتغل به
وبين ما تعرض له قال الادلة منها اجمعوا على القطع بتخطية المخالف والعادة تحيل اجماع
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير النص فيه
اقول هذا من الادلة المتعلقة بالمعقول انما قدمه على الكتاب والسنة لافادته كون الاجماع
حجة قطعية بخلاف الكتاب والسنة فانهما لا يدلان الا على كونه حجة ظنية وتوجيهه ان يقال
لو لم يكن نص قاطع دال على تخطية مخالف الاجماع لما اجمع هذا الجمع الموصوف على تخطيته
قطعا لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة وهي اصل استدل بها على معارف
كما يستدل بها على احالة دعوى وجود معارض القرآن وانه راسه تحيل اجماع هذا العدد
الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع وان لا يتنبه واحد منهم للخطاء في
القطع بما ليس بقاطع واما نفي التالي فبالتواتر وبما وجد ونجد اهل كل عصر قاطعين بتخطية
مخالف ما تقدم من اجماع من قبلهم وانما قال اجمعوا مع مخالفة النظام والشيعة والخوارج لعدم الاعتداد
بهم كما مر وانما قال على القطع والمراد انهم اجمعوا قاطعين ولم يكتف بقوله اجمعوا على تخطية المخالف
ليلزم كون النص الدال على التخطية قاطعا ويلزم منه كون الاجماع قاطعا بخلاف الاجماع من غير
قطع على التخطية فانه يستلزم دليلا وان كان ظنيا كاخبار الاحاد والقياس ونحوهما وانما قال بتخطية
المخالف ولم يقل اجمعوا قاطعين بوجوب الزكوة في المضروب مثلا وان كان يلزم كونه حجة قاطعة
ايضا بعين ما ذكرتم لان اللازم حينئذ يكون كونه حجة قاطعة في تلك الصورة وعلى الوجه الذي ذكره
يلزم كونه حجة قاطعة مطلقا لا يقال لا نسلم لزوم كونه حجة قاطعة في تلك الصورة حينئذ لان العادة
لا تحيل اجماع هذا العدد على القطع في كل شرعي من غير قاطع لقطعهم بمقتضى القياس الجلي واخبار
الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر بدليل شرعي خاص وهو التخطية لانا نقول انتم مطالبون
اولا بالفرق بين التخطية وغيرها من الامور الشرعية وثانيا انا لا نسلم ان قطعهم بمقتضى القياس
والاخبار هو بالقياس والاخبار لتنهض نقضا بل بالادلة القاطعة الدالة على وجوب العمل عند رواة
الاحاد واجراء الاقيسة على ما قال الامام في اول البرهان ولذلك قال المحققون اخبار الاحاد واقيسة
الفقه لا توجب العمل لذواتها بل انما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهو الادلة القاطعة على وجوب
العمل عند رواة الاحاد واجراء الاقيسة فان قيل هذا الدليل مبني على تخطية المخالف وهي غير
متصور لان المخالف المخطا ان كان من المجتهدين فلا اجماع والا لزم ان لا يكون اجماع الا المخالف مجتهد
وان كان من غيرهم فتخطيته تتوقف على مخالفته وهي غير متصورة منه لانه لا يجب عليه الا التقليد قلنا

المراد من المخطا المخالف من يقدر مخالفته من مجتهد موافق له ومن مجتهد طرى بعد تحقق الاجماع
قبله فان قيل كيف يكون المخالف المجتهد مخطيا مع ان كل مجتهد مصيب قلنا الاصابة ممنوعة على
تقدير مخالفة الاجماع كما سيجي بيانه وانما قال في شرعي لجواز القطع في العرفي والعقلي من غير نص قاطع
قال واجماع الفلاسفة واجماع اليهود واجماع النصارى غير وارد اقول يمكن تقريره من وجوه
احدها ان يجعل معارضة في الحكم وتوجيهها ان يقال كان اجماع هولاء ليس بحجة والا لزم كون العالم قديما
لاجماع الفلاسفة عليه وكون النبي متنبيا لاجماع اليهود والنصارى على انكار رسالته وكذا اجماع امة
محمد لكونهم ايضا امة من الامم كغيرهم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان اجماعهم ليس بحجة على ما ذهب
اليه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني وغيره من ان اجماع علماء الامم السالفة حجة قبل النسخ وان سلمنا
ذلك فلا يلزم من عدم الاحتجاج باجماعهم عدم الاحتجاج باجماع امة محمد عليه السلام الذي اشار بقوله
هذا العدد الكثير اذ لم يرد في حقهم الادلة الدالة على صحة الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه
الامة ولا يمنع عدم ورود الادلة في حقهم لانا ما ندعي الا عدم العلم بالورود في حقهم والعلم بالورود
في حق هذه الامة وهذا القدر كاف في الفرق وثانيها ان يجعل معارضة في المقدمة وتوجيهها
ان يقال العادة لا تحيل اجماع الكثير على قطع في شيء من غير قاطع لان اجماعهم مع صحة نبوة محمد
او مع صدقه عليه السلام مما لا يجتمعان لان اليهود والنصارى اجمعوا على ما اجمعوا فان كان
عن قاطع فلا يصح النبوة والا فلا يصح هذه المقدمة لكن صحة النبوة وصدق النبي عليه السلام
ثابتة فيلزم انتفاء صحة المقدمة وتوجيه الجواب بالفرق المذكور وهو ان المدعي ان العادة
تحيل اجماع هذا الجمع لا اي جمع كان على القطع في شرعي لا في اي شيء كان وثالثها ان يجعل
نقضا اجماليا وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لكان اجماع المذكورين حجة
والتالي باطل وكذا المقدم وتوجيه الجواب بمنع الملازمة بالفرق ورابعها ان يجعل نقضا
تفصيليا وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العادة تحيل اجماع الجمع الكثير على قطع في شيء من غير قاطع
لجواز اجماعهم لا عن قاطع كاجماع المذكورين وتوجيه الجواب بالفرق المذكور قال
لا يقال اثبتم الاجماع بالاجماع او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه حجة
ثبوت نص وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه
حجة فلا دور وفي بعض النسخ لان المثبت كونه حجة ثبوت نص بفتح الباء من المثبت في دفع كونه
حجة لقيامه مقام الفاعل وفي النسخة الاولى كان المثبت مكسور الباء وكونه حجة منصوبا بالمفعولية
وفي بعض نسخ ثبوت نص وهما قريبان لان الباء بمعنى السببية ايضا اقول توجيه
السؤال ان يقال ما ذكرتم من الدليل فاسد لاستلزام الدور لانكم اثبتم الاجماع اي كون الاجماع
حجة بالاجماع حيث قلتم اجمعوا الى اخره او اثبتم الاجماع بنص يتوقف عليه اي على الاجماع لان
وجوب تقدير النص مبني على الاجماع واما ان ملزوم الفاسد فاسد فمعلوم عند البيان وتوجيه
الجواب على النسخة الاولى ان يقال لا نسلم لزوم الدور لان المثبت لكون الاجماع حجة هو ثبوت
نص عن وجود صورة اي مستفادا عن وجود صورة منه اي عن وجدان صورة من الاجماع وتلك
الصورة هي اجماعهم على تخطية المخالف واستفادة ثبوته عن وجدانها انما هي بطريق عادي لا يتوقف
وجودها اي وجدان تلك الصورة ولا دلالتها اي دلالة تلك الصورة على وجود النص على ثبوت
كونه حجة اما عدم توقف وجدانها اي العلم بوجودها عليه فلان وجدانها مستفاد من التواتر
لا من كون الاجماع حجة واما عدم توقف دلالتها على وجود النص عليه فلان دلالتها مستفادة
من العادة واذا توقف ثبوت كونه حجة على ثبوت نص مستفاد من وجدان صورة لا يتوقف وجدانها
ولا دلالتها على ثبوت

على ثبوت كونه حجة فلا دور ولقائل ان يقول هذا القدر لا يكفي في دفع الدور لجواز توقف النص
او دلالته على كون الاجماع حجة وحينئذ يبقى الدور بحاله وكانه لما كان عدم توقف النص
ودلالته على كون الاجماع حجة ظاهر الاحوج لم يتعرض له المصنف وعلى التسليم اخر بيان ان
يقال لا نسلم لزوم الدور لان المثبت اي المطلوب اثباته هو كون الاجماع حجة بثبوت نص او بسبب
ثبوت نص اي اخره **قال** ومنها اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل انه قاطع والا تعارض الاجماعان
لان القاطع مقدم **اقول** هذا ايضا من الادلة المتعلقة بالمعقول فوجهه ان يقال لو لم يكن
الاجماع حجة قطعية لما اجمعوا اي العدد الكثير الموصوف على تقديمه اي تقديم الاجماع على القاطع
كالكتاب والسنة وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه يلزم تعارض الاجماعين
اي تناقض القولين احدهما الاجماع على تقديمه على القاطع والاخر الاجماع على ان غير القاطع
لا تقدم على القاطع لان القاطع مقدم اي هو المقدم لا غير وتعارض الاجماعين باطل لانهما
دليلان والاصل عدم تعارضهما لاستلزامه الترك باحدهما لان الاصل في الدليل اعماله
لا اهماله والا كان مضاده لان الكلام في كونه دليلا اما لا بدلا لان العادة قاضية بامتناع
التعارض في اقوال مثل العدد المذكور واما بطلان التالي فبالتواتر **قال** فان قيل
يلزم ان يكون المجمع عليه عدد التواتر لتنهض الدليلين كذلك قلنا ان سلم فلا يضر **اقول**
توجيهه ان يقال يلزم مما ذكرتم من الدليلين الاول والثاني ان يكون المجمع عليه اي الاجماع
المحتج على كونه حجة ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر لتنهض الدليلين كذلك لان العادة انما تحيل
القطع من غير قاطع على مثل هذا العدد لا ما نقص عنه واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون
اجماع من نقص عدده عن عدد التواتر حجة وان اختص كونه حجة باجماع اهل الحل والعقد
من المسلمين يلزم اجماع كل من بلغ عدده عدد التواتر وان لم يكونوا مسلمين فضلا من
اهل الحل والعقد واللازمان باطلان وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم ذلك فان العادة
تحيل اجماع العلماء المحققين على القطع في شرعي من غير قاطع وان لم يبلغوا عدد التواتر
وان سلم ذلك فلا يضر بل انا لا ندعي كون كل اجماع حجة قاطعة اولا اذا ثبت كون البعض حجة
قاطعة يلزم كون الباقي كذلك لعدم القائل بالفصل لانها باطلان بل لا ان اللازم بعد التسليم
كون القاطعين تخطيه مخالف الاجماع قبل عدد المجمعين فيه او اكثر مع البالغين عدد التواتر
لا كون المجمعين عدد التواتر لتنهض علينا و اصرنا وهو ظاهر غاية الظهور واما عدم الاختصاص
فغير لازم اذ عدد التواتر محال لا يمنع ظن غير القاطع قاطعا على ما شاهد من قطع اليهود
والنصارى بل فرق لا تحصى وعدد مع زائد على عدد التواتر على الباطل وظن غير القاطع قاطعا
قال الشافعي ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال في متابعته او مناصرته او الاقتداء
او في الايمان فيصير ... فالتمسك بمثله في القياس وفي بعض النسخ فيصير دورا الان
التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله في القياس **اقول** هذا امر الادلة
المتعلقة وهو مما تمسك به الشافعي ووجه التمسك بالاية وهي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا انه تعالى
تواعد على متابعة غير سبيلهم والسبيل ما يختاره الانسان لنفسه قولا وعملا ولو لم يكن ذلك
محرما لما تواعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن
الجمع بين الكفر واكل خبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب
اتباع سبيلهم ولقائل ان يقول لا نسلم ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة مطلقا لجواز

وصوا المنع عني موجه ما مر

المجمع

الرسول

ان يكون حرمتها مشروطة بمشاقة الرسول فلا يكون محظورة بدون هذا الشرط وخرج على هذا المثال
المذكور لان اكل خبز المباح غير حرام لا مطلقا ولا بشرط الكفر ولا كما قال ابو الحسين البصري
لو كانت حرمة اتباع غير سبيلهم مشروطة بالمشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا
عند المشاقة اذ لا خروج عن القسمين لكن التالي باطل لان المشاقة ليست عبارة عن اي معصية كانت
والا لكان من عصى الرسول مشاقا له بل عن الكفر به وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل
بالاجماع عند تكذيب الرسول وهو باطل لتوقف وجوب العمل بالاجماع على العلم بالنبوة فايجاب
العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالمحال وهو محال لانه نقول هو كلام على المستند
فلا يستحق الجواب ومع ذلك نقول لا نسلم انه لا واسطة بين القسمين اذ عدم الاتباع اصلا واسا
هو ثالث القسمين سلمنا انه لا بد من اتباع احدهما لكن لا يلزم من حرمة احد الاتباعين وجوب الاخر
سلمناه لكن لا نسلم ان المشاقة هي الكفر به لانها مستقيمة في كون احد الشخصين في شق اي في
جانب والاخر في اخر ويكفي في ذلك اصل المخالفة بلغ الكفر ام لا فاذن يمنع التالي في قوله والا لكان
من عصى الرسول مشاقا له ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الكفر مطلقا ينافي العلم بالاجماع اذ
الكفر المنافي للعلم به هو الجهل بكونه صادقا دون غيره من انواع الكفر كشد الزنار والقاء
المصحف في القاذورات سلمناه لكن لا نسلم استحالة هذا النوع من التكليف المحال لانه محال
لغيره لا لذاته وقد تقدم بيان جواز مثله ولا كما قال بعض اصحابنا بان الوعيد على اتباع غير
سبيلهم ان لم يكن مشروطا في جميع الصور بمشاقة الرسول فهو المطلوب وان كان مشروطا بها
في الجميع فيكون اتباع غير سبيلهم غير متواعد عليه عند عدم المشاقة مطلقا والا لم يكن مشروطا
بها وذلك باطل لان مخالفة الاجماع حينئذ وان لم يكن خطاء لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا وما
لا يكون صوابا مطلقا لا يكون جائزا مطلقا وان كان متواعدا عليه مع ان التقدير خلافه لانه يقول
لا نسلم انه لو لم يكن مشروطا في الجميع لزم المطلوب اذ لا يلزم من كون بعض صور اتباع غير سبيلهم
متواعدا عليه ان يكون الكل كذلك واذن لا يلزم كون كل اجماع حجة مع ان المطلوب ذلك وان
تمسك بلزوم القول الثالث فيمنع استحالة هذا النوع منه على ما سيجيء في المسئلة الثالثة عشر سلمنا
لكن اذا سلمنا ان مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة لا يكون خطاء فيلزم ضرورة ان يكون صوابا
مطلقا اذ لا واسطة بين الصواب والخطاء سلمناه لكن لا نسلم ان ما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون
جائزا مطلقا لجواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية كاستقبال القبلة وغيره مع ان الاجتهاد
لا يكون صوابا مطلقا ولو قال المجيب لا يلزم من كون الاتباع غير متواعد عليه حينئذ ان
يكون صوابا مطلقا لجواز ان يكون خطاء غير متواعد عليه يندفع عنه النقض الاول ونفي الثاني
بحاله مع قبح الترديد وعدم لزوم المطلوب من الشق الاول الا بعد التمسك بالاتفاق وكونه
على المستند على ما يظهر عند التامل ولا كما قال البعض الاخر وهو ان المعلق بالشرط ان لم يكن
عدما عند عدمه حصل الغرض ولو كان لم يكن حرمة اتباع غير سبيلهم مشروطة بالمشاقة
لئلا يلزم جواز اتباع كل ما هو غير سبيل المؤمنين عند عدم المشاقة لانه يقول لا نسلم حصول
الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة
اتباع غير سبيلهم عدما عند عدم المشاقة ثم لو سلم له لزوم جواز اتباع كل ما هو غير
سبيلهم عند عدم المشاقة على تقدير كون اتباع غير سبيلهم مشروطة بالمشاقة كان
الترديد مستدركا لان اثبات هذا القسم يحصل الغرض ثم المعترض لم يرد بذلك تعلق الحرمة
بالمشاقة بل ترتب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا وانه لا يلزم منه ترتبه

على كل واحد منفردا وماذكره ليس جوابا عنه ولا كما قال اخرون حرمه كل اتباع لغير سبيل المومنين
لا يخلو اما ان يكون ثابتة على تقدير انتفاء المشاقة اولا والثاني باطل لاستلزامه جواز كل اتباع
لغير سبيلهم فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب لانه نقول لا نسلم استلزام الثاني للجواز المذكور
اذ لا يلزم من انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المومنين جواز كل اتباع لغير سبيلهم ولا كما
قال قائلون ان الوعيد اذا كان على امرين اقتضى ذلك التواعد على كل واحد منهما منفردا او جملة
كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة فانه يقتضي لحوق الاثم لكل واحد من
هذه الثلثة جملة ولكل واحد منفردا لانه نقول لا نسلم ان لحوق الاثم بكل واحد على انفراده
مستفاد من هذه الاية بل من الادلة الخاصة الدالة على لزوم الاثم بكل منها بخصوصه ولهذا لما
لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد منها اجمعوا على نفي مضاعفة العذاب
بكل واحد منفردا بل بالانفراد فلو كانت الاية مقتضية لذلك لكان الاجماع على خلاف الدليل
وهو باطل ولهذا لا يقع الطلاق في قوله ان كلمت زيدا او دخلت الدار فانت طالق بوجود
احد الامرين ولولا ان الحكم المتعلق على امرين على العدم عند عدم احدهما لكان انتفاء
الحكم في هذه الصورة على خلاف الدليل وهو باطل ولا كما قال الامدي في الاحكام لا خلاف
في التواعد على اتباع غير سبيل المومنين عند المشاقة وعند ذلك فاما ان يكون لمفسدة
متعلقة به او لا لمفسدة متعلقة به لا جائز ان يقال بالثاني فانما لا مفسدة فيه لا تواعد عليه
من غير خلاف وان كان الاول فالمفسدة في اتباع غير سبيل المومنين اما ان يكون من جهة مشاقة
الرسول او لا من جهتها فان كان الاول فذكر المشاقة كاف في التواعد بما قيل ولا حاجة الى قوله ويتبع
غير سبيل المومنين وان كان الثاني لزم التواعد لتحقق المفسدة سواء وجدت المشاقة او لا لانه
نقول ان اردت بقولك المفسدة في اتباع غير سبيل المومنين اما ان يكون من جهة المشاقة ان المشاقة
يكون العلة التامة للمفسدة فنختار انها ليست من جهتها قوله لو كان كذلك لزم التواعد لتحقق
المفسدة سواء وجدت المشاقة او لا قلنا لا نسلم لتحقق المفسدة دون المشاقة اذ لا يلزم من عدم
كونها علة تامة لها ان لا يكون علة اصلا وان اردت ان يكون للمشاقة مدخل في لزوم المفسدة
فنختار انها من جهتها قوله لو كان كذلك فذكر المشاقة كاف في التواعد قلنا لا نسلم اذ التواعد
مرتب على المفسدة وهي لا يتحقق بدون الاتباع المذكور واعلم ان الاسولة والاجوبة على هذا
المسلك كثيرة تبلغ الى نيف وعشرين سوالا وجوابا اثرنا الاختصار فيها تخفيفا ولان العلماء
مزلوا المجهود في الكتب المشهورة فليطالع فيها من اراد الاطلاع على الجميع وانما اوضحت
هذه الاسكالات بناء على من ان اقدام العلماء في الجواب عنه وتقرير الجواب عنه وتقرير الجواب
على ما قال المصنف ايضا ان ما ذكرتم ليس بقاطع في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد
ويتبع غير سبيل المومنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به
لا فيما اجمعوا عليه واذا احتمل فلا يكون قاطعا فغايته ما في الباب ان يكون ظاهرا واذا كان
ظاهرا او تمسك به في وجوب العمل به بالاجماع يصير دورا لان التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع
ولو اثبت الاجماع بالظاهر انما ثبت بالاجماع فلو اثبت الاجماع
واليه الاشارة بما في بعض النسخ لان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع فلو اثبت الاجماع
بما ثبت به على البيان من حيث ابتداء وهو دور باطل بخلاف التمسك بمثله في القياس اي بخلاف
التمسك بالظاهر في كون القياس حجة كما تمسكوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار في
كون القياس حجة فانه لا يوجب الدور لان التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس واعلم ان التمسك

بهذه الاية ونحوها بعد تسليم ما فيها من النوع انما يستقيم عند من يرى ان الاجماع حجة
ظنية اجتهادية لا يكفر ولا يفسق مخالفها لا عند من يرى انه حجة قطعية يكفر ويفسق مخالفها لانها لا تفيد
الا الظن والتمسك بالظني في مقام القطع غير مفيد قال الغزالي بقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما تواتر
المعنى لكثرتها كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة بالقبول وذكر الا انه حجة
عن الاحاد اقول من الحجج المتعلقة بالسنة تمسكهم على اثبات كون الاجماع حجة قوله لا تجتمع امتي على
خطاء وهو اول على الغرض من نصوص الكتاب ان كان ونحوها من جهة التواتر وجه التمسك انه تظاهرت
الروايات عن الرسول عليه السلام بعصمة هذه الامة عن الخطاء على الفاظ مختلفة على لسان الثقات كعمر وابن
وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم مع اتفاق المعنى
كقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على ضلالة سالت ربي ان لا تجتمع امتي
على ضلالة فاعطانيه يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه من خرج من الطائفة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا يزال طائفة
من امتي على الحق حتى يخرج الدجال لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلث لا يغل عليهن
قلب المومن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من وراءهم
من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لن يزال
طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم اي عاداهم الى يوم القيمة وروي لا يضرهم من خالفهم حتى
ياتي امر الله ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي
الجماعة الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة
معمولا بها لم ينكرها منكر ولا دفعها دافع ثم لما كانت هذه احادا احاد غير مفيدة للعلم استدل الغزالي
بما ذكرنا للدلالة على الغرض من وجهين فلهذا قال الغزالي بقوله اي تمسك به من وجهين احدهما دعوى
العلم الضروري اي كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله عليه السلام من جملة هذه الاخبار
وان لم يتواتر كل واحد منها وامكن تطرق الكذب اليه تعظيم هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطاء كما
علم بالضرورة شجاعة علي وجود حاتم من احاد وقائع نقلت عنهما وهو المراد من التواتر المعنوي وسيجي
شروحاتي الخبر وفيه نظر اذ لقائل ان يقول غاية ما يدل عليه الخبر ان يكون قولهم حقا ولا يلزم منه ان
لا يكون قول غيرهم حقا الا عند من يقول بان المصيب ليس الا واحدا وهو باطل بادلة المصوبة فليتحقق هذا
النظر وثانيهما دعوى العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن
بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة
قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم
ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع
المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه وهذا
هو المراد من تلقي الامة لها بالقبول ولم يستحق المصنف هذا الوجه كما استحسن الاول لان التلقي
لا يخرجها عن الاحاد وهو ظاهر لتلقي الامة كثيرا من اخبار الاحاد بالقبول ثم الخصم اعترض من وجوه احدها
انه ربما اعترض معترض وما ظهر احسبنا انه اذا لم يندرس الخلاف في دية الجنين فكيف يندرس في الاصل
العظيم اذ القدح في هذا الحديث يودي الى الخلاف في الاجماع بناء على استدلال السلف بكون الاجماع
حجة بهذا الحديث لا غير وفيه نظر الثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لتوقف صحة الاحاديث
على كون الاجماع حجة واحسبنا بانا استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن
المدافعة مع ان العادة تقضي بالانكار في مثله اذا لم يكن مقطوعا به والعادة اصل يستدل بها على معارف

كما مر الثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها
في معرض التهديد لمخالف الجماعة يدل ظاهرا ان الاثبات انما كان بها الرابع لو كانت معلومة
الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب واجيب بمنع الملازمة
لجواز كون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لتطرق اليه الاحتمال والتفوا
بعلم التابعين بان الخبر المسكوك لا اشتباه الاصل المقطوع الخامس حمله على الضلالة في قوله لا تجتمع
امتي على ضلالة على الكفر والبدعة وقوله على الخطاء لم يتواتر وان صح فالخطاء عام يمكن حمله على الكفر
ودفع بان اللفظ لا يدل عليه ويؤكده قوله تعالى و هو كضلالة بهدى وقد فهم منه تقطيع هذه الامة
في معرض الامتنان عليهم فلا معنى لنفي الكفر عن جميعهم لمشاركة بعض احاد الناس الامة في ذلك وانما
يحصل الامتنان والتعظيم لو اراد بها العصمة عما لا يعصم عنه الاحاد من انواع الخطا والكذب
ونحوهما السادس حمله على الخطاء على بعض انواعه من الشهادة في الاخرة او مما يوافق النص المتواتر
او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد ورد بانه تحكم لانه اذا جاز الخطاء عليهم في شيء جاز
في اخر ولا يرد الرد بالفرق المذكور لانا ههنا نظرنا بالنظر هذه الاخبار انما وردت
لايجاب متابعة الامة والحث عليه والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطا محمولا على جميع انواعه
بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم وليطلب فائدة تخصيص الامة
بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركة احاد الناس لهم في العصمة عن بعض انواع الخطا السابع الامة
عبارة عن كل امن امن الى يوم القيمة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطا والضلال عليهم
واجيب بان المقصود من هذه الاخبار انما هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم
وذلك غير متصور عند حمل الامة على كل من امن بالله الى يوم القيمة اذ لا زجر ولا حث فيها الثامن
قولهم سلمنا جميع ما فيه لكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز لهم المخالفة مع ان كل
مجتهد في الفروع مصيب ولا يجب على احد من المصيبين متابعة مصيب اخر واجيب بان الامة اجمعت
كلمتهم على ان الاجماع ليس حجة يجوز مخالفتها فلو جاز ذلك لكان اجتماعهم على الخطاء والحديث نفيه قال
ويمتنع الاصابة مع مخالفة الاجماع كما سياتي تحقيقه وبهذا يزول النظر المذكور عن الخبر
واستدل اجماعهم يدل على قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجماع مثلهم على مظنون واجيب بمنعه
في الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر اقول توجيهه ان يقال لو لم يستند
الاجماع الى قاطع في الحكم لما حصل وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم اما الملازمة فلان العادة
قاضية بامتناع اجماع عدد لا يحصى كثرة مع اختلاف الاراء وتشعب طرق النظر على حكم مظنون
واما بطلان التالي فظاهر وتوجيه الجواب ان يمنع دليل الملازمة ويستند بان ذلك انما يمتنع
فيما دقت فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الاحاد فلا يمتنع بعد العلم بجواز العمل بالظاهر
لا بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر لانه ثبت بالاجماع على ما نص عليه كل تقدم واذا كان كذلك
فلا يصلح سندا لمنع الملازمة لو قال المستدل اجماعهم على وجوب العمل بالظاهر يدل على قاطع
في الحكم نظرا بالتامل والنظر قال المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه وغايته الظهور والحديث
معاذ حيث لم يذكره واجيب بانه حينئذ لم يكن حجة اقول استدل المخالف على ان الاجماع ليس
حجة بالكتاب والسنة اما الكتاب فبايات منها قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه
يدل على عدم الحاجة الى الاجماع لكونه تبيانا لكل وهو باطل من وجوه احدها ان كونه تبيانا
لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او لكلها وثانيها انه يلزم ان لا يكون السنة دليلا
يعني ما ذكر والخصم لا يقول به وثالثها انه حجة عليهم لا لهم لانه اذا كان تبيانا لكل شيء كان تبيانا
لكون الاجماع

الاجماع حجة لانه شيء من الاشياء ولا يقال المراد كل شيء من الامور الشرعية والاجماع ليس منها عند الخصم
لان الاصل في الكلام الحقيقة ولا نعارض بلزوم كونه تبيانا لعدم كون الاجماع حجة لا بيانه على ان
العدم شيء من الاشيا وهو ممنوع عندهم ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول اذا اقتصاره على الكتاب والسنة يدل على عدم مرجع اخر لان الشارع في بيان المرجع
عند التنازع ولا يجوز ان يكون المرجع الاخر ولا لذكره وهو دليل عليهم لانا تنازعنا في
الاجماع ورددناه الى الله والرسول حيث اثبتناه بالكتاب والسنة ثم من الجائز اختصاص
الاية بالصحابة واذ ذاك فيكون ترك ذكر الاجماع لانه لم يكن مرجعا حينئذ ومنها واليه اشار
بقوله ونحوه قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فانه
نهي كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصور صدورهما منهم لان النهي عن الممتنع اي عما
لا يتصور عمن نهي عنه ممتنع ومن تصور منه المعصية لا يكون فعله ولا قوله موجبا للقطع
والجواب ان النهي راجع الى كل واحد لا الى المجموع ولا يلزم من جواز المعصية على كل
واحد جوازها على الكل الذي لا يقتضي امكان النهي عنه وهو كونه متصور الوقوع ممن
نهي عنه فانه تعالى نهى المؤمن عن الكفر علمه بانه لا يكفر وخلاف علمه محال وانت قد عرفت
في غير موضع ان مثله محال لغيره فيكون متصور الوقوع فالاولى الاقتصار على المنع
الاول واشار المصنف الى هذه الاجوبة بقوله وغايته الظهور اي غاية ما تمسكتم به بعد
تسليم ما فيه من المنوع ظهورها في المطلوب لكنه لا ينافي القاطع على ما اسلفنا من الادلة
العقلية واما بالسنة فبحديث معاذ رضي الله عنه حيث اقر النبي عليه السلام اياه لما سأله عن الادلة
المعمول بها على اهماله ذكر الاجماع ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك مع دعو الحاجة
واليه اشار بقوله حيث لم يذكره اي حيث لم يذكر معاذ رضي الله عنه الاجماع واجيب بان الاجماع قال مسئله
حينئذ لم يكن حجة فلذلك لم يذكره وقصة معاذ رضي الله عنه مشهورة فلذلك لم يذكرها
ووفاق من سيوجد لا يعتبر وفاقا والمختار ان المقلد كذلك وميل القاضي الى اعتباره وقيل
يعتبر الاصولي وقيل يعتبر الفروعي اقول هذه هي المسئلة الاولى وهي في بيان الخلاف في
اصل الاجماع واختار ما هو الحق فيه فنقول قد علمت مما سلف انه انما امتنع الخطا على امتناع
للدلالة السمعية الواردة بلفظ العموم المساول لظاهر الكل مسلم كالمؤمن والامة فعلى هذا
لا عبرة بقول الخارج عن الملة اذ لا يتناوله لفظ المؤمن والامة في عرف شرعنا وكذلك
لا يتناوله الادلة العقلية لما مر ولهذا لم يتعرض المصنف لعدم اعتباره وتعرض لعدم اعتبار
كل الامة ولا نقول الكل الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه اذ لكل ظاهر مثله طرف ظاهر
في النفي كالكل في مثالنا لان مدار علم الاجماع على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل
اما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجمعين واما في يوم القيمة وبعده فلانه لا تكليف فلا استدلال
ولا تمسك وكالصبي والمجنون والاجنة وان كانوا من الامة لعدم تصور الوفاق والخلاف
منهم مع علمنا بان المراد من قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة من تصور منه الوفاق
والخلاف بعد الفهم وطرف ظاهر في الاساقة وهو كل مجتهد مقبول الفتوى في اوساط
مشابهة كالعوام المكلفين والفقيه الذي ليس باصولي وقد عبر عنه بالفروعي والاصولي
الذي ليس بفقيه وقد عبر عنه بالاصولي كالمجتهد الذي لا يشتهر بالفتوى مثل واصل بن
عطاء والمجتهد المبتدع والفاسق وسياتي حكمهما في المسئلة الثانية وكالتابعي من
التابعين حملة اذا اداء رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة وتشرع عليه المقاصد لتلك
الرتبة

المعصيتين

الاول

في كل عصره ويحتمل ان يكون هو المراد من قوله من سيوجد وان كان اللفظ اعم من ذلك ويحتمل
ان يكون المراد ممن سيوجد ما في الامة الى يوم القيمة وهو الاظهر لانه المتفق على عدم اعتباره
لا عدم اعتبار الناشي لانه غير متفق عليه الا عند من لا يرى انقراض العصر شرطا لان من يراه
لا يوافق الغير على عدم اعتباره مطلقا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاكثرين ذهبوا الى انه لا اعتبار
بموافقة العامي من اهل الملة في انعقاد الاجماع ولا بمخالفته واعتبره الاقلون واليه ميل القاضي
ابي بكر مصيرا منهم الى ان دليل الاجماع يوجب متابعة الكل لكن خص عنه من لم يوجد والصبي وهو انما
لعدم الفهم التام او لعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فبقي الباقي بحاله والى ان قول الامة انما
كان حجة لعصمتها عن الخطاء ولا بعد في ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من العام
والخاصة ومن قال باشتراط موافقة العامي قال باشتراط موافقة الاصولي والفروعي بالطريق الاولى
لما بينهما وبين العوام من التفاوت في الاهلية وصحة النظر هذا في الاصول وذلك في الفروع ومن
قال انه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا فيهما نفيا واثباتا فمنهم من اعتبرهما نظرا الى اشتمال
عليهما الاهلية التي لاجلها وجودها في العامة ودخولها في عموم ادلة الاجماع ومنهم من نفاهما
نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة في ائمة الحل والعقد في المجتهدين للائمة الاربعة ومنهم من
فصل واعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام
واقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك
بخلاف الفروعي ومنهم من عكس واعتبر الفروعي دون الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام دون
الاصولي والاول ارجح ومن اعتبر قولهما او قول احدهما اعتبر قول نحو واصل بن عطاء بالطريق
الاولى وهو ظاهر هذا والمعتبر في ذلك كله ما غلب على ظن الناظر اعتباره وان المسئلة ظنية غير
قطعية واذا تحققت ذلك علمت ان المذاهب لا تزيد على اربعة احدها عدم اعتبار العامي
والاصولي والفروعي وهو مذهب الاكثر واختيار المصنف واليه اشار بقوله والمختار ان المقلد
كذلك اي في المختار ان وفاق المقلد ونعني به الثلثة المذكورة لا يعتبر وثانيها اعتبار الثلثة وهو
مذهب الاقلين والقاضي واليه اشار بقوله وميل القاضي الى اعتبار المقلد وهو عبارة عن
الثلثة وثالثها اعتبار الاصولي دون الفروعي ورابعها عكسه واليهما اشار بقوله وقيل يعتبر
الاصولي وقيل الفروعي وصريح لفظ المنتهى يدل على ما حملنا كلامه عليه لانه قال الاكثر على
ان المقلد لا اعتداد به موافقا ولا مخالفا وميل القاضي الى اعتباره وثالثها يعتبر منه
بمعنى من المقلد الاصولي خاصة ورابعها الفروعي قال لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا المخالفة
عليه حرام وغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع
في الاحتجاج على المختار واحتج عليه بوجهين توجيه الاول ان يقال لو اعتبر وفاق المقلد
لم يتصور اجماع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ذكر النطاح في امتناع
حصول الاجماع لانتشار المقلدين في مشارق الارض ومغاربها وكثرتهم كثرة لا يمكن ضبطها
ولا يرد هذا على مجتهدي كل عصر لان كثرتهم ليس ككثرة العامي والاصولي والفروعي فلا يلزم
من عدم تصور اجماعهم عدم تصور اجماع المجتهدين وتوجيه الثاني ان يقال المقلد
يلزمه المصير الى اقوال العلماء بالاجماع ويحرم عليه المخالفة فلا يكون مخالفته معتبرة فيما يجب
عليه التقليد فيه وغايته انه يكون مجتهدا خالفا اي بعد تحقق الاجماع وعلم عصيانه
وهذا انما يستقيم على مذهب من لا يقول بانقراض العصر والا لا يلزم من المخالفة العصيان
وللقائل ان يقول وجوب رجوع المقلد الى قول العلماء الذي ليس بحجة على المجتهدين
وهو ما نحوه لا يمنع من اشتراط موافقته في الاجماع الذي هو حجة عليهم لجواز ان

اجادم

المسئلة الثانية

ان يكون قوله شرطا في انعقاد الاجماع قال مسئلة المبتدع بما يتضمن كفرا كالكافر عند
عند المكفر والا فكغيره وثالثها يعتبر في حق نفسه فقط اقول هذه هي المسئلة الثانية
وهي في حكم المجتهد المبتدع الفاسق على ما وعدنا بيانه لكن لما كان الفسق بدعة ايضا صدر
المسئلة بالمبتدع وعند هذا نقول المجتهد المبتدع ان كان مبتدعا بما يتضمن كفرا اي لم يكون
مخطيا في الاصول بالتاويل لدلالة الكفر على الخطا في الاصول والنص على التاويل وانما قيد
الخطا في الاصول بالتاويل لان المخطي فيها من غير تاويل يكفر مطلقا فلا يخلوا اما ان يكفر
ببدعته المتاول له او لا فان كفر فحكمه حكم الكافر عند من يكفره حتى لا يعتبر خلافه اصلا لعدم
دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة
ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان لم يعلم هو كفر نفسه ولا يمكن
اثبات كفرهم بالاجماع بمخالفة لان ثبوت اجماعهم متوقف على ثبوت كفرهم حتى يكونوا اعني المخالفين
كل مجتهدي الامة والعقد اجماعهم فلو توقف ثبوت كفرهم على اجماعهم لزم الدور بل بالادلة
العقلية ونحوها ان كفرناه بها فلو خالف في مسئلة فرعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته
فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف الا على
راي من يشترط انقراض العصر ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع لخلاف هذا المبتدع
المكفر فهو معذور ان لم يعلم بدعته ولا يواخذ لمخالفته الاجماع كما اذا عمل الحاكم بشهادة
شاهد الزور من غير علم بتزويره وان علم بدعته وخالف الاجماع لجهله بان تلك البدعة
مكفرة فهو غير معذور لتقصيره عن البحث والسؤال عن علماء الاصول في كونها مكفرة ام لا
واما ما ذا يكفر به فقد ذكر الغزالي انه ثلثة اقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار
الصانع وكذا الثاني ما يمنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وكذا من حيث السافر الثالث
ما ورد فيه التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران وجحد سورة من القران
وبالجملة انكار ما عرف انه من الشرع تواترا وان لم يكفر ببدعته المتاول له فحكمه حكم غيره
وهو المبتدع بما لا يتضمن كفرا واليه اشار بقوله والا فكغيره وان كان المجتهد المبتدع
مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا كالفسق مثلا واليه اشار بقوله وبغيره ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها
انه يعتبر قوله في حق نفسه فقط على معنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز
لغيره ذلك واحد الاخيرين لا يعتبر مطلقا والاخر انه يعتبر مطلقا قال لنا ان الادلة
لا تنهض دونه اقول لما بين محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل على ان قول المبتدع
بما يتضمن كفرا ان لم يكفر وقول المبتدع بغير ما يتضمن كفرا معتبر اما مطلقا او في حق نفسه
بان الادلة اي ادلة الاجماع لا تنهض حجة دونه اي دون هذا المجتهد المبتدع لكونه من
اهل الحل والعقد وداخلا في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة وغايته انه
يكون فاسقا لكن فسقه غير مخل باهليته للاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده
الصدق كاخبار غيره من المجتهدين كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن احواله في
مباحثاته وفلتات لسانه واذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين وهذا
يدل على ان قوله يعتبر مطلقا قالوا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي واجيب
بان الكافر ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه اقول هذه حجة
من طرف الخصوم وتوجيهها ان يقال هو فاسق لما سلم والفاسق غير مقبول القول

اجماعا فيما يخبر به فيرد قوله كما يرد قول الكافر والصبي وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه غير مقبول
القول اجماعا وانما يكون كذلك لو لم يكن ما يدل على صدقه واما القياس على الكافر فغير صحيح لانه ليس
من الامة وكذا على الصبي لقصوره وعدم اهليته للخلاف والوفاق ولو سلم عدم قبول قوله في حق الغير
فيقبل على نفسه وهذا التسليم يدل على ان المرجح احد الامرين كما اشرنا اليه في الظاهرية انهم اذا اجمعوا
على ما يكون عليه فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة بخلاف ما لو اجمعوا على ما كان له لبعده عن التهمة في موافقته
بالعكس من ذلك كما ذكرنا قال الامام في البرهان فيما ذهب اليه معظم الاصوليين من عدم اعتبار الفاسق
المجتهد نظر عندي لانه لا يلزمه ان يقلد غيره بل يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده وكيف ينعقد
الاجماع في حقه واجتهاده بخلاف اجتهاد من سواه واذا لم ينعقد في حقه استحال تبعيض حكمه حتى يقال عليه
انعقد من وجه دون وجه فان قيل هو عالم في حق نفسه باجتهاده مصدق عليه فيما بينه وبين ربه
وهو مكذب في حق غيره فلا يمتنع انقسام امره على هذا الوجه ان ينقسم حكم الاجماع في حقه قلنا
هذا محال فان الفاسق لا يقطع بكذبه ولا بصدقه فهو كالعالم في غيبته فان تاب فهو كما لو اتى العالم الغائب
والغرض من ايراده انه يشعر بان قبول قوله في حقه دون حق الغير باطل فليحقق **قال** مسئلة لا يختص

المسئلة الثالثة

الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية **اقول** هذه هي المسئلة الثالثة وهي في بيان
ان الاجماع هل يختص بالصحابة ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون من القائلين بالاجماع الى ان الاجماع
المحتج به غير مختص بالصحابة بل اجماع كل عصر حجة خلافا لداود وشيعته من اهل الظاهر ولاحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه والاول هو المختار والدليل عليه ما ذكرناه من الادلة السمعية
فانها غير مختصة باهل عصر دون عصر بل هي متناولة لاهل كل عصر كتناولها لاهل عصر الصحابة
وعلى هذا يكون اجماع اهل كل عصر حجة ولا يختص باجماع الصحابة واعلم انه لم يتعرض المصنف للادلة
العقلية لان الخصوم وهم الظاهرية لا يسلمونها ومن هذا ذهبوا الى ما ذهبوا لانهم قالوا حجة كون
الاجماع حجة غير خارجة عن الكتاب والسنة وهي مختصة بالصحابة دون من عداهم لان قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الذين هما من ادلة الاجماع خطاب
مع الموجودين في زمان النبي عليه السلام فلا يتناول غيرهم وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة خاص بالصحابة الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم
كل المؤمنين وكل الامة فان من لم يوجد بعد لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون من الامة واما
التابعون وكذلك من بعدهم اذا اجمعوا على حكم فليس هم كل المؤمنين ولا كل الامة فلا يكون الخطاب
متناولا لهم وحدهم بل مع من تقدم من المؤمنين قبلهم ضرورة اتصافهم بذلك حالة وجودهم وعلمهم
لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين ومن الامة ولذلك فانه اذا ذهب واحد من الصحابة الى حكم واجمع
التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقدا او لو خرج بموته عن المؤمنين والامة لما كان كذلك
واذا لم يكن التابعون كل الامة ولا كل المؤمنين فما اتفقوا عليه لا يكون قول كل المؤمنين ولا قول
كل الامة فلا يكون حجة سواء وجد تقدم قول او لا يوجد ومخالفهم لا يكون مخالفا لكل المؤمنين
ولا لكل الامة فلا يكون بذلك مستحقا للذم والتواعد وهذا التقرير يصلح سندا للمنع في قولنا
ان الادلة السمعية متناولة لاهل كل عصر كتناولها لاهل عصر الصحابة والجواب عنه ان
يقال يلزمكم على ما ذهبتم اليه ان يكون الايات خطابا مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام
ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات لان اجماعهم
ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعنا على صحة اجماع
من بقي من الصحابة بعد رسول الله عليه السلام وبعد موت من مات من الصحابة بعده عليه السلام

صح

وليس ذلك الاجماع الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر وعلى هذا فيقول اذا ذهب واحد من الصحابة
الى حكم في مسئلة ثم مات فيه ثم اجمع التابعون على خلافه في تلك المسئلة فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد
اجماعهم ولا اعتبار بقول الماضي لانهم كل الامة حينئذ وليس بحق لانه يلزم منه اذا اجمعت الصحابة
على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماعهم ان ينعقد اجماعهم ويتبين ما ذكروه من العلة وهو محال
مخالف لاجماع القائلين بالاجماع والحق فيه ان يقال اذا حكم واحد من الصحابة بحكم ثم حكم التابعون
بخلافه فانه لا يكون اجماعا لان حكمهم ليس هو حكم جميع الامة في تلك المسئلة بخلاف ما لو حكموا بحكم
لم يتقدم فيه خلاف بعض الصحابة فانه يكون اجماعا لان حكمهم حينئذ يكون حكم جميع الامة في تلك
المسئلة فان قيل ان كان التابعون كل الامة فيجب ان يكون خلافهم حراما وان قال صحابي
بخلاف ما اجمعوا عليه وان لم يكونوا كلهم فلا يحرم خلافهم فاما كونهم كل الامة في شيء دون شيء
فمتناقض قلنا لا تناقض فيه اذ الكلية انما تنسب بالاضافة الى المسئلة التي خاضوا فيها فاذا
نزلت واقعة بعد الصحابة والتابعون فيها كل الامة اذا اجمعوا عليها بخلاف ما لو اجمعوا على خلاف
فتوى الصحابي اذ فتواه ومذهبه لا ينعدم بموته فلا يكون قولهم قول كل الامة وهذا كما لو افتى
الصحابي بحكم ثم مات ثم اجمع باقي الصحابة على خلافه فانه لا ينعقد اجماعهم وان انعقد اجماعهم اذا مات من
غير مخالفة لان حكمهم في الاول ليس حكم كل الامة المعتبرين بخلاف حكمهم في الثاني فان قيل لو كفى في الكلية
ان يكون المجمعون كل الامة في المسئلة التي خاضوا فيها لصح اجماع مجتهدي العصر على واقعة حادثة اذا
لم يكن للباقين فتوى فيها ولا خبر عنها لانهم كل الامة بالنسبة اليها قلنا نحن ما ذهبنا الى ان الكلية
بالاضافة يكفي بل الى ان الكلية باعتبار المجمعين جميع مجتهدي العصر لا يكفي بل يحتاج مع ذلك الى ان
يكون قول جميع الامة في تلك المسئلة هو ما اجمعوا عليه وذلك بان لا يكون فيها الغير مع قول المخالف لما
اجمعوا عليه سواء كان انتفاء القول المخالف بانتفاء اصل القول او بانتفاء المخالفة فاندفع الاشكال
قال قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو
اعتبر غيرهم خولف اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لا اجماع في الصحابة قبل تحقق اجماعهم
فوجب ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع **اقول** هذه من شبه الخصوم وتوجيهها ان يقال
لو اعتبر اجماع غير الصحابة لزم خرق الاجماع وتعارض الاجماعين وبطلان التالي يدل على فساد
المقدم اما الملازمة فلان الصحابة اجمعوا قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه اي على ان
كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها ولا فيها نص قاطع يسوغ فيها الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم اي اجماع غيرهم
كاجماع التابعين مثلا على حكم المسئلة التي اجمعت الصحابة على جواز الاجتهاد فيها خولف اجماع
الصحابة والخرق لعدم تجويز الاجتهاد بعد الاجماع وتعارض الاجماعان لتجويز اجماع الصحابة
الاجتهاد ومنع اجماع التابعين عنه واما بطلان التالي فظاهر وتوجيه الجواب هو نقض اجمالي
ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعينها ما ذكرتم والتالي
باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولما كان هذا نقضا اجماليا غير متعرض لفساد
شيء من المقدمات مع فساد بعضها بالضرورة اراد الاشارة الى المقدمة الفاسدة فقال وجب
ان يكون ذلك يعني اجماعهم على تجويز الاجتهاد مشروطا بعدم الاجماع وتوجيهه ان يقال قولكم ان
الصحابة اجمعوا على تجويز الاجتهاد فيما لا قطع فيه تعنون به انهم اجمعوا على التجويز مطلقا
او بشرط عدم الاجماع الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يلزم فيه الخرق والتعارض لانه
اذا وجد الاجماع على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز فيزول الاجماع على التجويز
لزوال الشرط وعلى هذا لا خرق ولا تعارض وليس لقائل ان يمنع الملازمة ويقول لا نسلم انه لو اعتبر

متعوض عنه

١

اجماع الغير لزم الخرق والتعارض لانه يجوز اجماع الغير لاستلزم جوازا جماعهم في كل شيء حتى
في المسألة الاجتهادية اجماعا ايلزم ما ذكرتم لجواز ان يكون المعتبر عند المجوز اجماع الغير على ما لا يكون
الاجتهاد فيه سائغا لان يجوز اجماع الغير على ما لا يكون الاجتهاد فيه سائغا وهو ما يكون مقطوعا به
اما جواز ان كان الاجماع على خلافه او غير مفيد ان كان على وفقه لان مذهب المجوز يجوز الاجماع
على المسائل الاجتهادية **قال** قالوا لو اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واحسن لعقد الاجماع مع تقدم
المخالفة عند معتبرها **اقول** هذه شبهة اخرى لهم وهي انما يتوجه على من شرط في صحة انعقاد الاجماع
عدم خلاف سابق مستقر اي محقق وتوجيهها انه يقال لو اعتبر اجماع غير الصحابة لاعتبر الاجماع
مع مخالفة بعض الصحابة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا جاز اعتباره مع عدم
قول الصحابة واحتمال المخالفة حينئذ فكذا مع المخالفة المحققة عن بعضهم واما بطلان التالي
فلا شرط كلم عدم المخالفة وتقرير الجواب انه يقال لا نسلم انه اذا جاز اعتباره مع المخالفة المحتملة
جاز مع المخالفة المحققة لفقد الاجماع مع تقدم المخالفة المحققة عند معتبر المخالفة اي عند
من يعتبر في صحة الاجماع عدم المخالفة المحققة دون المحتملة اذ المحققة عند معتبر المخالفة
~~اي عند من يعتبر في صحة الاجماع عدم المخالفة المحققة دون المحتملة اذ المحققة~~ ليست كالمقدرة

المسألة الرابعة

قال مسألة لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى
على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعيا وفي بعض النسخ قطعا لان الادلة لا تتناوله والظاهر
انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف **اقول** هذه هي المسألة الرابعة وهي في حكم اجماع الاكثر
مع مخالفة الاقل فذهب اصحابنا واكثر الاصوليين الى انه لا ينعقد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل
وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين
الخياط من المعتزلة الى انعقاده من الباقين وان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع
دونه والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف المصير
الى مذهبه بالاجتهاد كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك
كخلافه في تحليل المتعة لا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا
قطعيا وهو اختيار المصنف لقوله لم يكن اجماعا قطعيا وقوله والظاهر انه حجة ومنهم من قال
ان اتباع الاكثر اولى ويجوز خلافه والمختار مذهب اصحابنا لما قيل من انه ان انعقد الاجماع
على المخالف فيلزم ترك ما ظهر له من الدليل والرجوع الى التقليد وهو ممتنع في حق المجتهد
وان لم ينعقد الاجماع عليه فلا يكون الاجماع حجة قاطعة والا لما ساغ له مخالفة الدليل اذ القائل
ان يقول اذا كان الاجماع قاطعا فلا يمتنع الرجوع اليه ومخالفة الظاهر ولهذا يجب على
كل مجتهد الرجوع لما اجمعوا عليه قبله وان ظهر باجتهاده ما يخالف اجماعهم بل لان الادلة لا تتناوله
اي الاكثر وذلك لان المراد من لفظ الامة والمؤمنين يحتمل ان يكون الكل ويحتمل ان يكون الاكثر
كما يقال بنو تميم يكرمون الضيف والمراد الاكثر منهم غير ان حمله على الكل مما يوجب العمل بالاجماع
قطعا لدخول الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر لانه لا يكون الاجماع مقطوعا به حينئذ
لاحتمال ان يكون المراد الكل لا الاكثر لاستواء الكل والاكثر ههنا قال لم يكن اجماعا قطعيا اي اجماعا يكفر
جاحده بل يكون اجماعا ظنيا يجب به العمل وهو المراد من كونه حجة بدليل كونه حجة استماله
على قاطع او راجح لبعد ان يكون الراجح او المساوي متمسك المخالف من حيث العادة واذا كان
كذلك كان الظن الحاصل به اقوى من ظن القياس الخفي والعمل بالظن هنالك واجب قطعا فوجوب
العمل ههنا اولى قطعا وسيجيء وجوب العمل بالاجماع الظني زيادة بيان في المسألة العشرين
وما في المنتهى لم يكن اجماعا قطعيا لان ادلة القطع لا تتناوله وهو اشارة الى ما ذكرنا ولا تناقض

ادلة القطعي العادة على ما قال في اول الادلة كون الاجماع حجة العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير من
العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع وهي تمشي ههنا بان يقال العادة تحيل اجماع الاكثر
من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع لانا نقول لا يلزم من احالة العادة اجماع العدد الكثير
وهم كل مجتهدي كل عصر الموصوفون بالعصمة عن الخطاء وتغيرها على ما دلت النصوص عليه
من غير قاطع احالتها اجماع الاكثر كذلك لقيام الفرق ويظهر من اطلاق الاجماع عليه ان ما اجتهاده
في حد الاجماع هو القطعي لا المطلق الاجماع المتناول الظني او يكون هذا الاجماع لغويا لكن فيه تعداد
اتفاق الاكثر عنده اجماع على ما عرف من مذهب مالك واستدل له عليه ومن هذا تعلم فساد ما في بعض
النسخ من قوله لم يكن اجماعا قطعيا لان هذا ليس مذهب المصنف بل هو مذهب من يقول اتباع الاكثر
اولى لان عنده اتفاق الاكثر ليس اجماعا قطعيا ومع ذلك حجة بمعنى اولوية العمل به لا وجوبه ولان
اجرام الصحابة لم ينكروا على خلاف الواحد الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا قطعيا لانكرت
العادة عدم الانكار عليه من الخلق الكثير ثم ذكر خلاف ابن عباس في العول وتحليل المتعة وانه لا ربا الا
في النسيئة وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وخلاف ابن مسعود في ما انفرد به
من الفرائض وخلاف ابي موسى في ان النوم لا ينقض الوضوء الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان قيل
ما ذكرتموه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص فما ورد من النصوص الدالة على عصمة الامة
عن الخطاء لصحة اطلاق لفظ الامة على اهل العصر وان شذ منهم واحد او اثنان كما يقال بنو تميم
يحمون الجار والمراد اكثرهم وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله واياكم والشذوذ وقوله
والشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد واما الاجماع فهو ان الامة اعتمدت في خلافة
ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي وسعد بن عبادة واما من جهة المعقول فهو ان
خبر الجماعة اذا بلغ عدد التواتر افاد العلم بخلاف خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وايضا
فانه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين لما انعقد اجماع اصلا لامتناع حصول العلم باتفاق
الكل لاحتمال مخالفة الواحد والاثنين خلاف اتفاق الاكثر وايضا فان الاجماع حجة في عصره
ولو لم يكن مع مخالفة لما كان حجة وايضا فان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
في النقود ولولا ان اتفاق الاكثر حجة لما كان لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا والجواب عن الاول
ان اطلاق لفظ الامة على البعض بالمجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد صح ان يقال الباقي
ليس كل الامة والاصل العمل بالحقيقة وان المراد من السواد الاعظم هو الكل لا الاكثر اذ الكل
اعظم منه ومن الشذوذ المخالفة بعد الموافقة ومن كون الشيطان مع الواحد الحث على طلب
الرفقة في الطريق ولهذا قال والثلاثة ركب وعن امامة ابي بكر بمنع اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل
العقد يحصل من عدلين كاف وعن الشبهة الاولى من المعقول ان الاجماع انما كان حجة بالنصوص
الدالة على عصمة الامة عن الخطاء والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا وعن
الثانية ان الاجماع انما يكون حجة حيث علم اتفاق الكل وذلك ممكن حسب امكان ذلك مع مخالفة
الواحد والاثنين وعن الثالثة انه يكون حجة على من خالف بعد الموافقة وايضا يلزم منها ان لا يكون
الاجماع حجة مع عدم المخالفة وهو باطل وعن الرابعة ان انكار الصحابة على ابن عباس لم يكن
مستندا الى اجماعهم بل الى ما رووه له من الاخبار المناقضة لمذهبه كخبر ابي سعيد على ما عرف

المسألة الخامسة

به على المجتهدين في مناظراتهم **قال** مسألة التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة وان نشأ
بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر ان ما تقدم **اقول** هذه هي المسألة الخامسة وهي في حكم
اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي واعلم انهم اختلفوا في صحة انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفة
التابعي اذا كان

من اهل الاجتهاد في عصرهم فمذهب احمد بن حنبل في احدى روايته وبعض المتكلمين الا انه لا عبرة
لمخالفته اصلا ولم يشر المصنف الى هذا المذهب لكنه يعلم من سياق كلامه وذهب الباقون واحمد
في روايته الاخرى وغيره من القائلين باشتراط الانقراض الى انقراض اما اعتبار مخالفته ان كان من اهل
الاجتهاد حالة اجماعهم وهو الذي اختار المصنف واستدل عليه واليه اشار بقوله التابعي المجتهد
معتبر مع الصحابة على معنى انه لا يعتد باجماعهم مع مخالفته ان كان مجتهدا حالة اجماعهم وانما
يعلم هذا الشرط من قوله بعد ذلك وان نشا بعد اجماعهم يعني لم يبلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع
الصحابة فهو مبني على خلاف في انقراض العصر لم يشترطه قال لا يعتد باجماعهم مع مخالفته اذا صار مجتهدا في
عصرهم سواء كان قبل اجماعهم كما قلنا او بعده ومن لم يشترط لم يعتد بمخالفته كاصحاب الشافعي وابي حنيفة
واحمد في احدى روايته واكثر المتكلمين لنا ما تقدم يعني ان ادلة القطعي لا تنهض دون التابعي المجتهد
حالة اجماعهم كما قال في المنتهى ان ادلة القطعي لا تساوله وبيانه على نحو ما تقدم من ان الادلة الدالة
على كون الاجماع حجة هي الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطا وهذا الاسم لا يصدق على الصحابة
مع خروج التابعي عنهم لكونه حينئذ بعض الامة لا كلهم واجماعهم يكون اجماع البعض لا الكل فلا يكون
حجة اصلا عند الاكثرين وحجة قطعية على قياس قوله وبين هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عموم
من وجه وان البلاد المخالف قد لا يكون تابعيا والتابعي المخالف قد يكون غير نادر فان قيل
على الاكثرين مما ذكرتم معارض بالنص والمعقول والاثار اما النص فقوله تعالى لقد رضي الله عن
المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة والمقدم على المحرم اي القول الباطل لا يرضى عنه فيكون
قولهم حقا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الصحابة
افضل من التابعين لانهم في مرتبة الصحابة وشاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل ولقوله عليه السلام لو انفق
غيرهم مثل الارض ذهبا لما بلغ مد احدهم فانه يدل على ان الحق معهم لا مع مخالفيهم واما الاثار
فمنها ان عليا كرم الله وجهه نقض على شريح حكمه في ابني عم احدهما اخ لام حيث جعل المال
كله للاخ من الام ومنها ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها انكرت على ابي سلمة عبد الرحمن بن عوف
مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم وزجرته عن ذلك وقالت فروج يصقع مع الديكة قلنا
الجواب عن النصوص انها لا تدل على عدم رضاه عن غيرهم ولا على عدم الاقتداء والاهتداء
بالغير الا بطريق مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة على ما سياتي بيانه ان شاء الله فضلا عن مفهوم
اللقب سلمناه لكن يوجب الاحتجاج على الكافة بقول الخلفاء الراشدين او بقول ابي بكر وعمر
او بقول واحد من الصحابة مع مخالفة الباقين وهو خلاف الاجماع وعن المعقول ان الافضلية
لو كانت توجب اختصاص الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المتاخرين ولا قول المهاجرين
مع قول العشرة المبشرة ولا قول العشرة مع الخلفاء الراشدين ولا قول عثمان وعلي مع قول
ابي بكر وعمر لوقوع التفاوت في التفاضل ولم يقل به قائل ~~بخلاف رايه لم ينكر عليه~~
وعن الاثار ان نقض علي على شريح حكمه لم يكن لان حكمه لم يكن معتبرا ولهذا لما حكم عليه
في مخاصمته بخلاف رايه لم ينكر عليه بل انما كان على سبيل الاستدلال والاعتراض كما
يعترض بعض فلان كان فلان اذا اعترض عليه وان انكار عائشة على ابي سلمة يحتمل
ان يكون بخلافه فيما سوغه اجماع الصحابة لا بخلافه في ان ابن عباس في عدة المتوفى عنها
زوجها على ما نقل ولئن سلمناه فيحتمل ان يكون بمخالفته فيها بعد الاجماع ويحتمل ان يكون
لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد او لاساءة الادب في مناظرته الصحابة او لانها رات ذلك مذهبا
لها ولا حجة فيه قال واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب وشريح
والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت مع ابن
عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع
فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم انما سوغوه مع احتمال فيهم اقول هذه حجة
استدل بها كثير من اصحابنا فتوجيهها ان يقال لو لم يعتبر قول التابعين المجتهدين
لم يسوغوا الصحابة اجتهادهم معهم في وقائع حدثت في عصرهم وبطلان التالي يدل على
فساد المقدم اما الملازمة فلان قول التابعين لو كان باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه
والرجوع اليه اتفاقا واما نفي التالي فلان الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد
معهم في وقائع مع عدم التنكير منه واحدها عدم اعتراض علي وعمر رضي الله عنه على شريح القاضي
فيما خالفهما فيه باجتهاده ومنها انه سئل عن حسن بن علي عن مسئلة فقال سلوا الحسن البصري
وربما سال عن انس شيئا فقال سلوا عن مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
ومنها انه سئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السائل
بجوابه تابعه ورجع اليه ومنها انه سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم مني
ومنها ما روي عن ابي سلمة عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة
الحامل للوفاة اي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع والاربعة اشهر
وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة
ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من وقائع لا تحصى كثرة وتوجيه الجواب ان يقال
ان اردتم بقولكم لو لم يعتبر قول التابعي المجتهد في الاجماع لما سوغوا اجتهاده عدم تسويغ اجتهاده
مطلقا فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم الاعتداد بقوله فيما اتفقوا عليه عدم الاعتداد به
فيما اختلفوا فيه لجواز اعتبار احدهما دون الاخر ولهذا يعتبر قول التابعي بعد انقراض
عصر الصحابة اذا لم يكن على خلاف ما اتفقوا عليه ولا يعتبر اذا كان على خلافه وان اردتم
عدم تسويغ اجتهاده في المجمع عليه فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع لانهم انما سوغوا
اجتهادهم فيه ولم ينكروا ورجعوا اليه فيما هو المختلف فيه لا المتفق قال مسئلة اجماع المدينة
من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصحيح التعميم اقول هذه هي المسئلة السادسة وهي في
ان اجماع اهل المدينة هل هو حجة ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى ان اجماع اهل
المدينة وحدهم لا يكون حجة ونقل اصحاب المقالات عن مالك رحمه الله انه كان يرى اجماع اهل المدينة
يعني علماءها والصحابة او الصحابة والتابعين على ما قال المصنف حجة ولما كان الظن بمالك انه
لا يقول بما نقل النقلة عنه لان ادلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة لا كلهم على
ما مر وهذا هو حجة الاكثر على فساد مذهبه لكن قد علمت مما اسلفنا ان هذا انما يتم ان
لو انحصر ادلة الاجماع في السمعي ولم يكن عليه دليل عقلي على ما سبق وله المصنف اعتذر عنه
بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره بل هو محمول على ان روايتهم متقدمة على
رواية غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله واولى بالحفظ واخبر من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها
وفيه بعد لان اللفظ لا ينبئ عنه ولذلك قال الاخرون من اصحابه هو محمول على ظاهره لكن ليس المراد
ان اجماعهم على كل شيء حجة بل على المنقولات كالاذان والاقامة والصاع والمد حتى انهم
لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى يجب على الكل اتباعهم بخلاف ما لو اجمعوا على ما لا يستند

المسئلة السادسة

لكونهم

وجوده كثيرا فانا جماعتهم في مسئلة لا يكون حجة واورد عليهم ان ادلة الاجماع ان دلت على
وجوب اتباع قولهم يجب اتباع جميع ما اتفقوا عليه والا فلا عبرة بشيء منه ولقائل ان
يقول لا نلزم من وجوب اتباعهم فيما ذكر من المنقولات وجوبه في الكل لسهولة ضبط
النقل على الفرق المتواتر وقال بعض اصحابه ومنهم المصنف ان اجماع الصحابة والتابعين
من اهل المدينة على كل شيء حجة يجب العمل على كل مكلف مسلم ولا عبرة بمخالفة غيرهم كما مر
في المسئلة الرابعة واليه اشار بقوله والصحيح التعميم اذ المعنى ان الصحيح ان اجماعهم حجة
في كل شيء **قال** لنا ان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الا حمقين
بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم ارجح وفي بعض
النسخ راجحا ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم
اقول هذه حجة اختارها المصنف من طرف مالك وتقريرها ظاهر وانما قال مثل هذا
الجمع احترازا عن اليهود والنصارى وانما قال المنحصر لئلا يرد عليه ما ورد على اجماع
مجتهدي الامة من انتشارهم شرقا وغربا واستبعاد تصور الاجماع منهم كما سبق والتعرض
لهذا القيد كالمستغنى عنه لانه انما كان يفيد لو كان النزاع مع مساعدة امكان اجماع
مجتهدي الامة للعلة المذكورة لا مع من يجوز امكان اجماعهم ويمنع كون اجماع اهل المدينة
حجة ويمكن ان يقال انما تعرض له ليشعر بدليله لكل منهم وانما قال الا حقيق بالاجتهاد
وسببه مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل وعرفانهم باحوال الرسول اكثر من غيرهم ليرجح
اجتهاده على اجتهاد المخالفين فان قيل يجوز ان يكون متمسك المخالفين ارجح ولم يطلع
عليه احد من علماء المدينة قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر عددا وصحبة ومشاهدة ومعرفة
لاحواله عليه السلام على الراجح والاكثر كاف اي في كون قولهم حجة لما تقدم على ما تقدم في المسئلة
الرابعة ولقائل ان يقول كون اهل المدينة من الصحابة والتابعين اكثر عددا من غيرهم وهو
المتقدم في الرابعة ممنوع وكونهم اكثر صحبة الى غير ذلك وان كان مسلما لكنه لم يتقدم
في الرابعة ويمكن ان يعتذر عنه بان مراده ان الاكثر صحبة كاف في كون قولهم حجة كما تقدم
في الرابعة من كون قول الاكثر عددا كذلك او يقال والاكثر صحبة ونحوها كاف فيما تقدم اي في
اطلاعهم على الراجح دون مخالفيهم وعلى هذا اندفع الاعتراض من اصله وقياس قوله
في الرابعة ان يكون هذا ايضا اجماعا ظنيا يجب العمل به لا قطعيا يكفر جاحده لان ادلة القطعي
لا تساعده كما تنبهت له في الرابعة ولا يخفى ان ما اختاره من حد الاجماع لا ينطبق على هذا
الاجماع كما مر **قال** واستدل بحوز ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد وبتشبيه
عملهم بروايتهم ورد بانه تمثيل لا دليل مع ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
اقول قد استدل من طرف مالك بنحو قوله عليه السلام ان المدينة طيبة وهي على وزن
تسعة من اسماء المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ووجه الاستدلال ان
ظاهر الحديث يدل على ان اهل الخبث المنفي عنها ولا ينفي الا بانتفاء جميع افراده
فينفي الخطاء لانه فرد من افراد الخبث واذا انتفى الخطاء عن اهلها تعينت
متابعتهم ضرورة ولا نقول لو كان قولهم حجة فيها لكان حجة اذا خرجوا منها كقول الرسول
عليه السلام لانه قياس طردي في مقابلة النص وان اورد هذا على دليل المصنف كان
عين نفي الثاني واراد بنحو ان المدينة الاخبار الدالة على زيادة خطرها وكثرة شرفها
كقوله عليه السلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها وكقوله عليه السلام
لا يكيد احد اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء الى غير ذلك من الاحاديث التي يطول ذكرها
والادلة العقلية الدالة عليها ايضا وهي ان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط
الوحي ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها ومنها ان اهل المدينة
شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج
الحق عن قولهم الى غير ذلك واستبعده المصنف اما النصوص فلانها تدل على زيادة فضلها لا على
ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة لجواز ان يكون موافقة الغير شرطا
في وجوب المتابعة القطعية اولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ ذكراهة ذلك مع جوار
الرسول ومسجده وما ورد من الثناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نفيها الخبث
مخصوص بزمان النبي عليه السلام ويمكن ان يجاب عن هذه الثلثة بان الاصل عدم الاشتراط والتقييد
والتخصيص والجواب عنه ان الاصل هو حمله على احد هذه المحامل لوجوب الجمع بين الادلة
ولكنه لا يفيد اذ غاية الظهور على ما سبق في حجة الاقسام ويتبع غير سبيل المؤمنين واما الاول
من المعقول فلان غايته اثبات المدينة على صفات موجبة لفضلها وذلك لا يدل على الاحتجاج
باجماع اهلها وهكذا فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والحجر والصفا والمروة
ومواضع المناسك وكونها مولد النبي عليه السلام ومولد اسماعيل ومنزل ابرهيم لم يدل على الاحتجاج
باجماع اهلها على مخالفتهم ولم يذهب اليه احد اذ لا اثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار بعلم العلماء
واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب واجيب عن هذا بجواز تخصيص بلده بالفضيلة
لتخصيص اهل زمان بها وهو ضعيف اذ الجواز لا يكفي للمدعي واما الثاني منه فلانه لا يدل
على انحصار اهل العلم والمعتبرين من اهل الحل والعقد ومن يقوم الحجة بقولهم فيها لانتشارهم
في البلاد وتفرقهم في الامصار كالشام والكوفة والعراق وكلهم فيما يرجع الى النظر سواء ولهذا
قال النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يخصص ذلك بموضع دون
موضع اذ لا اثر للمواضع في ذلك واستدل ايضا من طرفه بتشبيه عملهم اي اجتهادهم بروايتهم
ووجهه ان يقال كما ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم يجب ان يكون اجماعهم حجة على
غيرهم ورد بانه تمثيل لا دليل اي لا دليل فيه على ما قال في المنتهى والمراد انه تمثيل خال
عن الجامع مع قيام الفرق بين الرواية والدراية لان الرواية يترجح الحكم فيها بكثرة الرواة
حتى انه يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول
الرواية بخلاف الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين
ولان الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية في زمن النبي عليه السلام وبحضرته
ولما كان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى موضع المروي كانت روايتهم ارجح واما الاجتهاد
فان طريقه النظر والبحث والاستدلال على الحكم وهو مما لا يختلف بالبعد والقرب ولا باختلاف
الاماكن **قال** مسئلة لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة
عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي قلنا يدل على اهليتهم لاتباع المقلد ومعارض بمثل اصحابي
كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء **اقول** هذه هي المسئلة السابعة وهي في ان اجماع اهل البيت
وحدهم واجماع الائمة الاربعة وكذلك اجماع الشيخين وحدهما هل هو حجة ام لا اختلفوا فيه
فذهب الجمهور الى انه لا يكفي في انعقاد الاجماع اتفاق اهل البيت وحدهم اي اتفاقهم مع مخالفة
غيرهم خلافا للشيعة والاكثرون الى انه لا يكفي فيه اتفاق الائمة الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم

مع وجود المخالف لهم من الصحابة خلافا لأحمد بن حنبل في إحدى روايتيه وللقاضي أبي حازم
من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله ولا اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لقوم
من الناس محتجين بالكثرة على الدعاوى الثلاثة ما مر في المسائل المتقدمة من أدلة الإجماع لا ينتهض
من المجتهدين ولظهوره ترك المصنف أما تركه لدليل الشيعة فلا وجه له وكأنه غفل عنه عند
الاختصار لأنه ذكره في المنتهى في مسألة برأسها وقد تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول أما الكتاب
فقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا أخبر بنفي الرجس
عنهم بلفظ إنما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منتفيا عنهم
فقط فلا يرد جواز كونه منتفيا عن غيرهم أيضا وأهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين لأنه
لما نزلت الآية أدار النبي عليه السلام كساء عليهم وقال هؤلاء أهل بيتي وأما السنة فقوله عليه السلام إني
تارك فيكم الثقلين فإن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي وفي رواية إني تارك فيكم ما إن تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي لأنه حصر التمسك بهما فلا ينتفي قيام الحجة على غيرهما وأما المعقول
فلاختصاصهم بالشرف والنسب وكونهم أهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وبالوقوف
على أسباب التنزيل ومعرفة التأويل وأفعال الرسول وأقواله لكثرة مخالطتهم له عليه السلام ولعصمتهم
على ما هو مذكور في الإمامة من علم الكلام وعلى هذا يكون قول الواحد منهم وفعله حجة ضرورة عصمته
عن الخطأ كما في قول النبي عليه السلام وأفعاله فضلا عن جميعهم والجواب عن الأول أنها إنما نزلت في
حق زوجات النبي عليه السلام لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الأعين بالنظر إليهن ويدل عليه أول الآية وآخرها وهو
قوله يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا
معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت وقوله عليه السلام هؤلاء أهل بيتي لا ينافي كون الزوجات
من أهل البيت ويدل عليه ما روي عن أم سلمة أنها قالت لرسول الله ألست من أهل البيت فقال
بلى إن شاء الله ويقال لو كان المراد من أهل البيت الزوجات لقيل ليذهب عنكن لا عنكم لأن
الجمع إذا استعمل على مؤنث يذكر على التذكير وههنا كذلك فإن أول الآية وإن كان خطابا
مع النساء غير أنه لما خوطب بأهل البيت حصل فيه معهن الذكور كعلي والحسن والحسين
فجيء بخطاب التذكير تغليبا كما في قوله تعالى في حق زوجة إبراهيم فبشرناها بإسحاق ومن وراء
إسحاق يعقوب قالت يا ويلتا أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب قالوا
أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت فكان ذكر عائدا إليها وإلى من حواه بيت
إبراهيم من ذكر وأنثى وعن الثاني أن الخبر من باب الآحاد وهو عندهم ليس بحجة فكيف يثبتون
به مذهبهم سلمناه لكن لا نسلم أن المراد بالثقلين الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة
على ما روي أنه قال كتاب الله وسنتي سلمناه لكن أمكن حمله على رواتهم عنه عليه السلام لأنهم
أخبر بأحواله وأفعاله وإذا أمكن يجب الحمل جمعا بين الأدلة سلمناه لكن يفيد وجوب
التمسك به بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدهم سلمناه لكن معارض بحديث أصحابي كالنجوم الدالة
على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وإن خالف أهل البيت في كونهم مهتدين وحينئذ
وإذا كان فلا يكون قولهم حجة واجبة الاتباع لا سيما قيل من أنه حينئذ لا يكون العمل بما ذكرتموه
أولى من العمل بما ذكرناه لأن الترجيح معهم من وجوه وعن الثالث أن الاختصاص بالشرف لا مدخل
له في الاجتهاد والاستنباط للأحكام من مداركها بل المعول عليه في ذلك أهلية النظر في المدارك
الشرعية وكيفية استثمار الأحكام منها وأما كثرة المخالطة فلا اعتبار بها والإمكان قول
أزواجه

وأقواله

ومن صحبه من الصحابة ومن خدمه في الحضر والسفر حجة ولا قائل به وأما حديث العصمة فالكلام عليه
مذكور في الموضع المذكور وعلى هذا لا يكون قول الواحد منهم حجة لا نسلم أنه على كونه معصوما ولئن
سلمنا كونه معصوما لكن لا يلزم منه كون قوله حجة إذ اللازم كون قوله صحيحا ولا يلزم منه
كونه حجة لجواز أن يكون قول الغير صحيحا أيضا اللهم إلا أن يقال المصيب واحد لكنه ممنوع وقد
مر مثله ومما يؤيد أن قول الواحد ليس بحجة أن عليا رضي الله عنه لم ينكر على أحد ممن خالفه فيما ذهب
إليه من الأحكام ولم ينقل أنه احتج فيما أقول مع كثرة مخالفتهم إياه ولو كان ذلك لم يسكتوا وقد كان
متمكنا فيما خولف فيه في زمن ولايته وظهور شوكته فتركه لذلك يكون خطأ منه ويخرج بذلك
عن العصمة وعن وجوب متابعته فيما ذهب إليه وأما وجه التمسك بحجة أحد وأي حازم على
إجماع الأئمة والنهاية أشار بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي فدلالته
على وجوب اتباع سنتهم كدلالته على وجوب اتباع سنته والمخالف في سنته لا يعتد بقوله
فكذا المخالف في سنتهم ولا يمنع دلالته على وجوب اتباع السنتين بناء على أن متابعة البعض
منها غير واجبة لأن الصيغة وهو قوله عليكم يدل ظاهرا على الوجوب وأما عدم وجوب متابعة
البعض فلدليل من خارج ولولاه لكانت واجبة أيضا وأما حجة الشذوذ في إجماع الشيخين
وإليه أشار بقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فظاهره الإيجاب لجواز أن يكون الأمر بالاقتداء
في أمر خاص فالظاهر خلافه والأصل عدمه والجواب عنهما أن يقال لا نسلم أنهما أمر كل واحد
حتى المجتهدين بل هما أمر للمقلدين لدلالته على كونهم أو كونهما أهلا لأن يتبعهم أو يتبعهما المقلدون
لا المجتهدون الذي هو محل النزاع ويمكن أن يمنع هذا بناء على أن الظاهر خلافه ويجاب عنه بوجوب
الجمع بين الأدلة كما سبق في السادسة ثم لا دلالة في الخبر على اختصاص الخلفاء الراشدين
بالأئمة الأربعة بل هو عام في الكل سلمنا لكنه معارض بمثل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وخذوا
شطر دينكم عن الحميراء الدالة على جواز الأخذ بقول كل أصحابي حتى المخالف لهم أو لهما وعلى هذا
لا يكون قولهم ولا قولهما حجة وإلا لما جاز خطؤه على المخالف مسئلة لا يشترط عدد التواتر
عند الأكثر لنا دليل السمع ولو لم يبق إلا واحد فقيل حجة لمضمون السمع وقيل لا إذ المعنى للاجتماع

المسألة الثامنة

أقول هذه هي المسألة الثامنة وهي في الخلاف في عدد المجمعين فقول من استدل على
كون الإجماع حجة بدليل العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كإمام الحرمين
الحرمين وغيره فلا بد من اشتراط عدد التواتر عنده لتصور الخطأ على من دون ذلك وأما من
احتج عليه بالأدلة السمعية فمنهم من شرط ومنهم من لم يشترط وهم الأكثرون وإليه أشار بقوله
لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر وهو الحق لأن الأدلة السمعية لا تختص بعدد دون عدد
حتى لو نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر لم تنتف صدق لفظ الأمة والمؤمنين عليهم
وأوجب عصمتهم عن الخطأ ووجوب اتباعهم وإلى هذا أشار بقوله لنا دليل السمع وأما [illegible]
عدد التواتر والخلاف فيه فسيجيء الكلام عليه إن شاء الله في الأخبار فإن قيل ما ذكرتموه
إنما يصح بتقدير عود المسلمين إلى ما دون عدد التواتر وهو غير متصور مع بقاء التكليف
من الله بدين الإسلام لأن بقاء ذلك إنما يكون بتواتر النقل القاطع ببعثة محمد عليه السلام وإظهار
المعجزة على وفق تحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من آي الكتاب والسنة وذلك لا يكون
بما دون خبر التواتر سلمنا بقاء التكليف مع عود عدد المجمعين إلى ما دون عدد التواتر
ولكن ما دون عدد التواتر مما لا يعرف إيمانهم بأقوالهم ومن لا يعلم إيمانه لا يعرف صدقه في
الخبر عن الدين فلا يكون قوله حجة في الدين قلنا لا نسلم أن بقاء التكليف لا يكون إلا بدوام

النقل القاطع وانه لا يكون عادة دون خبر التواتر ولكن لا يلزم من نقصان عدد المجمعين عن عدد
التواتر انقطاع العلم بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة
والعامة جميعا اذ ليس من شرط نقله التواتر الاجتهاد هذا اذا لم نقل بدخول العامة في الاجماع وان
قلنا به فلا يلزم الانقطاع ايضا وان نقص عدد جميعهم عن عدد التواتر لامكان معرفة ذلك ايضا
باخبار المسلمين واخبار الكفار معهم او بما يحتف باخبار العدد القليل من القرائن المفيدة للعلم
وبه اخرج الجواب عما ذكروه اخرا وبتقدير عدم ذلك كله فانقطاع التكليف وانهدام الاسلام
غير ممتنع لا عقلا ولا شرعا ولذلك قال النبي عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا من صدور الرجال ولكن يقبض العلم بقبض العلماء واذا
لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فاذا سئلوا افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولقائل ان
يمنع دلالة الخبر الاول على اشتراط الدين لجواز ان يكون المراد ان اول البعض الذي يفقد من
دين الامانة واخره الصلوة وان يعارض الثاني بقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على
الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال هذا وللاصحاب اختلفوا في انه لو لم يبق من المجتهدين
سوى واحد هل يقوم الحجة بقوله ام لا منهم من قال يكون حجة قال في المنتهى لان مضمون السمعي
ان لا يخرج الحق عن هذه الامة من غير تفصيل وقال غيره لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه
لفظ الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله ولانه يصلح للاطلاق حقيقة واذا كان امة دخل
تحت النصوص الدالة على عصمة الامة حيث دخول الجمع الكثير تحتها فيكون قوله حجة ويكون
معنى قوله ولا تجتمع ذلك الواحد على ضلالة عدم افتراقهما وانتصافه بها واستحسن المصنف
هذه الطريقة اذ كون الواحد امة لا يخلو عن ضعف ولذلك قال في المنتهى استدل بانه امة لقوله تعالى
ان ابراهيم كان امة قانتا لله وهو ضعيف ولم يذكر ضعفه لزوم كون قول كل مجتهد حجة متبعة
بعين ما ذكروه ولقائل ان يقول ما ذكره في المنتهى لا يتم الا اذا سلم كون الواحد امة اذ لا يلزم
من عدم خروج الحق عن الامة ان يكون بالحق في قول ذلك الواحد الا اذا كان امة فقد وقع
اذن فيما فر منه ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما
يكون بين اثنين فلا يكون قول الواحد اجماعا ولا حجة واحتج الاشارة وهو الاظهر والى الاول
اشار بقوله وقيل حجة لمضمون السمعي والى الثاني بقوله وقيل لا لمعنى الاجتماع **قال** مسألة
اذا افتى واحد وعرف به اهل عصره ولم ينكره احد قبل استقرار المذهب في بعض النسخ المذاهب
فاجماع او حجة وعن الشافعي ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض
العصر ابن ابي هريرة ان كان فتيا فاجماع **اقول** هذه هي المسألة التاسعة وهي انه اذا ذهب
ومعناه انه واحد من اهل الحل والعقد الى حكم في مسألة قبل استقرار المذهب على حكم تلك المسألة
بحو اجماع وغيره وعرف اهل عصره ولم ينكر عليه منكر فهل يكون اجماعا ام لا اختلفوا فيه
فمذهب الاكثرين انه حجة وليس باجماع اي قطعي وهو الذي اختار المصنف وصرح به
في المنتهى فقال هو حجة وليس باجماع قطعي وانما ردد المصنف فيه لان احدهما ثابت ضرورة
لما يجي بيانه ونقل عن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة وهو منقول عن داود وبعض اصحاب ابي
حنيفة رحمه الله عليه ونقل عن الشافعي خلافه وهذا اللفظ يحتمل قسمين ان يكون حجة لا اجماعا
وان يكون حجة واجماعا اذ لا يحتمل ان يكون اجماعا لا حجة والثاني اظهر لانه مذهب بعض الشافعية
وكذا الاكثر اصحاب ابي حنيفة ولاحمد بن حنبل والاول ليس مذهب احد من الشافعية وذهب
الجبائي الى انه اجماع بشرط انقراض العصر ولا خفاء في كونه حجة حينئذ وطنه ذلك بعض

لكونه حجة كما قال في المنتهى الجبائي اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وذهب ابو علي بن ابي هريرة
من اصحاب الشافعي الى ان ما ذهب اليه الذاهب ان كان فتيا كان اجماعا وان كان حكما
من حاكم لا يكون اجماعا ولا حجة ايضا ولا يستدرك قوله ان كان فتيا بناء على ان التقدير انه
فتيا لقوله اذا افتى واحد اذ المراد من قوله اذا افتى واحد اذا ذهب واحد الى حكم كما ذكرنا
وعلى هذا لا يكون الترديد في الواقع مستدركا وهذا النوع من الاتفاق هو المسمى بالاجماع
السكوتي عند من يقول انه اجماع **قال** لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم وكان كقولهم الظاهر فينتهض
دليل السمعي **اقول** لما فرغ من تخصيص محل النزاع وبيان المذاهب شرع في الاحتجاج على ما اختاره
من احد الامرين وتوجيهه ان بقاء سكوتهم يعني سكوت اهل عصره عن الانكار والبحث معه في ابواب
ماخذه كما جرت به عادة النظار يدل ظاهرا على موافقتهم اياه في ذلك اذ لو لم يكونوا موافقين
لبعد السكوت عنهم عادة سواء كان حكما من حاكم او فتوى من مفت اذا الكلام قبل استقرار المذاهب
وعلى هذا يكون سكوتهم كقولهم الظاهر واذا كان كذلك انتهض دليل السمعي ظاهرا واذا انتهض
ظاهرا فلا يخلو اما ان علمت موافقة الساكتين باطنا او لا فان علمت كان اجماعا والا كان حجة لانه
اذا علم وجوب العمل بالقياس بالظن علم وجوب العمل ههنا بالطريق الاولى لكون الظن اقوى
واذا ثبت وجوب العمل به قطعا فلا يقدح في ورود كل الاحتمالات التي ذكرها المخالف كما في خبر الواحد
والقياس وانما لم يحكم بكونه اجماعا قطعيا لهذه الاحتمالات على ما قال في المنتهى واما كونه غير قطعي
فلا تطرق الاحتمال **قال** المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فتروى او وقر او هاب فلا
اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت **اقول** احتج المخالف وهو من ذهب
الى انه ليس اجماعا ولا حجة بان سكوت من سكت يحتمل ان يكون لانه موافق ويحتمل ان يكون لانه لم
يجتهد بعد في حكم الواقعة او وقف اي توقف في حكم الواقعة لانه موافق ويحتمل ان يكون لان
اجتهاده لم يؤد الى شيء او خالف فتروى اي فكر في طلب وقت يمكن من اظهاره او وقر لانه
لم ير الانكار على مجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب وهاب من خوف ثوران فتنة كما نقل
عن ابن عباس انه وافق عمر رضي الله عنه في مسألة العول واظهر التنكير بعده وقال كان رجلا
مهيبا فهبته واذا احتمل الكل وليس احد من الاحتمالين اولى من الاخر فلا اجماع ولا حجة
في سكوتهم اذن وتقرير الجواب على ما قال هو ان هذه الاحتمالات وان قدحت في الموافقة
لكنه خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت لكن هذا لا يصلح جوابا عن كل الاحتمالات بل
عن البعض وهو ظاهر فالاولى ان يقال هذه الاحتمالات كلها خلاف الظاهر لبعدها عادة
اما عدم الاجتهاد من الجم الغفير فلما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه
عليهم لكونهم مجتهدين وهو معصية والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين واما
عدم تاديه اجتهادهم الى شيء فلانه لا حكم من احكام الله تعالى الا وله عليه دلائل واما
دلائل يطلع عليها من له اهلية الاجتهاد ظاهرا واما باخير الانكار للتروي واذ كان
جائزا غير ان العادة تحيل ذلك في حق الجميع ولا سيما مع انقراض العصر واما احتمال
كونه مجتهدا فلانه لا يمنع من مباحثته فطلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار
كالعادة الجارية من الصحابة الى زماننا هذا بمناظرة المجتهدين في طلب الحق
كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة وقول انت علي حرام والعول ودية الجنين ولقائل
ان يقول هذه الاحتمالات لا تدفعه انما يكون خلاف الظاهر لو كان احتجاج المخالف
بجواز سكوت الكل لعدم الاجتهاد او التوقف او التروي او الوقار اما لو كان سكوت

كل بعض نسى اخر فلا يظهر بالنظر واما حديث النقيه فضعيف لانه ان كان جاهلا فلا تقية بالنسبة
اليه وان كان دا سوكة كالامام الاعظم تحاماه فمه فيكون غشا في الدين والكلام معه فيه نقد
نصحا والغالب سلوك طريق النصح وترك الغش والسكوت عند المخالفة كما قال ابو عبيدة
السلماني لعلى رضى الله عنه لما ذكر انه قد تجدد له راى في بيع امهات الاولاد حيث قال اتفق
رائى وراى عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رايت بيعهن رايك مع الجماعة احب
الينا من رايك وحدك وكقول على لعمر رضى الله عنه لما اراد اعادة الجلد على الذى تكره من شهود
المغيرة ان جلدته فرجم صاحبك وكقول معاذ له لما عزم على جلد الحامل ان جعل الله لك على ظهرها
سبيلا فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وكقول امراة له لما نهى عن
المغالات في مهور النساء انعطينا الله بقوله واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه
شيا وتمنعنا عمر حتى قال عمر امراة خاصمت عمر فخصمته الى غير ذلك من وقائع لا تحصى كثرة
قال الاخر دليل ظاهر لما ذكرناه اقول احتج المخالف الاخر وهو من ذهب الى انه حجة
وليس اجماعا مطلقا بان سكوتهم دليل ظاهر على الموافقة لما ذكرناه فيكون حجة وان لم يكن اجماعا
اصلا وله محمل اخر وهو ان يكون دليلا على الاحتمال الثانى من دعوى المصنف كما مر قال لنا
في كونه اجماعا سكوتهم الى اخره ولنا في الاخر اى في كونه حجة انه دليل ظاهر وانما يكون وسط
كلام المخالف فيما بينهما لورود الاحتمالات على كونه اجماعا لا على كونه حجة والظاهر ما قدمناه
اولا قال الجبائى انقراض العصر يضعف الاحتمال اقول احتج الجبائى بان انقراض العصر
يضعف الاحتمالات التى ذهب اليها المخالف فينتهض دليل السمع فيكون اجماعا وهو ظاهر
لو كان الانقراض يضعف كل الاحتمالات لكنه ليس كذلك كما يظهر بالتامل قال ابو هريرة
العادة في الفتيا لا في الحكم واحسن بان الفرض استقرار المذهب او المذاهب على ما في بعض
النسخ اقول استدل ابن ابى هريرة على مذهبه بان العادة قاضية على دلالة سكوتهم على الموافقة
في الفتيا لا في الحكم وهذا فانا نحضر مجلس الحاكم ولا ننكر عليه اذا حكم بخلاف مذهبه
لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض
والمخالفة بالاجتهاد والجواب ان قبل استقرار المذهب يجوز انكار حكم الحاكم كما يجوز انكار
قول المفتى ظاهرا وكلامنا فيه اذا الفرض قبل استقرار المذهب لا بعد الاستقرار حتى يتحقق
الفرق بين الحكم والفتوى قال واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر اقول هذا عطف على
قوله في اول المسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به لانه بمنزلة قوله اذا افتى واحد وانتشر عنه القول
واشتهر والمراد منه انه اذا افتى واحد ولم ينتشر فيما بين اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف فمذهب
الاكثر انه لا يكون حجة لجواز ان لا يكون لهم قول فيها لعدم خطورها ببالهم وان كان لهم فيها قول
احتمل ان يكون موافقا للمنقول الينا من ذلك الواحد واحتمل ان يكون مخالفا له احتمالا على
السواء ومن لا قول لهم في المسئلة بنفس الامر او لهم قول لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة
فلا يتحقق عندنا الموافقة منهم بل ولا يظن بخلاف ما اذا انتشر لان سكوتهم بعد العلم ظاهر في
الموافقة على ما مر واذا لم تكن الموافقة متحققة ولا مظنونة فلا يكون قوله حجة قال
مسئلة انقراض العصر غير مشروط عند المحققين وفي بعض النسخ غير شرط وقال احمد وابن
فورك يشترط وقيل في السكوتى وقال الامام ان كان عن قياس اقول هذه هى المسئلة
العاشرة وهى في ان انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع ام لا اختلفوا فيه فذهب
اكثر اصحاب الشافعى والحنفية والاشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط واليه اشار بقوله
انقراض العصر غير مشترط عند المحققين وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك
الى انه
شرط ومنهم من فصل وقال ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم وافعالهم او بعضهم فان الانقراض
لا يكون شرطا وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكوت الباقين
عن الانكار مع استمراره فيما بينهم وهذا هو المراد من الاجماع السكوتى على ما سبق كان شرطا
وقال ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا قال لنا دليل السمع اقول احتج المحققون
على اثبات مذهبهم بالادلة السمعية وتقريرها ان الاية والخبر يدلان على انه لو اتفقت كلمة المجتهدين
من الامة على حكم حادثة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم عن الخطاء والا لوجب اشتراط
انقراض العصر ولا موت الجميع فان الحجة في اتفاقهم لا في موتهم قال ولنا يستدل بانه يؤدى الى عدم
الاجماع للتلاحق واحتسب بان المراد عصر المجمعين الاولين او لا مدخل للاحق اقول هذا استدلال
من جهة المحققين على ان الانقراض ليس بشرط وتوجيهه ان يقال لو اشترط الانقراض في انعقاد
الاجماع لما تحقق الاجماع وبطلان التالى يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلانه لو اشترط
ذلك لجوز لمن حدث من اللاحقين باهل ذلك العصر اذا كان من اهل الاجتهاد مخالفتهم والشرط في
صحة اجماعهم موافقتهم واذا صار اللاحقين من اهل الاجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث
لاحقهم والكلام فيه كما في الاول وهلم جرا الى يوم القيمة فلا يتحقق الاجماع في عصر من الاعصار
البتة واما بطلان التالى فلتحقق الاجماع عند المنازعين واما الملازمة اشار بقوله بانه
اى بان اشتراط الانقراض يؤدى الى عدم الاجماع والى دليلها بقوله للتلاحق ويمكن ان يقرر بوجه
اخر وهو ان اشتراط انقراض العصر يؤدى الى عدم تحقق الاجماع مع كونه حجة متبعة وكل
شرط ادى الى ابطال المشروط المقطوع بحقيقته كان باطلا وتقرير الجواب يحتاج الى مقدمة
وهو ان القائلين بالاشتراط اختلفوا فيما بينهم في فائدته فذهب احمد ومن تبعه وجوزوه الى جواز
رجوع المجتهدين او بعضهم كما حكوا انه اولا وحينئذ تصير المسئلة ظنية بعدما صارت اجماعية لا دخول
من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته حتى لو رجعوا وانقرضوا مقيمين على ما قالوا كانت
المسئلة اجماعية وان خالفهم اللاحق المجتهد في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون
المخالف جار قادرا به الوفاق ويجاب عنه لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ
اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر فيه موقوف وذهب الباقون الى انها ادخال من ادرك عصرهم
من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه
ادلا فائدته واذا تحققت المقدمة فنقول لا نسلم ان اشتراط الانقراض يؤدى الى عدم تحقق
الاجماع اما على راى احمد فلانه لا مدخل للاحق في الاجماع واليه اشار بقوله او لا مدخل
للاحق واما على راى الاخرين فان المعتبر انقراض عصر المجمعين الاولين لا انقراض عصر
من ادرك عصرهم وان اعتبر موافقتهم واليه اشار بقوله واحتسب بان المراد عصر
المجمعين الاولين ثم لقائل ان يقول ان دليل الملازمة لا يقتضى الا امكان عدم تحقق
الاجماع على تقدير الاشتراط لا عدم تحققه فيها وامكان عدم تحققه فيها ليس باطلا اللهم
الا ان يقال المراد عدم تحققه بالنسبة الينا الى تقدير الاشتراط ولذلك قال الامام في البرهان
فان التلاحق لو كان يمنع انعقاد الاجماع من اللاحقين لما استمرت بالاجماع فان
العلماء يتلاحقون وعدم تحققه بالنسبة الينا باطل قال قالوا استلزم الغاء الخبر
الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا اثر له مع القاطع كالو انقرضوا
اقول هذه شبهة للشارطين وتوجيهها ان يقال لو لم يشترط انقراض العصر لزم الغاء
الخبر الصحيح المعارض لما اجمعوا عليه بتقدير الاطلاع عليه والتالى باطل فالمقدم مثله

الاجماع لم

مصر

المسئلة العاشرة

اما الملازمة فلانه لو لم يبلغ الخبر بل حكم بمقتضاه مع كونه مخالفا لما اجمعوا عليه كان اجماعهم خطاء
وهو باطل واما بطلان الثاني فلفساد استمرارهم على الحكم مع ظهور دليل يناقضه مع ان الاصل
في الدليل الاعمال لا الاهمال ولا مخلص لنا الا باشتراط الانقراض وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم
الالغاء لتوقفه على تقدير البعد او ممنوع لان الباري تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر
الصحيح وذلك يوجب اما عدم الخبر المخالف او ان يعصم الراوي عن النسيان الى تمام انعقاد
الاجماع فان قيل بانتفاء الشرطية ملازمة وهي لزوم الالغاء على تقدير الاطلاع وهو ضروري
فكيف يصح منع الملازمة قلنا الاطلاع على نص كذلك محال والمحال جاز ان يستلزم المحال
واليه اشار بقوله بعيد اي الاطلاع على خبر يخالف المجمع عليه بعيد سلمنا الملازمة لكن
لا نسلم بطلان التالي اذا الظاهر لا اثر له مع القاطع وهو الاجماع كما لو انقرض المجمعون
ووجدوا بعدهم خبرا يخالف الاجماع السابق فانه بالاتفاق لا اثر له واليه اشار بقوله وبتقديره
اي وبتقدير الاطلاع على الخبر الصحيح فلا اثر له ولقائل ان يقول هذا لا يختص بانقراض
العصر لانه يقتضي نفي الاجماع مطلقا بعين ما ذكر ويمكن ان يجاب بان وجه الاختصاص
امكان لزوم ذلك الالغاء على تقدير عدم الاشتراط وهو ظاهر قال قالوا لو لم يشترط
لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع اقول هذه شبهة
اخرى لهم وتقريرها ان يقال لو لم يشترط الانقراض لزم جواز كون الاجتهاد مانعا من
الاجتهاد والتالي باطل والمقدم كذلك اما الملازمة فلجواز ان يكون اجماعهم عن اجتهاد
وظن يتغير ذلك الاجتهاد وعلى هذا لو لم يشترط الانقراض لكان اجتهادهم اولا مانعا
عن اجتهادهم ثانيا واليه اشار بقوله لمنع المجتهد اي جميع الاجماع ويعني به الاجتهاد الذي
هو دليله ومضا المجتهد من الرجوع عن اجتهاده الاول واما فساد التالي فلجريان العادة
بان النظر عند المراجعة اوضح ويدل عليه قوله تعالى ما نراك اتبعك الا الذين
هم اراذلنا بادي الراي فانه جعل بادي الراي ذما وطعنا فلا يجوز ان يمنع عن الراي الثاني
وتقرير الجواب هو منع نفي التالي بان يقال لا نسلم ان امتناع العود عن اجتهاده باطل بل هو
واجب لصيرورة الحكم بعد اجتماعهم قطعيا وامتناع ترك القاطع بالظني وهذا
خلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني مثله لجواز ترك الظني بالظني واليه اشار بقوله واجب لقيام
الاجماع ولقائل ان يمنع الملازمة ايضا لاستحالة تغير الاجتهاد بعد الاجماع لان الباري تعالى
يعصمهم عن الرجوع عن ذلك الاجتهاد بعد الاجماع كما مر في الاطلاع قال قالوا لو لم يعتبر
مخالفته لم يعتبر مخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه بعض والفرق ان هذا قول
من وجد من الامة فلا اجماع اقول هذه من شبههم ايضا وتقريرها ان يقال لو كان مخالفة
الاجماع في عصر المجمعين معتبرة كان الانقراض شرطا لكن المقدم حق اما الملازمة فلعدم
القائل بالفصل اما حقية المقدم فلانه لو لم يعتبر مخالفته من مات والتالي باطل فالمقدم كذلك
اما الملازمة فلان عدم اعتبار المخالفة في عصر المجمعين انما كان لانهم كانوا كل الامة
المجتهدين وقت الاجماع وهذا المعنى بعينه موجود بعد الميت المخالف لان الباقين
هم كل الامة المجتهدين واما بطلان التالي فلانه مسلم عند الخصم وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم بطلان التالي لان بعض من نصر مذهب المجمعين ذهب الى بطلان مذهب المخالف
بموته وصيرورة ذلك مجمعا عليه ان الباقين هم كل الامة والى ذلك اشار بقوله قلنا قد التزمه
اي قد التزم عدم اعتبار مخالفة من مات بعض اي من الخصوم لكن الحق ان القول لا يموت

بموت قايله وانه لا ينعقد الاجماع بعد موت المخالف لانهم ليسوا كل الامة بالنسبة الى المسألة التي
خالف فيها الميت اخرج منع الملازمة بيان الفرق بين المقيس وهو مخالفة الميت والمقيس عليه
وهو مخالفة الاجماع في عصر المجمعين وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يعتبر قوله لان العلة فيهما واحدة
وهي كونهم كل الامة قلنا لا نسلم بل العلة في المقيس عليه هي كون قول المخالف قولا بعد تحقق الاجماع
وهذا المعنى غير موجود في المقيس لان خلاف الميت قول من وجد من الامة اي قبل تحقق الاجماع
فلا اجماع بعده لان فتواه لا تبطل بموته كما مر قال مسألة الاجماع لا عن مستند لانه يستلزم
الخطا ولانه مستحيل عادة اقول هذه المسألة الحادية عشر وهي في ان الكل اتفقوا على ان الامة
لا تجمع على الحكم الا عن ماخذ ومستند خلافا لشرذمة شاذة جوزوا انعقاد الاجماع لا عن دلالة
وامارة بل بتوفيق الله تعالى اياهم في اختيار الصواب واستدل الجمهور على الامتناع بانه لو جاز
الاجماع من غير مستند لزم جواز الخطا فيما اجمعوا عليه والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة
فلان القول في الدين من غير دلالة لا يوجب الوصول الى الحق بل يجوز ان يوصل اليه وان لا يوصل
وهو المراد من جواز الخطا واما نفي التالي فلان جواز الاجماع على الخطاء يقدح في صحة
الاجماع وعصمة اهله عن الخطا ولقائل ان يقول متى يستلزم القول في الدين من غير دلالة جواز
الخطا اذا لم تجمع الامة عليه او اجمعت الاول مسلم والثاني دعوى محل النزاع فانه يقال ما المانع
لهم من انهم اذا اجمعت كلمتهم وان كان من غير مستند لزم جواز الخطاء فيما اجمعوا عليه والتالي
باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلان القول في الدين من غير دلالة لا يوجب الوصول الى الحق
بل يجوز ان يوصل اليه وان لا يوصل وهو المراد من جواز الخطاء واما نفي التالي فلان جواز
الاجماع على الخطاء يقدح في صحة الاجماع وعصمة اهله عن الخطا ولقائل ان يقول متى يستلزم
في الدين من غير دلالة جواز الخطا اذا لم تجمع الامة عليه او اجمعت الاول مسلم والثاني دعوى محل
النزاع فانه يقال ما المانع لهم من انهم اذا اجمعت كلمتهم وان كان من غير مستند ان يوفقهم
الله تعالى للصواب ضرورة استحالة اجماعهم على الخطا لما سبق من المدارك السمعية واستدلوا
عليه ايضا بان اجماع الجمع العظيم على حكم من غير مستند مستحيل عادة وهو اقوى وان كان
حاصله استبعادا عاديا قال قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فائدة قلنا فائدته سقوط
البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه يوجب ان يكون عن غير دليل ولا قائل به اقول
استدل المخالف بان الاجماع لو كان عن دليل لما كان للاجماع اي لاثبات كونه حجة على ما صرح
في المنتهى فائدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك الدليل يكون هو الحجة في اثبات
الحكم المجمع عليه لا الاجماع وعلى هذا لا يكون في اثبات كونه حجة فائدة واما بطلان التالي
فظاهر والجواب منع الملازمة بيان فائدة اثبات كون الاجماع حجة وهي سقوط
البحث اي عن ذكر الدليل وكيفية دلالته وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله
بالاتفاق ثم دليلهم يوجب ان يكون عن غير دليل لان عدم انعقاده عن دليل المستلزم
لوجوب كونه عن غير دليل ولا قائل به لانهم يقولون المستند ليس بشرط لا ان عدم المستند
شرط ولقائل ان يقول لا نسلم ان دليلهم يوجب كونه لا عن دليل قوله لانه لو جاز ان يكون
عن دليل في بعض الصور دون البعض لم يكن له فائدة قلنا لا نسلم لا فائدة فيما لا يكون
عن دليل واذا عرفت ضعف المدارك من الجانبين فالواجب ان يقال انهم لو اجمعوا عن
غير دليل فلا يكون اجماعهم الا حقا واما ان يقال انه لا يتصور الاجماع الا عن دليل او يتصور
من غير دليل فذكرهما قد ظهر ضعف الماخذ فيه من الجانبين وان كان الاول اقرب بدليل العادة

المسئلة الحادية عشر

المسألة الثانية عشر

قال مسألة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعه الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز
كغيره والظاهر الوقوع كامامة ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج اقول هذه هي المسألة
الثالثة عشر وهي ان القائلين بامكان انعقاد الاجماع المستند اختلفوا في وقوعه نفيا واثباتا
والقائلون بوقوعه اختلفوا في جواز مخالفته فذهب الاكثرون منهم الى عدم جوازها والاقلون
الى جوازها بناء على ان القول بالاجتهاد في ذلك يفيد باب الاجتهاد ولا يحرمه وذهب داود الظاهري واتباعه
والشيعة وابن جرير الطبري الى امتناعه ومن الناس من يجوز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي والمختار
من الجميع جوازه ووقوعه على ما ذهب اليه المصنف في قوله وبعضهم الوقوع ليس الضمير فيه راجعا
الى الظاهرية على ما يشعر به ظاهر كلامه لانه لم يشتهر عنهم القول بالوقوع ولا عن بعضهم ولان بعد منع
كلهم الجواز لا معنى لمنع بعضهم الوقوع واخر وقال يمنع بعضهم الوقوع والظاهرية الجواز لكان اولى
من جهة العبارة واستدل الاكثرون على الجواز بانا لو قدرنا وقوعه لما لزم عنه لذاته محال عقلا
ولا معنى للجائز سوى ذلك واليه اشار بقوله لنا القطع بالجواز اي بجواز وقوع الاجماع عن قياس
كالقطع لجواز صدوره عن غيره ولقائل ان يقول هذا انما يصح لو كان المدعى الجواز الذهني لا الخارجي
وعلى الوقوع بان الصحابة رضي الله عنهم اجمعت على امامة ابي بكر رضي الله عنه من طريق الاجتهاد والقياس
على تقديم النبي عليه السلام اياه في الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا وقال
بعضهم ان تولوها ابا بكر تجدوه قويا في امر الله ضعيفا في بدنه وكذا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم
لحمه وعلى اراقة نحو الشيرج من المائعات اذا وقع فيه فارة قياسا على اراقة السمن واليه اشار والظاهر
الوقوع ولم يجزم به لاحتمال ستذكره وانما قال كامامة ابي بكر ليشعر بان لهذه الصور نظائر كاجماعهم
على قتال مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد حيث قال ابو بكر والله لا افرق بين ما جمع الله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة وكاجماعهم في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد حيث شاور عمر
الصحابة فيه فقال علي انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين وقال عبد
الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون هذا هو المشهور وفي كون قتالهم وحده بالقياس بحث
اللهم الا ان يقال ان ابا بكر قاس قتالهم على قتال تاركي الصلوة وعليا حده على حد المفترين الا انه
مغاير لما ذكر من القياس العقلي بل القياس الشرعي لان العقلي يمكن رده الى الشرعي لكن لفظهما لا ينبئ
عنه فان قيل ما ذكرتم معارض بما يدل على عدمه وهو ان الاجماع قطعي ويفسق
مخالفه فكيف يستند الى ظني لا يفسق مخالفه وايضا ان الناس مع اختلاف طبايعهم وتباين دواعيهم
مما يستحيل اتفاقهم على راي في احد عادة كاتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد وايضا الاجماع
منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة
بالاتفاق وايضا الاجماع اصل من اصول الادلة ومعصوم عن الخطا فيمتنع اسناده الى ما هو فرع
له وعرضة للخطا وهو القياس وايضا ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس وذلك يمنع من
انعقاد الاجماع مستندا الى القياس قلنا لا نسلم ان انعقاد الاجماع في الصور المذكورة انما كان
عن قياس بل عن نصوص ظهرت لهم واكتفوا باجماعهم عن نقلها فمنها ما ظهر لنا كتمسك ابي بكر
رضي الله عنه بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وباستثناء النبي عليه السلام وهو قوله الا بحقها
من قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة بفعل النبي عليه السلام
حيث قالوا ايكم تطيب نفسا ان يتقدم قدمين قدمهما رسول الله عليه السلام ومنها ما لم يظهر
قلنا الجواب عن الاول انا لا نسلم ان القياس المتفق على ثبوت حكمه ظني لا يفسق مخالفه
فان اجماعهم على صحة ذلك القياس يخرجه عن كونه ظنيا ويجعله قطعيا بالاتفاق فان قيل هو

هو انما يصير قطعيا بعد الاجماع والكلام فيما قبله وهو حينئذ ظني قلنا لا نسلم ان القياس الذي
قرره الله تعالى لاجماع الامة على مقتضاه ظني ولانه عندما يكون ظنيا وهو قبل تحقق الاجماع لا يكون
مستنده اذ المعدوم لا يفتقر الى مستند وعند كونه مستنده وهو بعد تحقق الاجماع لا يبقى ظنيا
سلمناه لكنه منقوض بما وافقتمونا عليه من صحة استناد الاجماع القطعي الى خبر الواحد مع كونه
ظنيا بالاتفاق فما هو الجواب في محل الالزام هو الجواب في محل النزاع وعن الثاني منع استحالة
اتفاقهم على مظنون لجواز كونه جليا على ما سبق ولانه وان استحال الاتفاق في وقت واحد لتفاوت
افهامهم وحدسهم في النظر والاجتهاد فلا يستحيل في ازمنة متطاولة كما لا يستحيل اتفاقهم على العمل
بخبر الواحد الموقوف على عدالة الراوي مع كونها مظنونة بما يظهر عليه من الامارات الدالة عليها
والاسباب الموجبة لتزكيته والاول يختص بمن يقول بالجواز في الجلي دون الخفي والثاني يعم لكن
فيه نظر اذ لا يلزم من امكان اطلاعهم على عدالة الراوي امكان اطلاعهم على القياس الخفي وهذا
بخلاف اتفاق الكافة على اكل طعام واحد في وقت واحد فان اختلاف امزجتهم موجب لاختلاف
شهواتهم ولا داعي لهم الى الاجتماع عليه كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه
وعن الثالث ان الاجماع لم ينعقد على جواز مخالفة المجتهد مطلقا بل اذا لم يوافقه مجتهدو اعصره
وعن الرابع منع كون القياس الذي هو مستند الاجماع فرعا له لا لما قيل من انه فرع لغيره
من الكتاب والسنة اذ لا يندفع الدور بكون القياس فرع الكتاب والسنة بعد تسليم كونه فرع الاجماع
ايضا لتغاير الاجماعين لان فردا من افراد الاجماع فرع قياس ما ومطلق القياس فرع اجماع
اخر واما قولهم هو عرضة للخطا فالجواب عنه ما مر في الجواب الاول وعن الخامس ان الخلاف
في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع عن انعقاد الاجماع عن القياس
مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم وهو منقوض بخبر الواحد حيث خالفوا فيه وفي
اسباب تزكيته ووافقوا في انعقاد الاجماع بناء عليه واما الاحتمال المذكور في منع كون انعقاد
الاجماع في الصور المذكورة عن القياس وان مشى لهم في بعض الصور التي ظهر فيها نص فلا
يمشي في الباقي كاستدلالهم بفعل النبي عليه السلام فانه راجع الى القياس ولا فيما لم يظهر فيه نص
مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة فيه كما مر في حد الشارب لان الظاهر انه لو كان
لهم نص فيه لما عدلوا عنه الى غيره من الادلة الظنية وفيه حصول المطلوب وهو كون القياس
مستند الاجماع ظاهرا واعلم ان موافقة الاجماع لخبر لا يدل على انه مستنده هو لا غير لجواز
قيام دليلين على مدلول واحد خلافا لابي عبد الله البصري حيث ذهب الى انه المستند لا غير

المسألة الرابعة عشر

قال مسألة اذا اجمع على قولين فاحداث قول ثالث منعه الاكثر كوطي البكر قيل يمنع الرد وقيل
مع الارش فالرد مجانا بالثيب وكالجد مع الاخ قيل المال كله وقيل المقاسمة فالحرمان بالكلية
في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم بالنفي وفي بعض النسخ في النية بالثلث وكالفسخ
بالعيوب الخمسة قيل تفسخ بها وقيل لا فالفرق بالثلث وكالام مع زوج او زوجة وابوين قيل ثلث
وقيل ثلث ما بقي فالفرق بالثلث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع كالبكر
وكالجد وكالطهارات وفي الاتحاد وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى فجائز كالنكاح بعض وكالام

كفسخ م

فانه يوافق كل صورة مذهبا اقول هذه هي المسألة الرابعة عشر وهي انه اذا اختلف اهل
العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث لا اختلفوا فيه فذهب
الجمهور الى المنع من ذلك خلافا لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض اهل الظاهر وذلك كما قال
بعض اهل العصر في الجارية البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا يمنع الرد وقال بعضهم

بالرد مع لبس الكلالة فالقول بالرد محجبا قول ثالث كما قيل في الجد مع الاخ ان المال كله اى للجد وقيل
المقاسمة اى لكل نصف فالحرمان وهو ان لا يعطى للجد شيء قول ثالث وكالنية في الطهارات قيل
يعتبر في جميعها كالوضوء والتيمم والغسل وقيل يعتبر في البعض كما في التيمم عند الحنفية فالتعميم
بالنفي وهو ان لا يعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث وكالفسخ اى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي
الجذام والبرص والجنون مع الجب والعنة في الزوج ومع الرتق والقرن في الزوجة فقيل يفسخ بها
اى بالجميع وقيل لا اى لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو ان يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث وكالام
مع زوج او زوجة وابوين قيل لها اى قيل للام ثلث المال كله وقيل ثلث ما بقي اى بعد نصيب الزوج
او الزوجة فالفرق وهو ان للام ثلث الاصل في احدى الصورتين وثلث ما بقي في الصورة الاخرى
قول ثالث والصحيح التفصيل وهو ان لا يمنع القول الثالث مطلقا كما ذهب اليه الجمهور ولا يثبت
مطلقا كما ذهب اليه الاخرون بل ينظر فان كان القول الثالث يرفع ما اتفقا عليه وفي بعض النسخ
ما انعقد عليه فممنوع كما لو كان القول بالرد محجبا باخ دون الاجماع السابق على استحقاق الرد محجبا
وكالجد اذ القول بحرمانه يرفع ما اتفقا عليه من ان للجد شيئا وكالطهارات اذ القول بعدم اعتبار
النية في جميع الطهارات يقدح في اتفاق الفريقين على اعتبارها في البعض وان لم يكن القول الثالث
رافعا لما اتفقا عليه بل وافق كلا منهما من وجه وخالفه من آخر فجائز كفسخ النكاح ببعض دون
بعض وكجعل الام ثلث الاصل في احدى الصورتين وثلث الباقي في الاخرى لموافقته في كل صورة
مذهبا وهو ظاهر عند الظهور قلت لنا ان الاول مخالفة الاجماع وفي بعض النسخ مخالفة
للاجماع فمنع بخلاف الثاني كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يقتل ويصح
ثم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه باتفاق اقول لما فرغ من بيان المذاهب في اختيارها اخذ
يشرع في الاحتجاج على المختار وهو امتناع القسم الاول دون الثاني وتقريره ان احداث القول
بالقسم الاول يستلزم مخالفة الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
القول به مخالفة ما اتفق عليه اهل الاجماع صريحا نصا او قوة كاستحقاق الرد محجبا بالمعلوم
من صريح منع الرد ومن الرد مع الارث واما فساد التالي فغير خفي وقد يقال القول بالقسم
الاول يستلزم بطلان القولين بالكلية بخلاف القول بالقسم الثاني فانه لا يلزم منه الا بطلان
قول كل في بعض الصور دون البعض وابطال القولين بالكلية باطل وكذا ما يستلزمه
لكن مراد المصنف هو الاول على ما يشعر به ظاهر كلامه واما جواز القسم الثاني فلانه لا يستلزم
مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية مع انه لا مانع عن القول بالثالث عند المانعين
الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضي وهو الاجتهاد كما لو حكم
احد الفريقين في مسألتين بحكمين والفريق الاخر بنقيضهما فيهما والثالث وافق كلا في احد المسألتين
دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق وكذا ما نحن فيه لانه مثله في عدم مخالفة الاجماع وعدم استلزامه
بطلان القولين بالكلية ومثاله ما لو قال احد الفريقين بانه لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب
وقال الفريق الاخر يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فلو ذهب احد الى انه يقتل المسلم
بالذمي ولا يصح بيع الغائب او الى عكسه وهو انه لا يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب جاز
ولم يمنع باتفاق فان قيل فعلى هذا لا يصح قوله ومنعه الاكثر على اطلاقه لان الاكثر
لا يمنعون مثل هذا قلت هذا غير وارد لان النزاع فيما اذا اجمع على قولين في مسألة
والاكثرون يمنعون مثله مطلقا فان قيل كيف جوزوا يقتل لا يصح وعكسه مع استلزامه
خرق الاجماع لان عدم الفرق او احد المجموعين الاولين متفق عليه فيكون كل واحد

يفسخ بها

مصيحه

من هذين المجموعين منفيا بالاجماع كالرد محجبا بالاتفاق لان الاجماع الاول ضمني بخلاف الثاني فانه
صريح ولا يلزم من جواز مخالفة الاول جواز مخالفة الثاني لانا نقول لا نسلم ان احدهما ضمني دون
الاخر بل كل منهما ضمني لازم من مجموع اقوال الفريقين وهو ظاهر ولانا نقول ايضا المراد من كون
القول الثالث منفيا بالاجماع ان لا يكون اتفاقه وظاهر ان الاجماع المركب كما في نفي كل واحد من المجموعين
فانهما انما اتفقا على نفيه لكون بعض اجزائه منفيا عند احدهما دون الاخر والبعض الاخر
بالعكس ولانا نقول ايضا الرد محجبا ان كان مركبا من الرد وكونه محجبا وانتفى احد القيدين عند
احد الفريقين والاخر عند الاخر ولانا نقول ايضا هذا المانع لو كان القول اللازم كالاخر المجموعين
للقولين لكل واحد من المجموعين في مثالنا اجماعا وكان هذا اعني احد المجموعين حكما شرعيا
وهما ممنوعان لانا نقول ايضا اما ان القول اللازم من القولين اجماع فكما في الرد محجبا واما
ان احد المجموعين حكم شرعي فلان كونه عاما غير موجود في الخارج الا في ضمن الافراد لا ينافي كونه
حكما شرعيا على ما مر في السابق كالواجب في خصال الكفارة المخيرة سلمناه لكن لا نسلم وجوب كون
المجمع عليه حكما شرعيا على ما مر في حد الاجماع ولانا نقول ايضا انما جوز القول الثالث فيما نحن فيه
لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيته اذ الاجتهاد الخطا فقد يعمل به وان
قلنا كل مجتهد مصيب لا يلزم من حقيته بطلان ما اجمعوا عليه لانا نقول ايضا لو صح هذا الوجه
مخالفة اى اجماع كان قلنا وجوب الاخذ باحد المجموعين مشروطا بان لا يظهر الوجه الثالث
وهو كل واحد من المجموعين الاخرين في مثالنا ولانا نقول لو جاز ذلك لجاز ان يقال انهم انما اوجبوا
التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر زال شرطه وجاز
مخالفته لانا نقول هو جائز عقلا لكنهم منعوا من اعتباره وليس علينا ان نحكم عليهم بوجوب
التسوية مع قيام الفرق وهو جواز اجماع الامة على الخطا بحيث لا يتضح الحق من البين كما لو
قال احد الشطرين الامة ليس بحجة والخوارج مبطلون وقال الباقون هو حجة وهم محقون
فان الحق لا يتضح من الامة في كل واحد من القولين مع ان الخطا يشملهم بخلاف جواز اجماعهم بحيث
يتضح الحق كما في الاجماع على القول الواحد اذا جوزنا مخالفته والسر فيه ان العمل بلا يصح
ويقبل لا يستلزم خطا الامة في شيء من المسألتين وان فرض حقيته وبطلان كل واحد من المجموعين
بخلاف الرد محجبا فانه يستلزم خطا الامة فيه ضرورة ان كان هو الحق يظهره بالتامل ولا التفات
ببطلان الاحداث اللازم من القولين اذ لا يترتب عليه عمل وفيه دقة قال قالوا فصل وفي تفصيل
احد فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول في واقعة متجددة
ونحقق لمسألتي الذمي والغائب اقول هذه شبهة للاكثرين على استلزام القسم الثاني
خرق الاجماع وتوجيهها ان احداث القول بالتفصيل اعني الفرق بين العيوب الخمسة في جواز الفسخ
ببعضها دون البعض مثلا يستلزم خرق الاجماع فيكون مردودا كالقسم الاول على ما سلمتم اما
الملازمة فلان صاحب هذا المذهب فصل اى فرق بين العيوب مع انعقاد الاجماع على عدم
الفرق لان احدا من القائلين بالاثبات والنفي في العيوب الخمسة لم يفصل بينها وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انعقاد الاجماع على نفي التفصيل فان عدم القول بالفصل لا يكون قولا بنفيه
والا امتنع القول في واقعة متجددة اذا لم يكن قد سبق فيها لاحد قول وهو خلاف الاجماع
ولقائل ان يمنع هذه الملازمة اذ لا يلزم من كون عدم القول بالتفصيل فيما نحن فيه قولا
بنفيه ان يكون عدم القول في الواقعة المتجددة قولا بنفيها فانهم في صورة التفصيل وان لم
يصرحوا بعدمه لكن قالوا بما يستلزم عدمه بخلاف الواقعة فانهم لم يتعرضوا لها اصلا
قال وتحقق بين ما ذكر من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه لمسألتي الذمي

والقايس حيث جوّز فيهما التفصيل وان لم يقل به احد ولو كان الاتفاق على عدم القول بالشيء
هو الاتفاق على القول بعدمه لكان جواز هذا التفصيل خارقا للاجماع ولتعارض الاجماعان
لان جوازه مجمع عليه فان قيل كل من الفريقين قائل بنفي التفصيل فالقول بالتفصيل يكون خرقا
للاجماع قلنا ان اراد به ان كلا منهما قائل به صريحا فهو ممنوع وان اراد به ان كلا قائل
به التزاما فمسلم ولكنه لا يستلزم القول بالتفصيل خرق الاجماع كما في مسئلتي الذمي والغايب
وانما كان يستلزم لو كان كل من الفريقين صرحوا بنفي التفصيل فان قلت فلم استلزم
الرد مجانا خرق الاجماع مع ان دلالة الرد بالارش وعدم الرد على عدم الرد مجانا بالالتزام
قلت لما بيّنّا من ان القول بالرد مجانا خرق الاجماع كما مرّ **قال** قالوا لو استلزم
تخطئة كل فريق في بعض الفرض كل فرض في البعض فرقة والاخيران اولى من كل الامة
قلنا الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه **اقول** هذه شبهة اخرى لهم وهي اعم من
الاولى لان الاولى انما تتوجه على صورة الفرق وهذه تتوجه عليها وعلى الرد مجانا لكن الجواب يشعر بانه انما
اورد على القائل بالتفصيل وكلامه في المنتهى مصرح به يدل عليه لانه قال قالوا اي التفصيل تخطئة كل فرق
فليقرر هذا الوجه ونقول التفصيل يستلزم تخطئة كل الامة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه المستلزم لتخطئة كل الامة واما
بطلان التالي فلما مر من الدلائل السمعية الدالة على عصمة كل الامة عن الخطا وتقرير الجواب ان يقال ان اراد به
انه يستلزم تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه فالملازمة ممنوعة اذ اللازم تخطئة كل في بعض
لم يوافق عليه الاخرون وان اراد انه يستلزم التخطئة على الوجه الذي ذكرنا فمسلم لكن لا نسلم استحالة
التالي كما في مسئلتي الذمي والغايب اذ الممتنع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه وهذا الجواب وان
امكن تمشيته من الاكثرين لو وجهوا هذا الدليل على الاولين في امتناع القول بالرد مجانا بالتركيب
من الفريقين كما مر وان كان فيه تعسف لكنه لا يتمشى منهم لو وجهوه عليهم في امتناع القول بحرمان
الجد وعدم النية في الطهارات فانهم قالوا الفصل بهما يستلزم تخطئة كل الامة الى اخره وهو ظاهر
فلهذا قلنا ان في الجواب اشعارا بما ذكرناه **قال** الاخر احتلاف منهم دليل على انها اجتهادية
قلنا ما منعناه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر اجماع مانع منه **اقول** لما فرغ
من شبهة الاكثرين وحلها شرع في شبهة الاقلين وبيان التقصي عنها فقال الاخر اي استدل الاخر
ويعني به المخالف الاخر على ما قال في المنتهى وهم الاقلون على جواز القول الثالث مطلقا بان اختلاف
الامة في مسئلة على قولين دليل على تسويغ الاجتهاد والمصير الى ما ادى الاجتهاد فيها اليه والقول الثالث
حادث من الاجتهاد فيها فيكون جائزا وجوابه انكم ان اردتم به ان دلالة الاختلاف دلالة على جواز المصير
الى كل ما ادى اليه الاجتهاد فهو ممنوع وان اردتم بها دلالته على جواز المصير الى كل واحد من القولين
المختلف فيه فهو مسلم لكن ما منعناه كالرد مجانا لم يختلفوا فيه حتى يكون الاختلاف فيه فيه دليل على
تسويغ الاجتهاد فيه قبل تقرر اجماع مانع من الاجتهاد او بعده الاول مسلم والثاني ممنوع لكن
الفرض كذلك لان الكلام فيما اذا استقر قول جميع الصحابة على القولين وهو المراد من الاجماع
المانع منه وهذا بخلاف ما لو استقر قول بعض الصحابة على القولين فان احداث القول الثالث
حينئذ سائغ اجماعا لعدم لزوم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول كون هذا الاجماع مانعا هو عين
النزاع فكيف يسلم الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مانعا لما ذكرنا من لزوم المحذور على
تقدير جواز الاجتهاد **قال** قالوا لو كان لانكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسئلة مع
زوج اب بقول ابن عباس وعكس اخر قلنا لانها كالعمرتين الجمهور ولا مخالفة للاجماع **اقول**

احتمالا منهم دليل على انها اجتهادية فما منعناه لم يختلفوا فيه

عصمة م

هذه شبهة اخرى لهم وهي انما ترد على الاكثرين لا على القائلين بالتفصيل على ما هو المختار وتوجيهها
ان يقال لو كان القول الثالث باطلا لانكر اذا وقع والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلما
عرف من عادة السلف من ترك السكوت على الباطل لكونهم ما مورين بنهي المنكر واما نفي التالي فلان
الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج
والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين
بقول ابن عباس في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي اخر بعكسه واليه اشار بقوله وعكس
اخر ولم ينكر عليهما منكر وتقرير الجواب على ما ذكر هو ان هذه المسئلة كالعمرتين الجمهور وهي جائزة على
ما اخترناه اذ لا مخالفة لاجماع فيه لان ابن سيرين قايل في كل صورة بمذهب ذي مذهب وكذا التابعي
الاخر فلا يكون قولهما رافعا لما اتفق عليه الفريقان ولا يتنهض علينا دليلا انما يتفق من طرف
القائلين بالفصل لا من طرف الاكثرين واما من طرفهم فان يقال لا نسلم انه لو وقع لانكر بجواز
ان احداث القولين لابن سيرين والتابعي الاخر قبل استقرار الصحابة على القولين او بعده ولكن انما
خالفا مع وفاقهم على القولين وهما من اهل الاجتهاد اذ على التقديرين لا يلزم مخالفة الاجماع
او خالفا بعد اتفاقهم وانكر عليهما لكنه لم ينقل اذ عدم نقل الانكار لا يدل على عدمه في نفسه
وهو اعلم بحقيقة الحال **قال** مسئلة يجوز احداث دليل اخر او تاويل اخر عند الاكثرين لنا
لا مخالفة لهم فجاز وايضا لو لم يجز لانكر ولم يزل المتاخرون يستخرجون الادلة والتاويلات
اقول هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي في انه اذا استدل اهل العصر اعني اهل الاجماع في مسئلة
بدليل او تاول تاويلا فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل اخر اختلفوا فيه لا فيما
نصوا على ابطاله فانه غير جائز اتفاقا لما فيه من تخطئة الامة ولا فيما نصوا على صحته فانه جائز اتفاقا اذ لا
تخطئة فيه بل فيما سكتوا فيه عن الامرين وعن التعرض لتجويزها او للمنع منه ايضا فذهب الجمهور الى
جوازه ومنع منه الاقلون والمختار مذهب الاكثرين اذ اللازم منه القدح فيما اجمع عليه اهل
العصر وانما ترك المصنف هذا القيد لظهوره وبدل على اعتباره اياه قوله لا مخالفة لهم ولسنا دل المصنف
على مذهب الاكثر بوجهين تقرير الاول ان يقال هو قول بالاجتهاد ولا مخالفة فيه لاهل الاجماع وكل ما كان
كذلك كان جائزا بالاتفاق اما الصغرى فلان الكلام فيما صدر عن الاجتهاد ولم يخالف ما اجمعوا عليه
واما الكبرى فظاهر وتقرير الثاني ان يقال لو لم يجز احداث دليل او تاويل بالاجتهاد مع عدم مخالفته
لما اجمعوا عليه لانكر عليه اذا وقع والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلما مر في المسئلة التي
قبلها ولما نفي التالي فلان المتاخرين لم يزل يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من
تقدمهم وتاويلاتهم من غير نكير من احد واحتمال كون عدم الانكار لعدم العلم بعدم الجواز
او انكر ولم ينقل بعيد جدا من حيث العادة اذ الظاهر علم الاكثر بعدم الجواز لو كان كذلك ونقل
الانكار لو وقع **قال** قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا ما قال فيما اتفقوا والا لزم المنع
في كل متجدد قالوا تامرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وتنهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه
اقول لما فرغ من الاحتجاج على ما اختاره شرع في بيان شبه الخصم واجوبتها وذكر منها
شبهتين توجيه الاولى ان يقال من احدث دليلا او تاويلا اخر اتبع غير سبيل المؤمنين واستحالة
التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان الدليل والتاويل الثاني ليس سبيل المؤمنين واما
فساد التالي فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم
اتباع غير سبيل المؤمنين لان سبيل المؤمنين ما قال بما اتفقوا عليه ومعنى الاية الذم على اتباع
غير ما اتفقوا عليه اي على ترك العمل بما اتفقوا عليه وهو غير متحقق فيما نحن فيه لان محدث

الدليل والتأويل الثاني غير ما ذكر لو لم يكن لأهل العصر الأول ولا لنا ولهم بل غاية ما ذهب إليه أنه
صح دليل آخر دليل وتأويل آخر تأويلا على اتباع ما لم يعرضوا له سبيل أو إثباته وإلا لزم المنع
في كل متجدد من الوقائع لا العدم تعرض أهل الإجماع إياه وهو باطل بالاتفاق وليس لقائل أن
يمنع جواز كونه مأولا بما ذكر الخبيث بناء على أنه تأويل آخر وليس النزاع إلا فيه لأنه إنما يكون
تأويلا آخر لو لم يكن تأويل العصر الأول وإنهم نصوا على صحة هذا التأويل أيضا وعلى تجويز التأويل
مع أنه كلام على المستند وتوجيه الثالث أن يقال لو كان الدليل والتأويل الثاني معروفا غير منكر
لأمر العصر الأول به والثاني باطل والمقدم مثله أما الملازمة فلأنهم يأمرون بكل معروف
لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف أي بكل معروف لتعريف المعروف
باللام المعرف المستغرق وأما بطلان الثاني فلأن الغرض أن العصر الأول لم يعرضوا له فضلا
من أن يأمروا به فإذن لا يكون معروفا بل منكرا وتوجيه الجواب المعارضة بأن يقال ما ذكرت
وإن دل على كون الدليل الثاني والتأويل الثاني منكرا الدلالة على كونهما غير معروفين المستلزم
لكونهما منكرين لعدم الواسطة فعندنا ما يدل على كونه غير منكر إذ لو كان كذلك لنهى العصر الأول عنه
لأنهم ناهون عن كل منكر بعين ما ذكرت لقوله تعالى وتنهون عن المنكر وحيث لم ينهوا عنه دل على
كونه غير منكر وليس لقائل أن يقول الاستدلال بقوله تأمرون بالمعروف إنما يتم لو كان تأمرون
خطابا لأهل كل عصر لا لكل الأمة على سبيل التوزيع أمرهم لكل معروف وكان المعروف معرفا باللام
الجنس لا للام العهد وكان المعنى أن كل معروف أنتم تأمرون به لا عكسه وهو أن كل ما تأمرون
به فهو معروف والكل ممنوع إذ الخطاب ليس بمعنى الأمة والثاني ليس فيه زيادة تفصيل
مع أن الآية سيقت لتفضيل هذه الأمة على غيرهم من الأمم إذ الأمم الأخر لا يأمرون بمعروف
ما والأول وإن احتمل لكن المحتمل بسوق الكلام للتفضيل يدل على أنه خطاب لأهل كل عصر نعم له أن
يقول ما نعني بأنهم يأمرون بكل معروف يعني أنهم يأمرون به على تقدير العلم به أو بدونه الأول مسلم
لكن لا نسلم أنهم علموا الدليل والتأويل الثاني والثاني ممنوع وسنده ظاهر عند الظهور قال

مسألة الخامس عشر

مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول بعد أن استقر خلافهم قال الأشعرية وأحمد
والإمام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق أنه بعيد إلا في القليل كالاختلاف في أم
الولد ثم زال وفي الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار إجماعا أقول
هذه هي المسألة الخامسة عشر وهي في أنه إذا اختلف أهل عصر في مسألة من المسائل على قولين واستقر
خلافهم في ذلك أي لا يكون خلافهم على طريق البحث عن المأخذ كما عرفته عادة النظار
قبل أن يتعين لأحد من الناظرين في المسألة حقية شيء من طرفيها أو يكون بعض أهل العصر في مهلة النظر
أو لم يحضر بعد في المسألة ونظائرها بل يكون خلافهم على طريق اعتقاد كل أحد من القائلين
حقية ما ذهب إليه ولم يوجد نكيرهم فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين
أم لا اختلفوا فيه ومذهب الأشعري وأحمد بن حنبل والإمام والغزالي وأبو الحسين البصري
وأبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي إلى امتناعه وإلى هذا أشار بقوله اتفاق العصر الثاني
على أحد قولي العصر الأول بعد أن استقر خلافهم أي خلاف العصر الأول قال الأشعري وأحمد والإمام
والغزالي ممتنع وذهب المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعي والحنفية إلى جوازه ثم اختلف هؤلاء
فيما بينهم فقال بعضهم إنه ليس بحجة وقال الآخرون إنه حجة يمتنع المصير إلى القول الآخر اجتهادا
وتقليدا وإليه أشار بقوله وقال بعض المجوزين حجة واختار المصنف أن هذا الاتفاق بعيد
إلا في القليل يعني إلا في المخالف القليل لا الكثير والسر فيه أن حصول هذا الاتفاق لا يكون إلا

إلا عن قطعي أو ظني بعد غفلة الكثير عنه على خلاف القليل وأشار إلى ما حدا ما ذهب إليه بالوقوع
إذ الوقوع دليل الجواز وزيادة وذلك أن الصحابة اختلفوا في بيع أمهات الأولاد ثم صح كون القائلين
بالجواز أقل من الذاهبين إلى الامتناع واستقر خلافهم ثم أجمع التابعون قاطبة على امتناعه
ولقائل أن يمنع إجماع التابعين بعضهم على الامتناع بما يقوله المانعون لا نسلم اتفاقهم وزوال
مذهب علي عليه السلام في جواز بيعهن لأن مذهبه لم يزل بجميع الشيعة وكلهم ممن هو من أهل الحل
والعقد على مذهبه قائلة إلى الآن وهو مذهب الشافعي في أحد قوليه سلمناه ولكنه لا يفيد
المطلوب وإنما كان يفيده لو استقر خلاف الصحابة إلى انقراض عصرهم وهو ممنوع على ما قاله
البغوي في شرح السنة أنه روى عن محمد بن سيرين قال قال لي عبيدة بعث إلي علي وإلى شريح يقول
إني أبغض الاختلاف فاقضوا كما كنتم تقضون يعني في أم الولد حتى يكون الناس جماعة أو أموت
كما مات صاحباي فهذا يدل على أنه وافق الجماعة على أنها لا تباع ولو اختلاف الصحابة إذا ختم
بالاتفاق وانقرض العصر عليه كان إجماعا هذا الغلط فيه وأما حكاية الإجماع على تحريم نكاح المتعة
وهو أن يستأجر الرجل المرأة إلى مدة فإذا انقضت بانت منه فقد ذكر فيه أيضا بهذه العبارة
قال الخطابي اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة وهو كالإجماع بين المسلمين قال الأشعري
العادة تقضي بامتناعه وأجيب بمنع العادة وبالوقوع قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض
الإجماعان لأن استقرار خلافهم دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما وأجيب بمنع الإجماع الأول
ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم أقول لما فرغ من بيان المذاهب
والإشارة إلى مأخذ ما ذهب إليه شرع في ذكر شبه المخالفين المانعين مطلقا وذكر منها
شبهتين الأولى ما تمسك به الأشعري وهي أن العادة تقضي بامتناع الاتفاق المذكور وذلك أن
إذا اجتهد جميع المجتهدين إلى أحد الطرفين دون الآخر مع أن لكل واحد منهما دليلا بعيد
عادة وتقرير الجواب أن يمنع كون العادة قاضية بامتناعه لجواز أن يكون مأخذ أحد الفريقين
جليا فيصير الكل إليه وإن نعارض بالوقوع لأنه دليل الجواز وزيادة كما مر وتقرير الشبهة الثانية
أن يقال لو كان الاتفاق المذكور ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل فكذا المقدم
أما الملازمة فباتفاق المتنازعين وإن أمكن أن يمنع ويستند بعدم المعلول الأول فإنه ممكن
مع أن وقوعه يستلزم رفع العلة الأولى التي هو محال وفي هذا الكلام طويل ليس ههنا موضع
ذكره وكأنه سبق منا إشارة إلى جوابه وأما بطلان التالي فلأنه لو وقع لزم تعارض الإجماعين
واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم أما الملازمة فلأنه لو وقع لكان حجة ولو كان حجة
لزم التعارض أما الصغرى فلما سيأتي بيانه من أدلة القائلين بأنه حجة وأما الكبرى فلأن استقرار
خلاف العصر الأول بعد تمام النظر والاجتهاد دليل على إجماعهم على تجويز الأخذ لكل واحد
من القولين باجتهاد أو تقليد مع كونهم معصومين عن الخطأ فيما أجمعوا عليه وهو يعارض
إجماع العصر الثاني على امتناع الأخذ لكل واحد من القولين أما بطلان التالي فللزوم تخطئة
أحد الإجماعين القاطعين وهو ممتنع سمعا لا عقلا وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم لزوم التعارض
على تقدير كون الثاني حجة وإنما يكون كذلك لو كان اتفاق أهل العصر على قولين دليلا على إجماعهم
على جواز الأخذ بكل منهما وهو باطل لأن أحد القولين لا بد وأن يكون خطأ إذ المصيب
واحد وإجماع الأمة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ فإن قيل لا نسلم أن المصيب واحد
بل كل مجتهد مصيب قلنا وهو مردود وذلك لأنه بالحقيقة على المستند وبتقدير تسليمه فلا يلزم
من اتفاق العصر على أحد قولين حقيتهما إجماعهم على جواز الأخذ بكل واحد منهما وهو ظاهر

ثم لو صح ما ذكره الآمدي من انعقاد الإجماع على جواز الأخذ بكل واحد من أقوال المجتهدين يلزم ذلك
وإليه أشار بقوله وأيضا يمتنع الإجماع الأول سلمنا إجماعهم على ذلك وأجمعوا من أقوال المجتهدين يلزم
ذكروه إليه بقوله جواز الأخذ بكل منهما ولكن ما المانع أن يقال إن أهل العصر الأول إنما أجمعوا على تسويغ
الأخذ بكل منهما بشرط أن لا ينعقد إجماع على أحد الطرفين كما أن تسويغهم بالأخذ بكل منهما قبل
استقرار الخلاف مشروط بانتفاء قاطع ولقائل أن يمنع الصورى أيضا لبطلان أدلة القائلين بكونه
حجة على ما سيأتي وأن يمنع هذا القياس لقيام الفرق بين المقيس والمقيس عليه بالاستقرار وعدمه هذا
على تقدير أن يكون قوله كما لو لم يستقر خلافهم مذكورا بطريق القياس وأما إن ذكره مثالا فيمنع
كونه خطائيا وإليه أشار بقوله ولو سلم الحمل لا إجماع الأول مشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم
فإن قيل لو جاز تقدير الاشتراط في ذلك الإجماع لجاز أن ينعقد إجماع ثان على خلاف إجماع أول
ولجاز أن يخالف في أحد الإجماعين بتقدير أن الأول كان مشروطا بعدم الثاني وبعدم الواحد المخالف
وهو باطل بالإجماع فالجواب أن فيه إبطال أصل الإجماع فلا يلزم من الجواز ولو سلم فالإجماع
يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم ولنا بل أن يمنع
انعقاد الإجماع على المنع فيما ذكره من الصورتين لأنه إنما انعقد عليه في نفس الأمر لا على تقدير جواز
الاشتراط المبادر فيه الذكر وهو محال عنده قال المجوز وليس بحجة لو كان حجة لتعارض الإجماعان
وقد تقدم جوابه قالوا لم يحصل الاتفاق وأيضا بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم قالوا لو كان حجة
لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك لأن الباقي كل الأمة الأحياء وأيضا الراجح والأكثر على خلافه
أقول هذا شروع في شبهة القائلين بأنه يجوز ولكن لا يكون حجة بعد العلم بها وإليه أشار بقوله المجوز
وليس بحجة وذكر ثلاثا وإنما استدل على الجواز أولا لظهوره بناء على جواز أداء الاجتهاد الكل
إلى أحد الطرفين كما هو توجيه الأولى أن يقال لو كان الاتفاق المذكور حجة لتعارض الإجماعان
وقد تقدم هو مع جوابه آنفا فلا حاجة إلى التكرار وتوجيه الثانية أن يقال لو لم يحصل الاتفاق
قول جميع الأمة في المسألة لا يكون حجة لكن المقدم حق فكذا التالي أما الملازمة فلأنه لو لم يحصل
الاتفاق لما كان إجماعا ولو لم يكن إجماعا فلا يكون حجة أما الصغرى فلا خفاء فيها وأما الكبرى
وإن أمكن منعها بناء على ما هو في الإجماع السكوتي حيث قالوا هو ليس بإجماع ولكنه حجة يجب اتباعها
لكنها مسلمة عند المتنازعين وأما حقية المقدم وإليه أشار بقوله لم يحصل الاتفاق أي اتفاق كل الأمة
في المسألة فلأن القول لا يموت بموت قائله مع تناول الأدلة السمعية كالمؤمنين والأمة للميت
وعلى هذا يكون اتفاقهم اتفاق بعض الأمة لا كلهم فلا يكون إجماعا وهذا إن أمكن حمله على
المناقضة بأن يقال لا نسلم لزوم تعارض الإجماعين وإنما يلزم لو كان قد حصل الاتفاق للعصر
الأول لكنه لم يحصل على ما مر من قوله وأيضا يمتنع الإجماع الأول لكن سياق الكلام وصريح
لفظ المنتهى يدل على ما قررناه أولا وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم عدم حصول
الاتفاق وقوله لأن القول لا يموت بموت قائله قلنا الوجه هذا النوع أن لا ينعقد الإجماع
بعد موت المخالف إذا لم يستقر خلافهم وهو باطل إجماعا ولقائل أن يمنع الملازمة بناء على
أنه لا يلزم من اعتبار القول المستقر اعتبار غير المستقر فإن حكم هذا حكم عدم القول
فافترقا وتوجيه الثالثة أن يقال لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان موت الصحابي
المخالف للباقين يوجب ذلك أي كون قول الباقين إجماعا وحجة والتالي باطل فالمقدم
مثله أما الملازمة فلأن العلة في كون اتفاق العصر الثاني حجة هو كونهم كل الأمة الأحياء
في ذلك الوقت وهذا المعنى بعينه موجود في الصحابة الباقين بعد موت مخالفهم فيكون

فيكون قولهم حجة وأما بطلان التالي فلأنه يستلزم عند الخصم بناء على أن موت أحد لا يوجب كون
قول الغير حجة وإنما يوجب لو صار مذهبه مهجورا بموته وهو ممنوع إذ لو صار مهجورا لصار
مذهب الجميع كالمنعقد عند موتهم حتى يجوز لمن بعدهم أن يخالفهم وهو باطل ولا يخفى عليك
منع هذه الملازمة ومستنده وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم بطلان التالي فإن بعضهم سلموا
بطلان مذهب المخالف بموته وصيرورة قول الباقين حجة كما مر في المسألة العاشرة لكن
أكثر الأمة على خلافه وهو أن القول لا يموت بموت قائله وأنه لا يكون قول الباقين حجة إذ قولهم
إنما يكون حجة بالاندراج تحت الأدلة بأنه في الأخبار الدالة على العصمة لا بموت أحد وتقرير الجواب
من جهة الأكثرين أن يمنع الملازمة ببيان الفرق بأن يقال لا نسلم أن العلة في كون الاتفاق للعصر
الثاني حجة هو كونهم كل الأمة الأحياء في ذلك الوقت فقط بل هو مع اتفاق العصر الأول على جواز
الأخذ بما أجمعوا عليه بناء على ما نقلنا من الآمدي في على هذا فلا قياس ولا ملازمة لأن هذا
المعنى غير موجود في المقيس قال الآخر لو لم يكن حجة لأدى إلى أن يجتمع الأمة الأحيا على
الخطأ والسمعي يأباه وأجيب بالمنع والماضي والماضي ظاهر لدخول التحقق قوله بخلاف
من يأتي أقول هذه شبهة للقائلين بأنه حجة وإليه أشار بقوله الآخر حجة الآخر وهو
المجوز مع كونه حجة وتوجيهها أن يقال لو لم يكن حجة لزم اجتماع الأمة الأحيا على الخطأ واللازم
باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلأنهم إذا أجمعوا مثلا على حرمة بيع أمهات الأولاد وجب
أن يكون بيعهن حراما وإلا كان إجماعهم على الحرمة خطأ وأما بطلان التالي فلدلالة الأدلة
السمعية على عصمة الأمة عن الخطأ وإليه أشار بقوله والسمعي يأباه لأنه إنما يأتي أي يأبى اجتماع
الأمة الأحيا على الخطأ وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أن السمعي يأباه لأنه إنما يأبى اجتماع
كل الأمة على الخطأ لا بعضهم لكن الأحيا بعضهم لأن الماضي ظاهر الدخول في الأمة والمؤمنين
ونحوهما من السمعيات لتحقق قوله واعتباره في الشرعيات في استصحاب اعتبار قول من لم يكن
من الأمة والمؤمنين في الشرعيات ثم لما استشعر أن يقال لو اعتبر الماضي في نفي الخطأ لوجب
لوجب اعتبار الآتي وهو باطل اتفاقا أشار إلى جوابه بأنه لا يلزم من اعتبار الأول اعتبار الثاني
لأن الآتي لا يدخل تحت النصوص لا أن دخوله فيها مجاز فإن دخول الماضي أيضا مجاز عند
الأكثرين كما هو في صدر الكتاب في مسألة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة بل لأنه
لا قول للآتي حتى يلزم اعتباره دخوله كما قلنا في الماضي ولذلك قال المحقق قوله وقال في المنتهى
وأجيب بأن خروج الآتي لأنه لا قول له بخلاف الماضي قال مسألة اتفاق العصر عقيب الاختلاف
إجماع وحجة وليس بعقد وأما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين حجة وكل
من اشترط انقراض العصر قال إجماع ومن كان في قبلهم الآن كونه حجة أظهر لأنه لا قول
لغيرهم على خلافهم أقول هذه هي المسألة السادسة عشر وهي في أنه إذا اختلفت الصحابة
أو أهل أي عصر كان في المسألة على قولين فهل يجوز اتفاقهم على أحد القولين والمنع من جواز المصير
إلى الآخر اختلفوا فيه لا قبل استقرار الخلاف فإنه لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة لا يعتد بها
وإليه أشار بقوله اتفاق العصر عقيب الاختلاف قبل الاستقرار وإنما نعلق هذا القيد من قوله
وأما بعد استقراره إجماع وحجة وليس بعقد كما ذهب إليه الشيخ ودليل بعد الاستقرار وإليه
أشار بقوله أما بعد استقراره فمن لم يعتبر انقراض العصر في الإجماع اختلفوا فيما بينهم فمنهم من
منع مطلقا ومنهم المجوز انعقاد إجماعهم على أحد القولين وإليه أشار بقوله فقيل ممتنع ومنهم من
جوز بشرط أن يستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع والمصنف لم يشر

يكون

الى هذا الشرط. المجوزون اختلفوا في كونه حجة فقال بعضهم انه حجة واليه اشار بقوله وقال
بعض المجوزين حجة واما من اعتبر انقراض لا يجعل فالحجة جوازه وانه اجماع وانما لم يتعرض
للجواز لان اثبات كونه اجماعا كونه جائزا واليه اشار بقوله وكل من اشترط انقراض العصر
قال اجماع وهذه المسئلة كالتي قبلها استدلالا واعتراضا وجوابا فعليك بالاعتبار ونقله
الى ههنا والفارق بينهما الاشيان احدهما ان اهل الاجماع في هذه المسئلة هم الراجعون بعضهم
عما اجمعوا عليه والمخالفون لا انفسهم بخلاف المسئلة الاولى والثاني ان المجمعين ههنا هم كل
الامة بالقضية (بالنسبة) الى تلك المسئلة اذ لا قول لغيرهم فيها على خلاف قولهم ولهذا كان كونه حجة
اظهر بخلاف المسئلة الاولى فان المجمعين فيها بعض الامة كما سبق تقريره **قال** مسئلة
اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا
كما لو لم يحكموا في واقعة الثاني اتبعوا غير سبيل المؤمنين **اقول** هذه هي السابعة عشر
وهي انهم اختلفوا في امكان وجود دليل او خبر بلا معارض وهو المراد من الراجح
مع اشتراك الامة في عدم العلم به فمنهم من جوزه مطلقا ومنهم من احاله مطلقا ومنهم من فصل
وقال ان كان عملهم على وفق الدليل والخبر فيجوز اشتراكهم في عدم العلم به لما اتى من
دليل المجوز مطلقا وان كان عملهم على خلافه فهو محال لا لدليل الثاني لبطلانه على ما يجي بل لما فيه
من اجماع الامة على الخطاء المنفي بالادلة السمعية ولما كان هذا المذهب هو المختار زاد المصنف
قوله اذا عمل على وفقه على اصل المسئلة وجعل الخلاف اخص والا فالخلاف اعم منه وكما قدمنا
واذا عرفت ذلك فلنوجه كلام كل من المتخاصمين فنقول اما توجيه كلام المجوز فان يقال
اشتراكهم في عدم العلم بهما لو لم يكن اجماعا منهم على عدم العلم بهما كان جائزا لكنه ليس اجماعا
اما الملازمة فلانه لا مانع عند الثاني عن الاشتراك الا كونه اجماعا منهم على عدم العلم بهما
كما نقيس من مسلكه واما صدق المقدم فلان انتفاء العلم ليس من فعل المكلفين لانه عدم لم
واذا لم يكن من فعلهم لا يكون اشتراكهم فيه اجماعا منهم عليه وذلك لان الاجماع انما يكون على ما هو
من فعل المكلف وذلك كعدم حكمهم في واقعة فانها ايضا ليس اجماعا لانه اتفاق وليس ذلك الا
لكونه عدما او امتناع انعقاد الاجماع الا على ما هو فعل المكلف اولان الاجماع انما يكون
على سبيل المؤمنين وعدم العلم ليس سبيلا لهم فلا يكون مجمعا عليهم والمفصل يتمسك
بهذا الدليل على جواز ما جوزه فان دل على اتفاقهم على العمل به اجماعا وهو ممتنع من
غير مستند فكيف يجوز عدم العلم بهما فاي يجوز ان يكون له مستند اخر غير الخبر
او الدليل الراجح اذ الاتفاق على انه لا يجوز الا عن مستند لا عن مستند راجح واما
توجيه كلام الثاني فان قال لو جاز ذلك لزم امتناع تحصيل العلم بهما والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانهم لو اشتركوا في عدم العلم به لكان ذلك سبيلا لهم ولو كان كذلك
وجب على غيرهم متابعتهم وامتناع تحصيل العلم بهما والا اتبعوا غير سبيل المؤمنين وسلكوه طاهرا
لما هو من الوعيد واما نفي التالي فظاهر من لم يحتاج الى دليل لان طلب العلم بهما واجب
كفاية محض على كونه ممكنا والجواب انه لا نسلم ان عدم العلم سبيل لهم اذ سبيل
كل طايفة ما كان من الافعال المقصودة لهم المختار ولهم ومتابعتهم بالاتفاق منهم على ما هو
المتبادر الى الفهم من قولهم سبيل فلان كذا وعدم الفعل ليس فعلا لهم فلا يكون سبيلهم
اولانا نعلم ان المقصود بالادلة والله الحث على متابعة سبيلهم فلو كان عدم العلم سبيلهم
لكانت الادلة حاثة على متابعته والشارع لا يحث على الجهل بادلة الشرعية اجماعا **قال**

الثامنة عشر

مسئلة المختار امتناع ارتداد الامة سمعا لنا دليل السمع واعترض بان الارتداد يخرجهم ورد بانه
يصدق بان الامة ارتدت وهو اعظم الخطاء **اقول** هذه المسئلة الثامنة عشر وهي انهم اختلفوا في
تصور ارتداد امة محمد عليه السلام في عصر من الاعصار نفيا واثباتا ولا شك في تصور ذلك عقلا
انما الخلاف في تصوره سمعا والمختار امتناعه سمعا واليه اشار بقوله والمختار امتناع ارتداد
الامة اي امة محمد سمعا واستدل عليه بدليل السمع لنا وهو قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على ضلالة امتي
لا تجتمع على الخطاء والضلالة اعلم انهم حال ارتدادهم لا يكونون من الامة لان الارتداد يخرجهم
عن ذلك ولا نسلم اليهم الاخبار احسن الا اجابة دالة على ان امة محمد لا يصدق عليهم الاجتماع
على الخطاء ولو ارتدت صدق قول القائل ان امة محمد اجتمعت على الردة التي هي غير الخطاء
فيهم ولقائل ان يقول اطلاق الامة عليهم بالمجاز وفي قوله امتي لا تجتمع على ضلالة اريد
بها ما هو له حقيقة والاولى في الجواب ان يقال لا انه يمنع كون المراد ما هو امة حقيقة اذ السابق
الى الفهم من امتي ما صدق عليه امتي فيتوجه الجواب **قال** مسئلة مثل قول الشافعي ان دية اليهودي
الثلث لا يصح التمسك بالاجماع فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه فان نفي الزيادة فان ابدى
مانع او نفي شرط او استصحاب فليس من الاجماع في شيء **اقول** هذه هي المسئلة التاسعة عشر وهي
ان بعض الفقهاء ظن ان الاخذ باقل ما قيل كان قولا للكل اخذا بالاجماع مثل قول الشافعي ان دية اليهودي الثلث
اي ثلث دية المسلم بصحة التمسك به بالاجماع بناء على ان من قال بالثلث ايضا لان من قال بالكامل
وهو دية المسلم او النصف اي نصف دية المسلم وهو ما يشتملان على الثلث فيكون الثلث مجمعا عليه وليس
بمستقيم لان مذهب الشافعي ليس الثلث مطلقا بل الثلث فقط وهو مشتمل على قيدين وجوب الثلث وهو
متفق عليه ونفي الزيادة وفيه الخلاف فلا يكون مجمعا عليه واليه اشار بقوله فان نفي الزيادة اي القول
بالكامل ذلك النفي اي ما يدل على وجوب الثلث لا على نفي الزيادة فان ابدى مانع من وجوب الزيادة او
فوات شرط لوجوب الزيادة او ابدى استصحاب النفي الاصلي فليس من الاجماع في شيء وهو ظاهر
قال مسئلة يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا نقل الظني موجب فالقطعي
اولى وايضا نحكم بالظاهر **اقول** هذه هي المسئلة العشرون وهي في اختلافهم في وجوب
العمل بالاجماع المنقول بلسان الاحاد فذهب اليه الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض اصحاب ابي حنيفة
وانكره جماعة من اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحابنا كالغزالي مع اتفاق الكل على ان ما ثبت بخبر الواحد
لا يكون الا ظنيا في سنده وان كان قطعيا في متنه احتج الاولون بالقياس وبالنص اما الاول فهو
ان نقل الواحد للدليل الظني كالخبر مثلا موجب للعمل به قطعا لما سيجيء بيانه في الاخبار فنقل
الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع
اكثر من احتماله في مخالفة المظنون واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل قطعا كما في خبر
الواحد واما الثاني فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وجه التمسك انه
ذكر الظاهر بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهرا
ظنيا ولقائل ان يقول الاستدلال بعد تسليم كون اللام هو المستغرقة انما يتم لو كان المراد
من قوله نحكم وجوب الحكم وهو ممنوع **قال** قالوا اثبات اصل بالظاهر قلنا المتمسك
الاول قاطع والثاني مبني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين **اقول** هذه
حجة النافين وتوجيهها ان الاجماع المنقول على لسان الاحاد اصل من اصول الفقه كالقياس
وخبر الواحد فلو اثبت انه لم يرد من الامة اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص
قاطع من كتاب او سنة لكان اثباتا للاصل بالظاهر وان جاعوا الملة ظاهر لكن الاصول لا تثبت

(هامش: امته ح — ضلالة ح — النصف — اي استصحاب ح — مسئلة العشرون)

بالظاهر ولهذا المستخبر الواحد والقياس بالظواهر بل بالاجماع لكونهما من الاصول
وتوجيه الجواب انه لا نسلم انه يكون اثباتا للاصل بالظاهر ان اثبتنا بالدليل الاول لانه
قاطع لدلالته على وجوب العمل به قطعا لانه قياس بطريق الاولى على مجمع عليه وهو المراد
من القاطع وان اثبتناه بالدليل الثاني فنسلم انه يكون اثباتا للاصل بالظاهر ولكن لا نسلم انه
لا يجوز مطلقا لانه مبني على اشتراط القطع في ادلة الاصول ومن اشترط ذلك منع اثبات
الاصل بالظاهر ومن لم يشترطه لم يمنع وجوز اثبات كون الاجماع المنقول بلسان الاحاد
حجة لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والمعترض مستظهر من الجانبين اما من جهة النافي
فان يقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب ومن جهة المثبت ان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول
بالظواهر وهذا الاستظهار لا اختصاص له بهذه المسئلة فانه عام في اكثر المسائل على ما لا يخفى اللهم
الا ان يقال المراد ان المعترض مستظهر في الاعتراض على الدليل الثاني من الجانبين سواء شرط القطع
في ادلة الاصول ام لا لانه ان شرط منع اعتباره فيه وان لم يشترط منع دلالته بمنع العموم وعلى
هذا يختص الاستظهار بالمسئلة واعلم ان هذا وان كان له محامل اخرى غير انا انما حملناه على
ما قلنا لان ظاهر لفظه في المنتهى يدل عليه قال مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وثالثها المختار ان
نحو العبادات الخمس يكفر اقول هذه هي المسئلة الحادية والعشرون وهي في حكم انكار الاجماع
واعلم انهم اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظني كالسكوتي والمنقول بلسان الاحاد غير
موجب للتكفير واما القطعي فكفر به بعض مطلقا وانكره بعض مطلقا وفصله اخرون وهو
المختار والضابط ان المجمع عليه بالاجماع القطعي لو كان داخلا في مسمى الاسلام يعني لو كان مما علم
بالضرورة انه مما جاء به النبي عليه السلام واليه اشار بقوله نحو العبادات تكفر منكره بمنزلة اسم
الاسلام عنه وان لم يكن كذلك كمسائل الاجارة ونحوها فلا تكفر منكرها قال مسئلة التمسك بالاجماع
فيما لا تتوقف صحته عليه صحيح كرؤية الباري ونفي الشريك وفي الامور الدنيوية قولان لنا
دليل السمعي اقول هذه هي المسئلة الثانية والعشرون وهي في بيان ما يكون الاجماع فيه حجة وما لا يكون
فنقول لا يصح التمسك بالاجماع على ما تتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة
الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب
وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا تتوقف صحة الاجماع عليه فلا يخلو اما ان
يكون دينيا او دنياويا فان كان الاول صح اتفاقا سواء كان شرعيا كوجوب الصلوة والزكوة
او عقليا كرؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك وان كان الثاني كالاراء في الحروب وتدبير
الجيوش وتدبير امور الرعية فللقاضي عبد الجبار قولان احدهما امتناع مخالفته والاخر
جوازها وتابعه على كل واحد من القولين جماعة والمختار المنع من المخالفة وانه حجة لازمة
لان العمومات الدالة على عصمة الامة من الخطا ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه عامة فيما
اجمعوا عليه دينيا كان او دنياويا وفي كلام المصنف اشعار بجميع ما ذكرنا وليس لقائل ان
يقول صحة الاجماع متوقفة على رؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك لانها متوقفة على صدق
النبي المتوقف على صدق جميع ما قاله ومن جملته ما قاله هذان المثالان فتتوقف صحة الاجماع
عليهما فلو توقفا على الاجماع لزم الدور لانا نقول صحته متوقفة على ثبوتهما في نفس الامر
وليس ثبوتهما فيها متوقفا عليها حتى يلزم الدور بل علمنا بثبوتهما في نفس الامر متوقف
على صحة الاجماع ولا دور وهذا بخلاف وجود الرب فان صحة الاجماع متوقفة على علمنا
بوجود الرب فلو توقف علمنا بوجود الرب عليه لزم الدور فان قيل وقال صحة الاجماع
متوقف

متوقفة على علمنا بصدقه في جميع ما قال فيتوقف على علمنا بثبوت المثالين في نفس الامر ولو توقف
علمنا بثبوتهما على صحة الاجماع لزم الدور قلنا صحة الاجماع يتوقف على العلم بثبوتهما
اجمالا والعلم بثبوتهما مفصلا يتوقف على صحة الاجماع فلا دور وفيه دقة وهذا اخر الكلام
على الاجماع قال ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن

الاصل الرابع
القاعدة الثانية

طريق المتن اقول هذا هو الاصل الرابع وهو فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وهو
نوعان النوع الاول يتعلق بالنظر في السند ويشتمل على ثلثة ابواب والثاني يتعلق بالنظر في
المتن وفيه ابحاث على ما سيجيء في موضعه انشاء الله والمراد من الاخبار عن طريق المتن ان يبين
ان متن كل واحد من هذه الثلثة ثبت تواترا او احادا قال الخبر قول مخصوص للصيغة

الباب الاول
من النوع الاول
في حقيقة الخبر واقسامه

والمعنى وفي بعض النسخ مخصوص الصيغة والمعنى فقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري من
وجهين احدهما ان كل احد يعلم انه موجود ضرورة والمطلق اولى والاستدلال على ان العلم ضروري
لا ينافي كونه ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة
لا تصوره او تقدم تصوره وفي بعض النسخ لا تصور او تقدم تصور وفي بعض النسخ ولا
تصوره او تقدم تصوره والمعلوم ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها الثاني التفرقة
بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله اقول هذا هو الباب الاول من النوع الاول
وهو في حقيقة الخبر واقسامه اما حقيقة الخبر فاعلم اولا ان الخبر قد يطلق مجازا من حيث
اللغة على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك بكذا وكذا خبرنا
الغراب بالاسود ومنه قول المتنبي وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية
تكذب ويطلق حقيقة على قول مخصوص من بين الاقوال وانما كان حقيقة في هذا دون
الاول لسبق القول الذهن الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر دون ما تقدم من الاشارات ثم اختلف
في انه حقيقة في القول اللفظي الذي هو الاصوات المقطعة وهو الذي عبر عنه المصنف بالصيغة
او في القول النفساني الذي هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالاصوات المقطعة وهو
الذي عبر عنه المصنف بالمعنى فذهب جماعة الى انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لتبادر
الاول الى الفهم عند اطلاق لفظ الخبر لا الثاني وذهب الباقون الى انه مشترك بينهما
بالاشتراك اللفظي وهو الذي اختار المصنف واشار اليه بقوله للصيغة والمعنى اي هو قول
مخصوص موضوع للصيغة والمعنى وكانه قال الخبر حقيقة من حيث اللغة قول مخصوص مشترك
بين اللفظ والمعنى ومن هنا انتشر فساد النسخة الاخرى اذ لا دلالة فيها على المراد اذا عرفت
مسماه الحقيقي فاعلم ان العلماء قد اختلفوا في حده فذهب بعضهم الى انه لا يحد لعسره كما قيل
في العلم وذهب طائفة الى انه لا يحد لكونه ضروري التصور واستدلوا عليه بوجهين الوجه الاول
ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان العلم بالخبر الخاص
ضروريا كان العلم بمطلق الخبر لكونه جزؤه اولى ان يكون ضروريا لاستحالة كون تصور الكل
ضروريا مع كون تصور الجزء مكتسبا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء وعلى ما يتوقف
عليه تصور الجزء ولما كان لقائل ان يقول استدلالكم على ان مطلق الخبر ضروري ينافي كونه
ضروريا لان الضروري هو الذي لا يفتقر في العلم به الى نظر ودليل وما افتقر اليه فهو نظري
اشار الى جوابه بقوله والاستدلال الى اخره والمعنى ان الاستدلال على ان العلم بكون الكل
اعظم من جزئه مثلا ضروريا بكون تصور طرفيه كافيا في الجزم بالنسبة بينهما لا ينافي كونه
ضروريا لجواز ان يكون كونه ضروريا نظريا بخلاف الاستدلال ان الكل اعظم من الجزء

بالدليل الفلاني مثلا فانه مناف لكونه ضروريا اذ لو كان ضروريا لما احتيج في الجزم به الى غير تصور
طرفيه وهو ظاهر عام الظهور واذا عرفت ذلك في العلم فقس الخبر عليه وفي تمثيل الخبر بالعلم في
قوله والاستدلال على ان العلم ضروري اذا كان المناسب للمكان ان يقول في الاستدلال على ان الخبر
ضروري لطيفه تظهر بالتامل ان شاء الله وتقرير الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم ان كل احد يعلم
بالضروره هذا الخبر الخاص انه يتصور ضروره هذا الخبر الخاص من حيث انه خبر خاص فهو
ممنوع لاستلزامه المتنازع وان اردتم به انه يعلم حصول هذا الخبر الخاص له فمسلم ولكن لا يلزم
من حصول امر تصوره كما مر في اول الكتاب في كون العلم ضروريا فان قلت القياس على العلم
باطل لظهور الفرق وذلك لانا اذا سلمنا انه يعلم حصول الخبر الخاص ضرورة وحصول الخبر الخاص
عبارة عن تصوره فقد سلمنا انه يعلم تصور الخبر الخاص ضرورة وهو المراد المستدل
وهذا بخلاف العلم فانه لا يلزم من العلم بحصول العلم الخاص ضروره قلت لا نسلم اولا ان
حصول الخبر الخاص عبارة عن تصوره لان حصول الالم واللذة مثلا للانسان ليس عبارة عن
تصورهما سلمناه لكن لا نسلم انه لا يلزم من العلم بحصول العلم الخاص ضروره تصور العلم الخاص
ضروره بل يلزم بعين ما ذكرتم لان حصول العلم الخاص عبارة عن تصوره على ما زعمتم والحق في
الجواب لو اجاب المستدل عما ذكرنا من ان حصول الخبر الخاص ليس عبارة عن تصوره ان يقال
في الشق الثاني من الترديد هكذا وان اردتم به ان يعلم حصول ما يصدق عليه هذا الخبر الخاص
فمسلم ولكن لا يلزم منه المطلوب وهو ظاهر وقس عليه العلم والى هذا اشار بقوله وقد يأتيه
يجوز ان يحصل اي هذا الخبر الخاص او ما يصدق عليه هذا الخبر الخاص لما فيه من الفائدة على ما
اشرنا اليها ضرورة ولا يتصور اي او يتقدم تصوره اي ولا يتصور ويتقدم تصوره فهو عطف على الضمير
المنصوب في تصوره هذا على ما في النسخة الاولى واما على ما في النسخة الثانية وهي لا يتصوره بالياء
المنقوطة من تحت يسقط وحرف تقدم تصوره عطفا على يتصوره فالمعنى انه يجوز ان يحصل ضرورة
لا مصاحبا لتصوره ولا سبق تصوره واما على ما في النسخة الثالثة وهي او لا سبق تصوره واقربها
هي الثالثة يظهر بالتامل ان شاء الله ولما كان لسائل ان يسال ويقول اذا سلمت ان كل احد يعلم بالضروره
هذه القضية ولا يعلم بالضروره تصورها على ما منعتم الذي يعلمون ضروره اشار الى الجواب
بان المعلوم ضروره ثبوت القضية او نفيها وثبوتها غير تصورها قال في المنتهى بعد هذا ولذلك يقام
الدليل على ثبوتها لا على تصورها تاكيدا للمغايرة بينهما وتوجيه الوجه الثاني ان يقال ان كل احد
يعلم بالضروره الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان
هذه الحقائق متصوره ضروره لما كان كذلك والجواب ان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه
للامر وما يحسن فيه الخبر حاصل بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم ولئن سلمنا ولكن غاية ما في
الباب انه يعلم بالضروره التفرقة بين ما يجده في نفسه من طلب الفعل ومن النسبة بين امرين على
وجه خاص ولا يلزم من الفرق بين امرين ضروره تصورهما كذلك فان كل احد يفرق بين الجوع
والعطش ضرورة مع عدم تصورهما بالحقيقة واما قوله وقد يقدح مثله فقد وقع منه سهوا
وسببه انه في المنتهى استدل على كون العلم ضروريا بقوله لو كان غير ضروري لما فرق بينه وبين
غيره ضروره وقد يقدح وعند الاختصار نقل هذا الثاني وغفل عن مثله لم يذكره في هذا المختصر
عند بحث العلم قال القاضي والمعتزلة الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض
بانه يستلزم اجتماعهما وهو محال لا سيما في خبر الله تعالى اجاب القاضي بصحة دخوله
لغة فورد ان الصدق الموافق والكذب نقيضه فتعريفه به دور والجواب عنه اقول اعلم

ان

ان القائلين بان مفهوم الخبر انما يعرف بالحد والرسم اختلفوا في معرفته فقالت المعتزلة كالجبائي
وابنه ابي هاشم وابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم ان الخبر هو الكلام الذي يدخله
الصدق والكذب واعترض عليه بان الصدق والكذب متقابلان ولا يتصور اجتماعهما في خبر واحد
ويلزم من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود المحدود دون الحد
فيبطل كونه حدا حينئذ لعدم الانعكاس واما اجتماعهما في كل خبر وهو محال لا سيما في خبر الله
تعالى ولا يقال قوله لا سيما في خبر الله يشعر بان اجتماع المتقابلين في خبر الله اشد استحالة من اجتماعهما
في خبر الغير وليس كذلك لان استحالته بالنسبة الى الكل واحدة لانا نقول لا شك ان استحالته بالنسبة
الى الكل كذلك الا ان هذا الاجتماع لخصوصية المادة اشد استحالة منه في خبر الغير لان اجتماعهما
لا يتصور في خبره ولا احد الخبرين وهو الكذب بخلاف خبر غيره لامكان الكذب فيه ولا يمنع
امكان الكذب في خبر الغير بخبر الرسول لان خبره هو خبر الله لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولهذا اعني ولاستحالة الكذب في خبره تعالى جعل بعضهم هذا اشكالا برأسه على الحد وقال الحد
يستلزم دخول الكذب في كل خبر وخبر الله يمتنع دخول الكذب فيه اجاب القاضي عبد الجبار
عنه على ما هو المشهور وان كان كلام المصنف يدل على ان الجواب للقاضي ابي بكر لاطلاق القاضي
من غير قيد على ما هو مصطلحه في الكتاب بان قال لا نسلم انه محال اذ المراد انه يصح دخوله
لغة على معنى انه لو قيل فيه صدق او كذب يصح لغة كما قيل لمن قال زيد قائم هو صدق او كذب فانه يصح
لغة بخلاف ما لو قيل لمن قال اضرب هو صدق او كذب فانه لا يصح لغة وعلى هذا لا يلزم منه اجتماعهما
لجواز بل وجوب كون احدهما اذ لا يلزم من صحة قول القائل لخبر غيره هو صدق او كذب صدق
ذلك الخبر ولا كذبه هذا اذا عرف بالصدق والكذب اما ان عرف بالتصديق والتكذيب فانه
لا يلزم من صحة قول القائل لغيره لغة صدقت صدقه ولا من كذبت كذبه ولقائل ان يجيب ايضا عن
الاجتماع ونقول لا نسلم انه يستلزم اجتماعهما اذ المراد من الواو الواصلة او الفاصلة
وبهذا اي يذكرون بلفظ او في كثير من مصنفاتهم وما اجاب به بعضهم من ان المحدود جنس
الخبر وهو قابل للاجتماع الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد والبياض في جنس اللون
فاسد اذ لا بد من صدق الحد على الاحاد الشخصية والا لزم وجود المحدود دون الحد
ولا يخفى ان اهل اللسان لا اخبار تحتمل اجتماعهما واورد على الحد ايضا بان الصدق هو الخبر
الموافق لمخبره والكذب نقيضه فتعريفه به دور وفي لفظ المصنف نظر من وجوه احدها
ان قوله فورد يشعر ان هذا الايراد انما يتوجه على جواب القاضي كما في قوله في حد العلم السرعي
فزيد بالاقتضا او التخيير فورد كون الشيء سببا الى اخره وليس كذلك لانه وارد في نفس
الامر ولا يقال يجوز ان يكون مراده الايراد على جوابه بناء على ان اهل اللغة انما يسوغون
ذلك وهو الحكم بالصدق فيما كان موافقا للمخبر وكذلك الحكم بالكذب فتعريف الخبر بهما
دور لانا نقول كلامه في المنتهى صريح في ان مراده ليس ما ذكرتم لانه قال واجاب القاضي
بان المعنى لو قيل فيه صدق او كذب لصح لغة وهو مستقيم واورد ايضا ان الصدق هو الخبر
الموافق لمخبره الى اخره هذا مع انا لا نسلم ان تسويغ اهل اللغة ذلك خاص بما ذكروه من الصدق
بل هو عام كما قررناه والثاني ان قوله الصدق الموافق للخبر ليس على ما ينبغي اذ الصدق
اما الخبر الموافق لمخبره كما قال في المنتهى او موافقة الخبر اي للواقع والثالث ان قوله
والجواب عنه ممنوع لان الدور انما يلزم لو عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين
وهما الخبر المصطلح اما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين او بالمصطلحين وعرفناهما

ما الخبر اللغوي فلا يلزم اذ يصير حاصل الحد على التقدير الاول الخبر هو الكلام الذي يدخله احد هذين اللفظين
ولا امتناع فيه لجواز العلم بالتلفظ مع الجهل بمسماهما حقيقة وعلى التقدير الثاني عليه والجواب انه
اجاب عن ايراد الدور على تحديده اسماء الاشارة وغير ذلك من الحدود على ما يظهر من مصنفاته في النحو
بمثل هذا الجواب الذي ذكرنا بعينه وغفل ههنا عنه قال وقيل التصديق او التكذيب فيرد الدور
وان الحد بالترديد واجيب بان المراد قول احدهما اقول قيل في حد الخبر ايضا انه الكلام الذي يدخله
التصديق او التكذيب واورد عليه انه دور بناء على ان التصديق هو الاخبار بكون المتكلم صادقا وكذا
التكذيب عليه او على انهما اخبار عن الصدق او الكذب المتوقف معرفتهما على معرفة الصدق والكذب
الموقوفة على معرفة الخبر لكونهما نوعيه واورد عليه ايضا ان الحد بناء في لفظة او لانه للشك والترديد
والحد للتعريف وجواب الدور بعد تسليم ان التصديق هو الاخبار ما مر وانما لم يتعرض له المصنف
بناء على اعتقاده ان لا جواب له وجواب الترديد ان الحكم بقبول الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين
حكم جازم لا تردد فيه وانما التردد في اتصافه باحدهما عينا وهو غير داخل في التحديد قال
واقربها قول ابي الحسين كلام يفيد بنفسه نسبة فالبعض ليخرج نحو قائم لان الكلمة عنده كلام
وهي تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليها بانا قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه نسبة اما لان القيام
منسوب واما لان الطلب منسوب اقول استحسن المصنف حد ابي الحسين البصري وهو ما نقل عنه
لقوله في الحد الذي سيختاره المصنف احد المصنف انما نزيده على حده تقييد النسبة بالخارجية
وهذا قال في المنتهى واقربها معنى قول ابي الحسين في اقرب الحدود والمراد من النسبة في حد
ابي الحسين على ما نقل عنه انها اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا والظاهر انه تزيد مع انها يحسن
السكوت عليها والا ورد عليه المركب التقييدي وانما قال بنفسه ليخرج نحو قائم لدخوله في الكلام
على ما حده وهو ما انتظم من الحروف المسموعة فعلى هذا يكون بعض الكلمات وهي المركبة من حرفين او اكثر
عنده كلاما لا كلها على ما يشعر به كلام المصنف وهو قوله لان الكلمة عنده كلام وقد صرح في بعض
الكتب المشهورة بان كل كلمة عنده كلام وهو باطل لما ذكرنا والمراد من نحو قائم كل لفظ مفرد له دلالة
على نسبة بخلاف اسماء الاعلام ونحوها مما لا دلالة له على نسبة ولما كان قائم كلاما وهي اي لفظة
قائم تفيد نسبة مع الموضوع لا بنفسها مفردة فلو لم يقيد النسبة بما ذكر لزم كون قائم خبرا وهو باطل
انما قال وابطل المصنف كون حده مطردا لصدقه على الامر وهو المراد من نحو قم ونحوه كالنهي
والاستفهام وجميع الانشاءات مع عدم المحدود اما صدقه على قم فلانه كلام يفيد بنفسه نسبة
القيام الى المامور او نسبة الطلب للامر وهو المراد وقس الباقي عليه واعلم ان قم لا افادة نسبة
الطلب الى الامر انما يرد على ابي الحسين لو لم يرد بالافادة الافادة الوضعية بل يريد بها ما هي اعم
منها بحيث يتناول الافادة العقلية ايضا قال والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية ونعني
الخارج عن كلام النفس فنحو طلبت القيام حكم بنسبة لها خارج بخلاف قم ويسمى غير الخبر انشاء
وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء اقول هذا هو المراد
الحد الذي ارتضاه والمراد ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة
خارجية يحسن السكوت عليها وانما قلنا امرين من كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني ايضا
وانما قلنا حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وانما قلنا يحسن السكوت عليها ليخرج
المركبات التقييدية وانما قلنا خارجية والمراد ان تلك النسبة المحكوم بها يكون لها امر خارجي
بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وكذبها ان خالفته وهو المراد من العبارة اذ المعنى بالنسبة
الخارجية من كلام النفس يعني نفس المتكلم ما ذكرنا فعلى هذا يكون طلبت القيام خبرا اذ حكم

فيه بنسبة لها خارج وهو التلفظ به او ما يدل على طلبه القيام حتى ان هذا القائل لو كان قد قصد
عنه قبل تلفظه بطلبت القيام لفظ قم او ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب القيام لكان هذا القول
صادقا لمطابقة النسبة للامر الخارجي والا كان كاذبا للمخالفة ولا يكون قم خبرا لانه لنفس حصول
الطلب للمتكلم والاخبار حمله على ما وصفناه واعلم ان غير الخبر ونعني به الكلام الذي هو غير الخبر وهو
المحكوم فيه بنسبة غير خارجية لا كلاما هو غير الخبر على ما يشعر به ظاهر لفظه يسمى انشاء وتنبيها وجعله
ما عدا هاتين المذكورات وليس ههنا موضع بيانها والمنطقيون يفرقون بين الانشاء والتنبيه
لكنه لم يفرق قال والصحيح ان بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشاء لانه لا خارج
لها ولانها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق
بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل اقول اختلفوا في صيغ العقود نحو بعت واشتريت
وطلقت وزوجت وامثالها اذا استعملت في الشرع لاستحداث الاحكام على ما قال في المنتهى المستعمل
في حكمه المقصود وهو المراد من قوله ههنا التي يقصد بها الوقوع هل هي انشاءات او اخبارات
والصحيح ما ذهب اليه الجمهور وهو انها انشاءات لوجوه اربعة الاول انه كلام محكوم فيه بنسبة
غير خارجية لانها لا خارج لها بالصفة المذكورة اذا استعملت لاستحداث الاحكام فيكون انشاء
بناء على ما ارتضاه من حده الثاني انها لا تقبل صدقا ولا كذبا فلا يكون خبرا لا بناء على الحدود المزيفة
عنده اذ لا يحسن منه التمسك بها بعد ابطاله بل لانه ايضا قائل بان احتمال الصدق والكذب خاصة
مساوية للخبر لعدم احتمالها للانشاء لانه ما ابطل احتمال الخبر للصدق والكذب بل ابطل تعريفه
بها والا نقض قولنا احتمالهما خاصة مساوية للخبر باحتمال القسم اياها حيث يقال فيه صادق وفيه
كاذب مع كونه انشاء لان اطلاق الصدق والكذب عليه مجاز اذ المراد من القسم الصادق الذي يكون المقسم
عليه فيه صادقا وقس الكاذب عليه الثالث انه لو كان خبرا لكان ماضيا والتالي باطل والمقدم مثله اما
الملازمة فلعدم القائل بالفصل اذ كل من قال انه خبر قال انه ماض واما فساد التالي فلانه لو كان
ماضيا لم يقبل التعليق لكنه يقبل بالاتفاق واما الملازمة فلان التعليق عبارة عن توقيف دخول الشيء
في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على دخول غيره
فيه فلهذا يصح ان يتمسك في انه ليس خبرا عن الحال ايضا وقد تمسك بعض الاصحاب فيه وفي انه ليس خبرا
عن الاستقبال بالقياس بالطريق الاولى قال لان قوله ستصير طالقا في الدلالة على الاخبار عن
اتصافه بالطلاق في المستقبل اقوى من قوله انت طالق عليه واذا لم يقع بالاقوى فلا يقع بالاضعف
بالطريق الاولى ولقائل ان يقول هذا انما كان يلزم لو كان وقوع الطلاق بحسب دلالة اللفظ
عليه لغة اما اذا كان بحسب جعل الشارع علامة عليه فلا والرابع علمنا الضروري بالفرق بين
طلقت اذا قصد به الاخبار وطلقت اذا قصد به الانشاء ولهذا قال اذا قال للزوجة الرجعية طلقتك سئل القائل ماذا تريد
بقولك تقصد به ايقاع الطلاق او تخبر عن الطلاق الذي اوقعته عليها في الماضي ولولا وجود
الفرق لم يسأل قال الخبر صدق وكذب لان الحكم اما مطابق للخارج او لا الجاحظ اما
مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب
لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون صدقا لانهم لا يعتقدونه واجيب
بان المعنى ام لم يفتر وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان
المجنون لا افتراء له او افترى قصدا او لم يقصد للمجنون وكذا قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم واجيب
بتاويل لم يكذب عمدا اقول لما فرغ من تحقيق معنى الخبر شرع في بيان انقسامه وهو منقسم
قسمة ثلثا القسمة الاولى انقسامه الى الصدق والكذب وقد اختلف في هذه القسمة فذهب الاكثرون

الى انه لا واسطة بينهما خلافا للجاحظ حيث ذهب الى اثبات خبر ليس بصدق ولا كذب مصيرا منه
الى انه بحسب اعتبار اعتقاد المطابقة واللامطابقة في صدق الخبر وكذبه فعلى هذا الخبر اما مطابق
او لا مطابق وعلى كل تقدير فاما مع الاعتقاد او لا معه والثاني وهو ما ليس معه اعتقاد المطابقة
واللامطابقة فيهما اي في المطابق وفي اللامطابق لا صدق ولا كذب وتحقيق التقسيم ان الخبر اما
مطابق او لا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد انه مطابق او لا يكون معه هذا الاعتقاد وهو
قسمان لانه اما ان يكون معه اعتقاد انه غير مطابق او لا يكون معه اعتقاد لا لطرف الثبوت ولا لطرف
الانتفاء فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق ومع اعتقاد انه غير مطابق كقول القائل زيد في الدار
على اعتقاد انه ليس فيها وكان فيها لا يكون صدقا ولهذا لا يستحق قائله المدح على ذكره ولا كونه مطابقة
خبره للمخبر وكذا الخالي عن الاعتقاد لا صدق ولا كذب وان كان غير مطابق فان كان مع اعتقاد
انه غير مطابق كان كذبا وان لم يكن معه هذا الاعتقاد فهو لا صدق ولا كذب سواء كان معه
اعتقاد المطابقة كمن اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاد انه فيها ولم يكن فيها ولهذا لا يوصف
المخبر بكونه كاذبا ولا يستحق الذم على ذكره ولا بكونه صادقا لعدم مطابقة خبره للمخبر او لم يكن
معه اعتقاد اصلا لا لطرف الثبوت ولا لطرف الانتفاء فيتحصل مما ذكرنا ان الصدق عند الجاحظ
هو المطابق مع اعتقاد انه مطابق والكذب هو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق وما لم يكن
كذلك وهو اربعة اقسام كما مر ليس بصدق ولا كذب وهذا النزاع لفظي فانه ان اعتبر اعتقاد المطابقة
واللامطابقة في الصدق والكذب كان عدم الاعتقاد واسطة وان لم يعتبر فلا واسطة احتج الجمهور
على انحصار الخبر في القسمين بان الحكم فيه اما ان يطابق الخارج ام لا فان طابق فهو صدق والا
فهو كذب فلا واسطة واحتج الجاحظ على مذهبه بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه
التمسك انهم حصروا دعواه النبوة في الكذب عمدا والجنون حصرا اعني الخلو وليس اخباره
بالنبوة حال جنونه كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه يعني صدق النبي
عليه السلام في شيء من الاحوال على معنى انهم لا يعتقدون مطابقة كلامه لما في نفس الامر لا بمعنى انهم
لا يعتقدون اعتقاد النبي بما يقول فيلزم منه ان لا يكون صدقا لوجود اعتبار الاعتقاد في الصدق لانه
مصادرة على المطلوب فاذا اخباره عن النبوة حال جنته لا يكون صدقا ولا كذبا ولقائل ان يقول
لا يلزم من جعلهم اخباره عن النبوة حال جنته في مقابلة الافتراء ان لا يكون كذبا لجواز ان يكون
كذبا خاصا حتى كانهم قالوا اخباره اما كذب عمدا او كذب من غير عمد سلمناه لكن اللازم بعد
تسليم ما فيه انه وجد خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض الناس فلا يلزم منه الواسطة في نفس
الامر بل عنده ولا مطلقا ايضا بل بشرط ان لا يكون اخباره عن النبوة افتراء فليلزم ان يكون اخباره
عنها حال الجنون ويلزم منه ما ذكر في قوله فلا يكون صدقا بالعاشر بترتيبه على الحصر وليس
كذلك كانه سقط من قلم الناسخ في الصحيح عبارة المنتهى من قوله فلا يكون الثاني كذبا
لتقدمه ولا صدقا لانهم لا يعتقدونه وتقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف اما على مذهب
من يشترط في كون الكلام خبرا قصد الدلالة بالخبر على مدلوله ويحكم على ان كلام المجنون والساهي
والناسي والنائم ونحوهم ليس خبرا فيمكن لمن يقول لا نسلم ان معنى الاية ان اخباره اما اخبار حين
الكذب او اخباره مجنون لجواز ان يكون المعنى افترى على الله ام لم يفتر او قصد الكذب او لم
يقصد الدلالة بالخبر على مدلوله وعلى التقديرين يلزم ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام اما كذبا
او ليس بخبر لانه خبر ليس بكذب اما على التقدير الثاني فظاهر لاستلزام عدم قصد الدلالة
كونه غير خبر لكن فيه مجاز وهو التعبير عن عدم القصد بملزومه الذي هو الجنون والى اشار

بقوله ام لم يقصد للجنون واما على الاول فلا يستلزم عدم الافتراء جنون المتكلم لما سلمت من كون المنفصلة
مانعة الخلو فعدم الافتراء يستلزم جنونه واليه اشار بقوله فيكون مجنونا وجنونه يستلزم
لاخبرية كلامه اذ المجنون لا قصد له ولا خبر فلا يكون كلامه خبرا وفيه مجاز ايضا وهو التعبير
عن عدم الافتراء بملزومه الذي هو الجنون واليه اشار بقوله لان المجنون لا افتراء له اعتذارا
عن استواء الجنون مكان ام لم يفتر كما في قوله تعالى ام لم يقصد للجنون وانما قيدنا قوله
اقصد بالكذب وقلنا التقدير اقصد الكذب اذ لو كان القصد مطلقا لما حصل للكفار مقصود
على تقدير ثبوته واذا وجب تقييده وجب تحرير قوله ام لم يقصد عن الكذب والا كان تعيين الجواب
الاول وهذا اعتبر في المنتهى عن الجواب الثاني بقوله او مخبر كاذب او ليس بمخبر واما عنده وعند
غيره وهو الجواب العام ان يقال لا نسلم ان معنى الاية ما ذكر لجواز ان يكون احد ما ذكرنا من
الامرين وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون اخباره حال الجنون خبرا ليس بكذب لجواز ان يكون انتفاء
الخبر الكذب بانتفاء نفس الخبر لان الكلام المجنون لا قصد فيه فلا يكون خبرا والا كان هو الجواب
الاول بل لان كلامه لا اعتداد به وان قصد لعدم الانضباط وعلى هذا لا يكون خبرا او الا كان هو
الجواب الاول وهذا الجواب اولى لعمومه ولقلة المحظور فيه واحتج ايضا بان من اخبر عن شيء ظانا
ثبوته لا يقال انه كذب اذا ظهر خلافه ولذلك ذكرت عائشة اعتذارا عمن ظهر خلاف قوله ما كذب
ولكنه وهم والموهوم على هذا في هذه الصورة لا يكون صدقا للظهور بخلافه للواقع ولا كذبا لسلبها اياه
عنه فقد وجد الخبر الذي ليس بصدق ولا كذب وهو المراد والجواب ان يقال لا نسلم انها نفت مطلق
الكذب بل تعمد الكذب وهو الذي يجب ان يعتذر عنه لقوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار وعلى هذا لا يتم الاستدلال اذ لا يلزم من نفي الكذب عمدا نفي الكذب لجواز ان يكون انتفاؤه
بانتفاء العمد وللجاحظ ان يقول لا اصل عدم الاضمار تعالى وقيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب
لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون واجيب لكاذبون في شهادتهم وفي لفظية اقول ذهب طائفة
الى حصر الخبر في الصدق والكذب ولكن لا على الوجه الذي ذهب اليه الجمهور بان قالوا الخبر اما
ان يكون مطابقا ومعتقدا او لا فان طابق واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه
بانتفاء المطابقة او الاعتقاد او كليهما كان كذبا ولا يخفى ان الصدق على هذا التفسير هو عين
الصدق بتفسير الجاحظ لكن الكذب اعم من الكذب عند الجاحظ وهو ظاهر واحتج هذا القوم
على وجوب اعتبار الاعتقاد في الصدق وان المطابقة لا تكفي فيه بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون
قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وجه التمسك
ان الله تعالى سماهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع كونه مطابقا للواقع لعدم اعتبارهم ذلك ولو
كانت المطابقة كافية بالحكم بالصدق لكان تسميتهم كاذبين اعلى ما ينبغي تعالى عنه علوا كبيرا
والجواب ان يقال لا نسلم ان المراد انهم كاذبون في قولهم انك لرسوله لجواز ان يكون المراد
انهم كاذبون في شهادتهم فان قلت قولهم نشهد انشاء للشهادة فكيف يجوز اطلاق الكاذب
عليهم باعتبار الشهادة قلت لا نسلم انه انشاء لجواز ان يكون اخبارا عنها فان قلت لو كان
اخبارا وهو مطابق لنفس الامر على التحقيق قلت لا نسلم ان شهادتهم مطابقة لما في نفس
الامر اذ الشهادة الصادقة ان يشهد الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا اذ شهادتهم عبارة
عن تصديقهم رسالته ولا خلاف في اعتبار الاعتقاد في صحة التصديق او لان الشهادة اخص
من الاخبار اولان قولهم يدل على انه صميم قلوبهم على ما نرح عنه ان واللام وكون
الجملة اسمية لا ارباب البلاغة ولما لم يكن في نفس الامر كذلك كذبهم فيها والله اعلم واما قوله ومن

لفظية بمعناه ان هذه المنازعة او المخالفة او المسئلة لفظية وقد تقدم في بيان كونها لفظية ما فيه
مقنع وكفاية قال وينقسم الى ما نعلم صدقه والى ما نعلم كذبه والى ما لا نعلم واحدا منهما فالاول ضروري
بنفسه كالمتواتر وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله ورسوله والاجماع او الموافق
للنظري والثاني المخالف لما علم صدقه والثالث قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب
وقد يشك كالمجهول ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه
دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد وعليه لزوم النقيض ولزوم كذب كل شاهد وكذب كل مسلم وانما
كذب المدعي للعادة اقول هذه هي القسمة الثانية للخبر وهي باعتبار انقسامه الى ما نعلم صدقه
والى ما نعلم كذبه والى ما لا نعلم واحدا من الصدق والكذب فالاول هو ما يعلم صدقه اما ان يعلم
صدقه بنفس الخبر وهو المراد من الضروري بنفسه كالخبر المتواتر واما ان يعلم صدقه لا بنفس
الخبر بل بدليل يدل على صدقه فان كان ذلك الدليل هو كونه موافقا للضروري فهو المراد من
من الضروري بغيره وقد مثل في المنتهى بخبر من وافق الضروريات واراد به خبرا يوافق قضية
من القضايا الضرورية وان كان الدليل غيره فهو المراد من النظري كخبر الله تعالى وخبر
رسوله وخبر الاجماع يعني المجمع عليه او خبر الموافق للنظري اي لدليل العقل والثاني وهو ما يعلم
كذبه هو المخالف لما علم صدقه لضرورة العقل او نظره او الحس او بالتواتر او بالنص القاطع او بالاجماع
القاطع الى غير ذلك من الامثلة ومنها المثال المشهور الذي يذكرونه ههنا وهو ان قول من لم
يكذب قط انا كاذب كذب بالضرورة لان المخبر عنه بالكذب ليس هو نفس هذا الخبر لان الخبر
يجب ان يكون غير المخبر عنه بكذبه والاخبار التي عن نفسه رتبة وما لم يوجد اخباره لا يوصف
بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السابقة وقد كان صادقا فيها فخبره عنها بانه كاذب
فيها يكون كذبا بالضرورة وفيه نظر لجواز اتحاد الخبر والمخبر عنه بكذبه فان قول من لم يتكلم
قط في يوم انا كاذب في هذا اليوم خبر اتحد مع المخبر عنه بكونه لا يحصصه بالكذب لان
الفرض بانه لم يصدق ايضا فان قول من لم يصدق قط انا صادق يكون كذبا بعين ما ذكروه في
قول القائل كل اخباراتي كاذبة كذب بالضرورة لانه ان صدق جزم منها كذب هذا الصدق
بعينه وانه يصدق شيء منها كذب هذا ايضا لانه خبر من الاخبار بان قيل لا نسلم
انه لو صدق جزم منها كذب هذا لجواز ان يكون الصدق هو هذا الخبر لا يقال المراد الاخبارات
التي هي غير هذا الخبر والمانع لم يشترط الثاني بل يقال لا نسلم جواز كون الصدق هو هذا الخبر
اذ على تقدير ان يكون الصدق هو هذا الخبر يلزم كذب جميع اخباراته حتى كذب هذا الخبر
فيلزم كذبه وصدقه وهو محال فان منع السائل استحالة كون الخبر الواحد صادقا وكاذبا
لاجتماعهما في قول القائل كلامي غدا صادق في قوله في الغد كلامي امس كاذب او بالعكس مع انه لم يتكلم
في اليومين بغير هذين الكلامين فان صدق كل واحد منهما يستلزم كذبه وكذبه صدقه وهو
ظاهر عادة الظهور فعليك بالنظر والتفكر في حله فان قيل تفسيره الثاني بانه المخالف لما علم صدقه
فاسد لانه اعم منه لصدقه على الثالث قلنا هذا مغالطة بحسب اشتراك الاسم فان المراد
من المخالف ليس هو المغاير ليلزم ما ذكرتم بل المراد منه الخبر الذي يدل على خلاف المعلوم ضرورة
او نظرا والثالث ليس كذلك لانه لا يعلم منه مخالفة المعلوم لكونه غير معلوم الحال والثالث
وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه قد يظن صدقه كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه وقد يظن
كذبه كخبر الكذاب لرجحان كذبه على صدقه وقد لا يظن صدقه ولا كذبه بل يشك فيه كخبر المجهول
الحال ومن لم يشتهر بصدق ولا كذب واذا عرفت ذلك فاعلم ان بعضهم ذهبوا الى ان كل

خبر لم يعلم صدقه بمعنى انه لم يقم الدليل على صدقه قطعا فكذب قطعا واستدل عليه بانه لو كان صادقا
لما اخلانا الله عن نصب دليل يدل عليه ولهذا فان المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر على يديه معجزة
تدل على صدقه فانا نقطع بكذبه وهو فاسد لانه يعارض بمثله وهو ان يقال لو كان كذبا لما اخلانا
الله عن نصب دليل يدل عليه ولانه لو صح ما ذكرتم لزم كذب كل شاهد اذا لم يقم دليل قاطع على
صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم دليل قاطع على اسلامه واما القطع بكذب المتحدي بالرسالة
اذا لم يظهر المعجزة على يده فانما كان نظرا الى العادة لا الى العقل وذلك لان الرسالة عن الله
تعالى على خلاف العادة والعادة تقضي بكذب من يدعي ما يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك
الصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة وكونها لانه غير مخالف للعادة والى هذا الفرق
اشار بقوله وانما كذب المدعي للعادة اي لدلالة العادة على كذبه لا لعدم الدليل على صدقه
وقول المصنف فاسد خبر مبتدا محذوف لدلالة الكلام عليه تقديره وقول من قال فاسد
ولقائل ان يقول يمكن ان يكون مذهب هذا القائل صدق كل خبر لم يعلم كذبه وكفر كل مسلم وكذب
كل شاهد لم تقم الحجة على اسلامه وصدقه اذ من يقول بالاول فلا استبعاد منه ان يقول بهذه
الاشياء ايضا ولا يمنع عدم الاستبعاد خلو الصدق والكذب في خبر لم يعلم صدقه ولا كذبه
لاستحالته عند هذا القائل بناء على وجوب رعاية الصلاح والاصلح على الله ونصب الدليل
على الصدق او الكذب فاذن الاولى منع الملازمة وهو ان يقال لا نسلم انه لو كان صدقا لنصب
عليه دليل وانما يلزم ذلك لو كان رعاية الصلاح والاصلح واجبة على الله تعالى وهو باطل
على ما تبين في الكلاميات قال وينقسم الى متواتر واحاد اقول هذه هي القسمة الثالثة
للخبر وهي بحسب انقسامه الى المتواتر والاحاد ولما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين
هو المقصود الاعظم من هذا النوع لا جرم رسم الباب الثاني في التواتر والثالث في الاحاد

الباب الثاني من النوع الاول في المتواتر

قال فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج
ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها اقول هذا هو الشروع
في الباب الثاني في المتواتر وهو مشتمل على مقدمة في حده وانه هل يفيد العلم ام لا وان العلم الحاصل
منه ضروري ام لا وفي شروطه وعلى مسائل اما التواتر في اللغة فهو عبارة عن تتابع امور واحدا بعد
واحد من الوتر ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترى والالف للالحاق
فيمن نونه وللتانيث في الاخرى وفي الاصطلاح عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه
وقيل بنفسه ليخرج الخبر الذي علم صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك المتواتر
عنه عادة وغيرها مثلا لو كان القرائن اللازمة للمتواتر عادة وعقلا وكونه عشرة فالخبر
المفيد بالقرائن الزائدة عليها لا يكون متواترا ومثال ما علم صدقهم فيه بالقرائن الزائدة خبر
جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم ولا يقال مثل هذا الخبر لا يكون مفيدا
فلا حاجة الى الاحتراز لان المفيد اعم من المفيد بنفسه وبغيره وبقية القيود ظاهرة فلا
حاجة الى التعرض لها قال وخالف السمنية في افادة المتواتر وفي بعض النسخ التواتر وهو
بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار
وما يورد من انه كأكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد فيؤدي الى تناقض في
المعلومين والى تصديق اليهود والنصارى في لا نبي بعدي وبانا نفرق بين الضروري وبينه
ضرورة وبان الضروري يستلزم الوفاق فمردود اقول اتفق الجمهور على ان خبر التواتر
يفيد العلم بمخبره وخالف السمنية ومع قوم من الهنود وكذا البراهمة في افادة العلم حيث قالوا

لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها وهو بهت اي باطل يقال
بهت بهتا وبهتانا اذا قال عليه ما لم يفعله فهو باهت ولا خبر بهوت في دليل الجمهور
ان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية والامم السالفة والقرون الخالية والانبيا
والخلفا بمجرد الاخبار فلذلك السمنية ومن يجري مجراهم فيما ذكرتموه فرع تصور اجتماع الجم الغفير
على الاخبار وخبر واحد واختلافهم في الامزجة والاراء وقصد الصدق او الكذب وهو غير
متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد سلمناه لكن لما جاز على كل واحد الكذب حالة
الانفراد فلو لم يجز عليهم الكذب حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع واذا جاز على
كل واحد الكذب جاز على الكل من حيث هو كل سلمناه انه لا يلزم من ثبوت الحكم لكل واحد ثبوته
للجملة لكن القول بافادة المتواتر العلم يودي الى ممتنع فممتنع وذلك لادائه الى تناقض المعلومين
بان يخبر جماعة عن حيوة زيد ومثلهم عن مماته في وقت معين فيحصل العلم الضروري بموته وحيوته
في ذلك الوقت والى تصديق اليهود والنصارى فيما ينقلونه عن موسى وعيسى من الامور المكذبة لرسالة
نبينا كقول كل منهما لا نبي بعدي واشباهه مع دلالة المعجزة القاطعة على صدقه فيها ولانه لو
افاد العلم الضروري لما وقع التفاوت بين ما علم بالتواتر وبين قولنا لا واسطة بين النفي والاثبات
ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس اليهما ولما خالف في نبوة نبينا احد لان الضروري يستلزم
الوفاق وفي الهند الاسولة اشار بقوله وما يورد دونه الى قوله يستلزم الوفاق في بطلانها
اشار بقوله مردود اما الاول فلما مر في الاجماع مع انه لا حاجة في المتواتر الى الجم الغفير كما سيجي
بيانه واما الثاني فلان كل واحد من اجزاء العشرة جزء العشرة والعشرة ليس جزءا من
نفسها فاذن لا يلزم من جواز كذب خبر كل واحد جواز كذب خبر المجموع ولا نسلم اذا كان
خبر كل واحد ممكن الكذب وخبر المجموع هو ذلك الخبر فيكون هو ممكن الكذب ايضا لانا نقول
خبر كل واحد ممكن الكذب بالنظر الى ذاته مجردا عن موافقته مع الغير في ذلك اما عند الاتفاق
فلا واما الثالث فلانه فرض محال لاستحالة اخبار جمعين متساويين في الكمية وقرائن الاحوال
عن امرين متناقضين واما الرابع فلان المدعى ان العلم قد يحصل بخبر الجماعة لا ان خبر كل
جماعة يحصل العلم واما الخامس فلانا نمنع الفرق ولئن سلمناه فانما يلزم لو ادعينا ان
ما يفيد المتواتر من الامور البديهية وليس كذلك بل هو من الامور العادية ولا يخرج عن كونه
علما بقصوره عن البديهيات في سرعة الحصول وغيرها سلمناه لكن غايته ما ذكرتموه انه لا يفيد (العلوم)
العلم الضروري لا انه لا يفيد العلم مطلقا الذي ايهم بصدد بيانه واما السادس فلان المتواتر
انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسوسات والنبوة من الاحكام فلذلك لم يفد خبر التواتر مع ان
التواتر لا يلزم ان يفيد لكل احد لاختلاف الناس في الفهم والاطلاع على القرائن فمخالفة من
خالف غير قادحة في حصول العلم لبعض الناس ولو كان الخلاف فيما نعاينه لكان خلاف السوفسطائية
لكم في المحسوسات ما نعاينه نحو ابكم حواسنا ولا يخفى ان السابع ايضا بعد تسليم ما فيه يدل
على انه لا يفيد العلم الضروري لا انه لا يفيد العلم مطلقا قال والجمهور على انه ضروري
والكعبي والبصري نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين ولساغ
الخلاف فيه عقلا اقول ذهب الجمهور من الفقها والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
الى ان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري وصار الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق
من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه نظري وقال الغزالي انه ضروري على معنى انه لا يحتاج
في حصوله الى تصور واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن [illegible]

كثرتهم لا يحملهم على الكذب حامل وانهم اتفقوا على الاخبار ولكن لا يفتقر الى ترتيبهما بلفظ منظوم
ولا الى الشعور بهما كما هو شان القضايا النظرية القياس وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة
كقولنا الموجود لا يكون معدوما ومنهم من توقف في ذلك كالشريف المرتضى من الشيعة واختاره
الامدي واحتج المصنف على مذهب الجمهور وهو اختياره بحجتين توجيه الاولى ان يقال لو كان العلم
الحاصل من خبر التواتر نظريا لافتقر في حصوله الى توسط المقدمتين وحضورهما في الذهن والتالي
باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهر ونفي التالي ظاهر ولقائل ان يقول ان اردت بتوسط المقدمتين
توسطهما بالفعل على نظم مخصوص ملفوظ او متخيل فالملازمة ممنوعة وان اردت به توسطهما بالقوة
فنفي التالي ممنوع وتوجيه الثاني ان يقال لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر نظريا لجاز الخلاف
فيه عقلا وفساد التالي للاتفاق عليه يدل على فساد المقدم واما الملازمة فلان شان العلوم النظرية
كذلك على ما نشاهد من اختلاف العقلاء فيها ولقائل ان يمنع الملازمة ويسند بان تسويغ الخلاف
عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية واما ما في مقدماتها ضرورية كعلم الحساب
فلا فلعل المتواتر منها [illegible] قال ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا
يحصل الا بعد علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا حامل لهم وانما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض
واجيب بالمنع بل اذا حصل علم انهم لا حامل لهم لا انه مفتقر اليه سبق علم ذكرها العلم بالصدق ضروري
وصورة الترتيب وفي بعض النسخ وصورة التركيب ممكنة في كل ضروري قالوا لو كان ضروريا لعلم
انه ضروري ضرورة قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته اقول
لما فرغ من بيان مذهبه شرع في ذكر شبه القائلين بانه نظري وذكر منها شبهتين توجيه
الاولى وهي مما احتج بها ابو الحسين البصري ان يقال لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروريا
لما افتقر حصوله في الذهن الى توسط المقدمتين في ترتيبهما على وجه خاص واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فبالاتفاق واما نفي التالي وهو افتقاره للحصول فلانه لا يحصل الا بعد
ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس لا لبس فيه وان المخبر لم يخبر عن رايه وان يعلم ايضا ان
المخبرين جماعة لا حامل لهم على ان يتواطؤا على الكذب وانه لا يمكن صدوره عنهم بطريق الاتفاق
كوجدانهما برسيل الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون وان يعلم ان كل خبر عن امر محسوس
لا لبس فيه لا عن راي واخبر به جماعة لا يمكن صدور الكذب عنهم ليس بكذب فيلزم
النقيض وهو الصدق لعدم الواسطة وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان العلم بالصدق
متوقف على ان يعلم انهم جماعة لا حامل لهم على الكذب بل الامر بالعكس لانه اذا حصل
العلم بخبر التواتر علم ان المخبرين لا حامل لهم سلمناه لكن لا يلزم من تصور صورة الترتيب
المنتج لقضية كون تلك القضية نظرية والا لكان جميع الضروريات نظريا اذ صورة الترتيب
او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما
ان لا يكون بان يقال الكون وهو الموجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان
يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان امكان صورة
الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات
بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه ومن هذا تبين ماخذ مذهب الغزالي وهذا نقض
اجمالي والاول تفصيلي وتوجيه الثانية ان يقال لو كان العلم الحاصل عن خبر التواتر
ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة لكن التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة
فلان حصول العلم الضروري للانسان وهو لا يشعر بانه ضروري محال وتوجيه الجواب

ان يقال اولا لا نسلم ان حصول العلم الضروري يستلزم الشعور به اذ الشعور بالعلم غير لازم من حصوله لان العلم بالعلم ادراك آخر ولا يلزم من ادراك الشيء ادراك الادراك لتسلسل ثم يقال ثانيا كما قال المصنف سلمنا ان حصول العلم الضروري يستلزم الشعور به لكن لا نسلم انه يستلزم الشعور بصفته والا التسلسل اذ ما من شيء الا وله صفة وان يقال ثالثا سلمنا لزوم الشعور بصفته لكن لا نسلم انه شعر به ضرورة وان يقال رابعا سلمناه لكنه معارض بمثله لانه لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة بعين ما ذكر لكنه لا نعلم كذلك اتفاقا وقول من قال لو قيل لو كان ضروريا لعلم ضرورة انه نعلمه سلم عن المعارضة مدفوع لان الخصم ايضا يقول لو كان نظريا لعلم ضرورة انه نعلمه مع ان الترجيح معه لو توهم لحق الناظر لامع المستدل عليها بترائي في بادي الراي ويظهر بالنظر لمن وفق له **قال** وشرط المتواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين غير محتاج اليه لانه ان اريد الجميع فباطل وان اريد البعض فلازم مما قيل وضابط العلم بحصولها حصول العلم لا ان ضابط حصول العلم سبق العلم بها **اقول** اتفقت كلمة القائلين بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط واختلفوا في شروط فالمتفق ما يرجع الى المستمعين وهو كونهم متاهلين لقبول العلم بخبر التواتر غير عالمين به لامتناع تحصيل الحاصل ولم يتعرض له المصنف لظهوره وقد ذكره في المنتهى ومنه ما يرجع الى المخبرين وهي اربعة احدها تعدد المخبرين اي تكثرهم كثرة تمنع عن صدور الكذب عنهم على سبيل الاتفاق وعن صدور الكذب عنه على سبيل المواضعة وهي المراد من التواطؤ الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا الرابع ان يكون المخبرون في الطرفين والوسط اي في الصدر والاول والاخير والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد والعلم وورد عليهم المصنف بان ذكر عالمين مستدرك او باطل لانهم ان ارادوا علم الجميع فباطل اذ قد لا يكونون عالمين بل يكون بعضهم ظانين وبعضهم عالمين وان ارادوا علم البعض فمستدرك لان علم البعض لازم مما قيل من الشروط وهو التالي اذ الاستناد الى الحس يفيد العلم للراوي ولقائل ان يمنع افادة الاستناد الى الحس للعلم لانه قد لا يفيد الا الظن او نسلم ونقول عدم ما ذكر ان علم البعض لازم الشرط ولكن لا نسلم لزوم كون الشيء مشروطا ان يكون لازمه شرطا فتوانه شرط سلمنا لزوم شرطية اللازم شرطية الملزوم لكن المدلول عليه بالالتزام لا يستدرك اذا ذكر مطابقة والا لكان ذكر الاجناس في الحدود مستدركا لدلالة الفصول عليها التزاما سلمناه ايضا لكن لا نسلم لزوم الاستدراك لان المراد علم البعض من كل فرقة من الطرفين والوسط وهو غير لازم مما قيل ثم لما كان حصول العلم بهذه الشرائط شرطا عند من قال ان العلم الحاصل بالتواتر نظري وغير شرط عند من قال انه ضروري اراد ان يشير اليه فقال وضابط العلم بحصولها اي بحصول هذه الشرائط حصول العلم بخبر التواتر سبق العلم بتلك الشرائط على معنى انه لا يحصل العلم بخبر التواتر الا بعد ان نعلم ان المخبرين متصفون بتلك الشرائط كما ذهب اليه القائلون بكونه نظريا واعلم ان في كون هذه الامور شروطا نظرا لجواز ان يكون حصول العلم دونها اذ قد يحصل العلم بخبر الواحد وان لم يكن الاخبار عن محسوس وغاية ما يمكن ان يتمسكوا به في كونها مشروطا وجدانهم اياها في صور التواتر على ما يشهد به الاستقراء لكنه مقارنة الشيئين لا يدل على كون احدهما شرطا للآخر **قال** وقطع القاضي بنقص الاربعة وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف وضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم

بعدد مخصوص لا متقدما ولا متاخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وفي بعض النسخ عليهما وادراك المستمعين والوقائع **اقول** اختلفت كلمة القوم في اقل عدد يحصل معه العلم فقال بعضهم هو خمسة لا ما دون ذلك كالاربعة لانه شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بل الاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك ولقائل ان يقول في كل من الاربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة عدد ناقص لما مر وتردد في الخمسة ويحسب هذا التردد يكون له قولان الخمسة او الستة وقيل هو اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل بقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقال آخرون عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال هو اربعون احدا من عدد اهل الجمعة وقيل لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلولا افادة قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى من تواتر به امره وذهب طائفة الى انه سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان ما ذكروه خيالات انما تمسكوا به لشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمطلوب مضطربة اذ ما من عدد نفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به العلم لآخرين في تلك الواقعة او في واقعة اخرى فلو كان ذكر العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح ان ذلك العدد يختلف وهو غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل اي العدد الذي حصل العلم عنده ولا يدخل خبر الواحد المفيد للعلم في التواتر ويمكن ان يمنع الدخول لان خبر الواحد انما يفيد العلم بواسطة القرائن الزائدة بخلاف التواتر على ما عرف في حده والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بما ذكرناه من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما للعلم به على العلم بالخبر ولا متاخرا عنه بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي يكمل فيها لم نهتد اليه في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج الخفي والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك واما انه يختلف واليه اشار بقوله ويختلف والضمير المستكن فيه راجع الى ما حصل العلم عنده وهو العدد فذلك لاختلاف قرائن التعريف وهي القرائن التي تفيد الزائدة على المحتاج اليه في التعريف ولاختلاف احوال المخبرين ولاختلاف الاطلاع عليهما اي على قرائن التعريف واحوال المخبرين ولاختلاف ادراك المستمعين لاختلافهم في الافهام والقرائح ولاختلاف الوقائع وكون كل واحد من المذكورات موجبا للاختلاف غير خفي على الذكي واعلم ان على ما ذهبنا اليه من ان ضابط العدد حصول العلم عنده يمتنع الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم اذ المرجع فيه الى الوجدان وهو المراد من قول الحكيم ولقيل الواتري لا يكون حجة على غيرك **قال** وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل المسيح وجواز اختلال في الاصل والوسط وشرط قوم ان لا يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب في اليهود اهل الذلة فيهم دفعا للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد **اقول** لما فرغ من بيان الشرائط المتفق على صحتها شرع في الشروط المختلف فيها وهي ستة الاول ان يكون المخبرون مسلمين عدولا لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق وهذا اختيار المسلمين بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى قتل المسيح مع كثرة عددهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذا الفسق فيكون شرطا وهذا الشرط باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم

بقولهم وان كانوا كفارا واحادا او دالا لاجماع على الصدق فانما احتجت المسلمين الادلة
السمعية دون العقلية واما حدوث النصارى فلا نسلم ان عدم حصول العلم لقولهم انما كان للكذب
والفجور لجواز ان يكون احتلال الاصل والوسط بان لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات
المذكورة الثاني لو لم تحوهم بلد ولا انحصرهم عدد وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم بخبر اهل
بلدة السلاد بل بخبر الحجيج ولاهل الجامع بواقعة وقعت وحالة حدثت مع كونهم محصورين
الثالث اختلاف الدين والنسب والوطن وهو مثل ما تقدم لحصول العلم باخبار متوطني بقعة
واحدة وان اتفقت اديانهم وانسابهم والفرق بين متوطني بقعة واهل بلد لا يخفى الرابع شرطت
الشيعة وابن الراوندي وجود الامام المعصوم في مخبري خبر التواتر حتى لا يتفقوا على الكذب
وهو فاسد لما مر من حصول العلم بقول الكفار ثم لو كان ذلك لكان العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى
من سمعه لا بخبر التواتر الخامس اشتراط اليهود وجود اهل الذلة والمسكنة فيهم اي في المخبرين
لانهم اذا لم يشتملوا على اهل الذلة فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض لهم بخلاف ما اذا اشتملوا
عليهم فان خوف مواخذتهم بالكذب يمنعهم عنه ولو صح لهم هذا الشرط لثبت غرضهم من ابطال
العلم بالخبر المتواتر لمعجزات عيسى ونبينا عليهما السلام حيث لم يدخلوا في الاخبار بها مع
انهم من اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول العلم باخبار العظماء والاشراف وسادات الناس
بل ربما كان الحصول ههنا اسرع من الحصول بخبر اهل الذلة لتوقع هؤلاء دخيلة الكذب
لشرههم وقلة مبالاة اهل الولاية لخشيتهم السلطان الا ان يكونوا محمولين على اخبارهم بالسيف
وهو كما تقدح لانهم لو حملوا على الاخبار عما هو محسوس وقد بلغوا كثرة التواتر حصل العلم
بقولهم ضرورة ولم يتعرض المصنف له ههنا لانه موضع نظر عنده على ما قال في المنتهى ومنها ان لا
يخبروا على الصدق وفيه نظر قال وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم علما
بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح بشرط ان يتساويا وفي بعض النسخ ان تساويا
من كل وجه وذلك بعيد عادة اقول المشهور عن القاضي وابي الحسين ان كل عدد حصل العلم
بخبرهم في واقعة لشخص فلا بد وان يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص
ولعل المصنف اخص من هذا حيث قال فمثله اي مثل ذلك العدد يفيد اي حصول العلم بغير تلك
الواقعة لشخص اخر لاستلزام صدق هذا صدق المشهور من غير عكس يظهر بالتامل وهذا
صحيح ان تساوى العدد من كل وجه يعني في القرائن العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم
واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله الى غير ذلك مما يجري هذا المجرى
لا في كل ما هو لا استحالة في نفس الامر لكنه بعيد عادة وهو ظاهر قال مسئلة اذا اختلف التواتر
في الوقائع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقائع حاتم وعلي اقول هذه هي المسئلة
التي سبقت الاشارة اليها وهي ان التواتر بحسب المعنى وافادته العلم فنقول اعلم ان المخبرين
اذا بلغ عددهم الى حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التي اخبروها مع اشتراك
جميع اخبارهم في معنى كلي مشترك بين مخبراتهم فالكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك
ضرورة اخبارهم عن جزئياته اما بجهة التضمن وذلك اذا كان ما اتفقوا عليه من الامر المشترك
داخلا في الوقائع واما بجهة الالتزام وذلك اذا كان المشترك خارجا لازما ويحصل العلم
بذلك المشترك ضرورة اتحاد اخبارهم فيه ونظائره اكثر من ان تحصى كشجاعة علي وجود حاتم
لكن ربما كان حصول العلم بمثل التواتر لا بالاتحاد لفظا ومعناه اشرع هذا ولفظ المصنف
ظاهر القول اذا اختلف التواتر في الوقائع ومعناه اذا اختلف خبر جماعة مفيد نفسه العلم

الباب الثالث من النوع [illegible] في اخبار الاحاد [illegible]

لصدقه ولو اتحدت القضية في الوقائع اي في وقائع يشترك في امر كلي لدلالة قوله فالمعلوم
ما اتفقوا عليه قال خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر
لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب
الثالث وهو في اخبار الاحاد ويشتمل على اربعة اقسام القسم الاول وهو على ما قال في حقيقة
خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل ويشتمل على مقدمة وست مسائل اما المقدمة ففي حده وهو
على ما قال خبر لم ينته الى حد التواتر اما بان لا يكون خبر جماعة او ان كان لكن لا يفيد العلم او ان
افاد لكن لا بنفسه وهو ينقسم الى ما لا يفيد الظن اصلا وهو ما تساوت فيه الاحتمالات
على السواء والى ما يفيده فان زاد نقلته على ثلثة يسمى ذلك الخبر مستفيضا مشهورا وقد حده
بعض اصحابنا بانه ما افاد الظن وهو غير منعكس لخروج خبر لا يفيد الظن عنه لا يقال خروج هذا
الخبر انما يضر لو كان معلوما ان هو من باب الاحاد وهو ممنوع لانا نقول لو لم يكن من باب الاحاد وليس
من المتواتر اتفاقا لزم الواسطة ولم ينحصر الخبر في المتواتر والاحاد وبالاتفاق منحصر فان
قيل لا نسلم انحصار الخبر فيهما فان خبر الواحد العدل المفيد لليقين خارج عنهما قلنا المراد
من انحصار الخبر فيهما انحصار الخبر الذي لم يختلف بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه [illegible]
عادة فان مثل ذلك الخبر ان افاد بنفسه العلم فهو متواتر والا فاحاد وفيه نظر وقيل ايضا هو غير
مطرد لدخول القياس فيه وهو غير وارد لان المراد مما افاد خبرا فاد والقياس ليس خبرا
قال مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير
قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها اقول هذه اولى المسائل الست وهي
في ان خبر الواحد العدل هل يفيد العلم ام لا اختلفوا فيه فذهب طائفة الى انه يفيد
العلم بمعنى اليقين ثم اختلف فيما بينهم فقال بعضهم انما يفيد اليقين اذا احتف بالقرائن لكنه
لغير التعريف في من الامارات الدالة على صدق الخبر كالبكاء وانهتاك الحرم في المثال الذي
سيقوله وهو اختيار المصنف لا بالقرائن التي للتعريف كموافقته لدليل العقل او لقول الصادق
عليهم فانه لا خلاف في حصول العلم بخبر الواحد بمثل هذه القرائن وقال الاخرون يفيد بغير
قرينة ثم منهم من قال انه مطرد في خبر كل واحد عدل حتى يحصل العلم بقوله من غير قرينة كاحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه وبعض اهل الظاهر ومنهم من قال انما يوجد ذلك في بعض اخبار
الاحاد لا في الكل واليه ذهب بعض اصحاب الحديث وذهب الاكثر الى انه لا يفيد العلم المرادف
لليقين لا بقرينة ولا بغيرها بل الذي يفيده هو العلم بمعنى الظن اذ العلم قد يطلق على الظن كما في
قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات اي ظننتموهن قال لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا
فيطرد ولادى الى تناقض المعلومين ويوجب تخطئة المخالف في اما حصوله بقرينة فلو اخبر
ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانهتاك حرم ونحوه لقطعنا بصحته واعترض
بانه حصل بالقرائن ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع
شرع في الاحتجاج واستدل على الجزء السلبي من مذهبه وهو ان لا يحصل اليقين بخبر الواحد
من غير قرينة بثلثة اوجه الاول انه لو حصل العلم بخبر الواحد العدل من غير قرينة
كما وصفنا لكان ذلك العلم عاديا ولو كان عاديا لاطرد ويحصل اليقين بقول كل واحد عدل
فاذن لو حصل بغير قرينة لحصل بقول كل عدل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الصغرى
فلان المعنى من العلم العادي في الاصطلاح ذلك واما الكبرى فلان شان العلوم العادية
ذلك كالمحسوسات وخبر التواتر وكلية ان حصول العلم بخبر الواحد اذا لم يتوقف على شي

غير سماع العدل لزم الاطراد حيث وجد بخلاف ما لو كان مع قرينة فان الناس يختلفون
في ادراك القرائن ثم القرائن تختلف بالنسبة الى كل واحد واما بطلان التالي فلانه لا يحصل
اليقين بقول كل واحد عدل كالشاهد بالاتفاق وتوجيه الثاني لو كان يفيد العلم لو حصل بغير قرينة لادى
الى تناقض المعلومين وفساد التالي بالاتفاق يدل على فساد المقدم واما الملازمة فلثبوتها
على تقدير فرض عدلين اخبرا عن النقيضين على تقدير حصول العلم بقولهما ولقائل ان يقول
لا يلزم من انتفاء التالي انتفاء حصول العلم من غير قرينة لكون المقدم مركبا منه ومن فرض اخبار
عدلين يجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء هذا الجزء اذ لا يلزم من انتفاء الكل انتفاء الكل وهو هذا
كما قيل لو وجد واحتاج فرض ان احدهما اراد حركة زيد الى اخره وتوجيه الثالثة ان يقال
لو حصل العلم بخبر الواحد بغير قرينة لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ان
كان ذلك مما يبدع لمخالفته وتفسيقه وبطلان التالي وهو متفق عليه يستلزم فساد المقدم واما
الملازمة فلوجوب تخطئة مخالف اليقين بالطرائق عادة واحتج على الجزء الثبوتي من مذهبه وهو
انه يحصل العلم به بالشرط المذكور بالمثال المضروب له وهو انه لو اخبر ملك بموت ولد مشرف على الهلاك
مع صراخ وجنازة وانتهاك حرم لخروج النساء على احوال مكروهة معتادة في موت مثله وقطعنا
بصحته واعترض عليه بانه ان اراد القطع بالصحة انما حصل بالقرائن لا بخبر الملك ورد الاعتراض
بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر فعلمنا ان المفيد هو الخبر ولكن مع القرائن وهو المطلوب
قال واحتجوا ادلتكم بانه قلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانما يستحيل
حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث لانا نخطي المخالف لو وقع اقول هذه معارضة من طرف
الاكثرين وتوجيهها ان يقال ما ذكرتم من الدليل وان دل على حصول العلم بقرينة فعندنا ما ينافيه ويأباه
وهو ادلتكم الثلثة بان نقول لو حصل بقرينة لكان عاديا واطرد لكنه لم يطرد ولادى الى تناقض المعلومين
وهو محال ولوجب تخطئة المخالف وهو غير واجب قلنا الجواب عن الاول لا نسلم عدم الاطراد فان حصول
العلم في مثل ذلك الخبر وهو المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم يطرد ويمكن ان يمنع الملازمة ايضا
لاختلاف الناس في ادراك القرائن كما مر انفا وعن الثاني بمنع الملازمة لانه اذا حصل العلم بما
ذكرنا من الخبر المحفوف استحال حصول مثله في النقيض عادة بخلاف الخبر المجرد عن القرائن
لوقوعهما كثيرا وعن الثالث بمنع نفي التالي انا نخطي المخالف لو وقع خلافه للخبر المذكور بالاجتهاد
لكنه لم يقع في الشرعيات والى هذا النوع اشار بقوله انتفى الاول اي لم يتوجه علينا لانه مطرد الى اخره
قال وايضا لو لا اتفق ان يتبعون الا الظن فنهي وذم فدل انه ممنوع واجيب بان المتبع الاجماع
وانه مأول بما المطلوب فيه العلم من الدين اقول هذه شبهة لاحمد ومن اتبع اثره من اهل الظاهر
وتوجيهها ان يقال لو لم يكن خبر العدل مطلقا اعني مطلق خبره مفيدا للعلم لما جاز اتباعه والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه
على الاتباع في قوله ان يتبعون الا الظن الدالين على كون الاتباع ممنوعا عنه واما بطلان التالي فلانعقاد
الاجماع على وجوب الاتباع وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بقولك لو لم يفد العلم لم يكن متبعا
انه لا يكون متبعا نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فنفي التالي ممنوع لان المتبع بالحقيقة هو الاجماع
لكونه دليل اتباع الخبر لا هو وهو دليل قاطع وليس اتباعه اتباعا لما ليس بعلم ولا اتباعا للظن وان
اردت به انه لا يكون متبعا نظرا الى غيره فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر او يقال نريد بقولك لو لم
يفد العلم لم يجز اتباعه مع عدم انضمام دليل الاتباع اليه او مع انضمامه وعلى الاول الملازمة
مسلمة دون نفي التالي وعلى الثاني بالعكس وان يقال اصلا انسب ان المراد من الايات المنع عن

عن اتباع الظن مطلقا لجواز ان يكون المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب فيه العلم من الدين اي من اصول
الدين او فروعه كاعتقاد وجوده تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز وعما يؤكد ذلك هو ان اتباع الظن غير منهي
عنه مطلقا في الشرع ولهذا امرنا بظن الطهارة في اداء الصلوة دون يقين الطهارة وهو منع دليل الملازمة
وفيه نظر لان اللفظ اعني الظن وما ليس لك به علم عام والاصل تنزيل الالفاظ العامة على حقايقها ومع
ذلك فالحمل على المجاز اولى بل واجب لوجوب الجمع بين الادلة وهذا جواب ان زعما ان الاكثر ولمن ذهب
مذهب المصنف وهو جواب خاص وهو ان يقال ان اردت بالخبر في قولك لو لم يفد الخبر العلم لما جاز
اتباعه الخبر بغير قرينة بغلبة الظن بصدقه فنفي التالي ممنوع وان اردت مطلق الخبر فالملازمة ممنوعة
ولا خفا في سندها قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا
لنا يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او راى تاخيره او ما علمه او صغيره وفي بعض النسخ او صغره
اقول هذه ثانية الست وهي انه اذا اخبر واحد بحضرة النبي عليه السلام بخبر ولم ينكر النبي
عليه السلام عليه هل يقطع بكونه صادقا فيه ام لا منهم من قال انه يدل قطعا على صدقه فيما اخبر منه محتجا عليه
بانه لو كان كاذبا لانكر النبي عليه السلام عليه والا لكان مقررا له على الكذب مع كونه محرما في حق النبي عليه السلام
هذا خلف ومنهم من قال انه لا يدل قطعا على صدقه لاحتمال ان النبي عليه السلام ما سمع كلامه او سمع ولم يفهمه
او فهم وبينه مرة وانكر عليه وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد او لم يثبته ولم ينكر عليه لكن راى المصلحة في تاخير
الانكار وهذا ان كان ما اخبر به امرا دينيا وان كان دنيويا فيحتمل مع ذلك انه ما علمه واليه اشار بقوله
او ما علمه اي او ما علم النبي عليه السلام كذب المخبر فيما اخبر به لكونه دنيويا فلهذا لم ينكر او لاحتمال ان يكون
كونه صغيره فيكون يترك الانكار من النبي عليه السلام على صغيره لكن اسها والصغاير عن النبي عليه السلام غير
مقطوع به على ما يتكفل بيانه صاحب علم الكلام او معنى قوله او صغره اي واستصغر النبي عليه السلام كذبه وهو
قريب مما ذكرنا قال مسئلة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير وفي نسخة بحضرته خلق كثير ولم يكذبوه وعلم
انه لو كان كذبا لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة اقول هذه ثالثتها وهي انه
اذا اخبر واحد بحضرة جمع عظيم عن امر محسوس وسكتوا عن تكذيبه يدل على صدقه ام لا منهم من قال
انه يدل قطعا على صدقه لانه يمتنع ان لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع يمتنع سكوت الجمع
عن التكذيب مع اختلاف امزجتهم ودواعيهم فحيث سكتوا دل على صدقه قطعا وهو باطل
لاحتمال انهم لا يعلمون كذبه او علمه بعضهم وسكتوا او علم الجميع فمنعه مانع واما الامتناع العادي فممنوع هذا
هو المسئلة المتنازع فيها وفي المنتهى ايضا ذكره هكذا واختار انه لا يدل على صدقه قطعا لكن ههنا
زاد قيدين اخرين على اصل المسئلة احدهما قوله وعلم انه لو كان كذبا لعلموه اي وعلم انه لو كان كلامه
كذبا لعلموه والثاني قوله ولا حامل لهم على السكوت اي وعلم انه لا حامل فلذلك اختار انه يدل
على كونه صادقا قطعا قال مسئلة اذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه
خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة وفسخه في المدينة فهو كاذب قطعا
خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك يقطع بكذب من ادعى ان القران عورض اقول هذه
هي الرابعة وهي انه اذا انفرد واحد عن الخلق الكثير بالرواية مع مشاركتهم اياه فيما يرويه وكونه
من الامور التي يتوفر الدواعي على نقله كما في المثال المضروب له هل يدل على كذبه قطعا ام لا فذهب
الكل الى انه يدل على كذبه قطعا خلافا للشيعة وهو الحق لنا العلم بكونه كاذبا عادة وذلك
لان الله تعالى ركز في طبايع الخلائق توفير الدواعي على نقل ما علموه والتحدث بما عرفوه حتى لزم العادة
تحيل الكتمان في الامور بل هو جاري في صغار الامور على الجمع القليل فكيف على الجمع الكثير
فيما هو من عظايم الامور ومهماتها ولذلك يقطع بكذب من ادعى ان القران عورض ولم [illegible]

نُصبت على احد بعينه كما ذهب اليه الشيعة اذ لو وجد ذاك لشاع ولتوفر الدواعي على نقله وحيث لم ينقل دل على كونه باطلا **قال** قالوا الحوامل المقدرة كثيرة ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد الاقامة وافراد الحج وترك الجهر بالبسملة احادا واجيب بان كلام عيسى عليه السلام ان كان بحضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك غيره مما نقلوا واستغني عن الاستمرار بالقران الذي هو اشهرها واما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغني لكونه مستمرا او كان الامران شايعين **اقول** يمكن ان يقرر هذا الكلام بحيث يكون معارضة في الحكم وتوجيهها ان يقال ما ذكرتم وان دل على كونه قطعا فعندنا ما يدل على عدمه وذلك لاحتمال الصدق ومع احتماله يمتنع الجزم بالكذب انما احتمل الصدق لجواز ان يكون سكوتهم عن نقل الواقعة وان وقعت لاغراض اي الاغراض المقدرة الحاملة على كتمان ما جرى بمشهد خلق كثير وان كان مما تتوفر الدواعي على نقله كثيرة بعضها يعود الى مصلحة واحدة عائدة الى الكل في امر الولاية واصلاح المعيشة او خوف من عدو وغالب او ملك قاهر او لاغراض متعددة لكل واحد لو واحد الى غير ذلك من الحوامل وكذا ما ذكرنا الوقوع فان النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه من اعجب حادث حدث في الارض ومما علم بما تتوفر الدواعي على نقله وليس ذلك الا لحامل على الكتمان ولوجود الحامل على الكتمان ايضا نقل انشقاق القمر في اخره الامثلة احادا لا تواترا مع كونه مما تتوفر الدواعي على نقله وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم احتمال صدق قوله لجواز الدواعي الى الكتمان قلنا العادة ايضا تحيل استركاك الدواعي الى الكتمان كما تحيل اجتماع الجمع الكثير على اكل طعام واحد في وقت احد وما ذكرتموه من صور الاستشهاد اما كلام عيسى عليه السلام فلا يخلو اما ان يحضره خلق كثير اولا فان كان فقد نقل قطعا والا فليس مما نحن فيه لان كلامنا فيما جرى بمشهد جمع عظيم ولها ان يقول لا معنى لكون النقل قطعيا بتقدير واحد بتقدير ان النقل ان كان في الواقع نفس الامر متصف باحدهما فقط ضرورة وان لم يكن واقعا فلا معنى لتسليم كونه قطعيا على تقدير ولا يخاف لجواز كون النقل متواترا عند قوم واحادا عند اخرين وفيما نحن فيه كذلك لتواتره عندنا لانا لا نسلم ان القطع بكلام عيسى عليه السلام مستفاد من التواتر بل من القران ولانه لو كان كذلك لكان الاولى في الجواب منع عدم النقل تواترا وترك التعرض للترديد فاذن الاولى في الجواب منع جريانه بمشهد خلق عظيم بل بمشهد نفر يسير ولم يكن امره قد ظهر ولا شانه قد اشتهر ولذلك اتهموا على كتمانه واما معجزات النبي عليه السلام الاربعة فلا تخلو اما ان وجدت بمشهد خلق كثير او بحضور نفر يسير الى اخر ما قلنا في اما كان لقائل ان يقول لو وجد النقل القطعي فلم لم يستمر ذلك النقل الى زماننا هذا اشار الى جوابه بانهم انما استغنوا عن نقل هذه المعجزات نقلا مستمرا يفيد القطع بنقل القران الذي هو من اشهر المعجزات وهذا بالحقيقة تخصيص للدعوى فكانه قال ما وجد بمشهد خلق كثير مما تتوفر الدواعي على نقله يجب نقله قطعا اذا لم ينقل قطعا ما هو اقوى منه اما اذا نقل فيجوز ان لا ينقل الا قطعا الا متفقا ويمثل هذا يمكن ان يجاب عن عدم استمرار نقل كلام عيسى على تقدير كونه قطعيا فيقال انما استغني عن الاستمرار باحياء الموتى وابراء الاكمه لكونهما اقوى من الكلام وكان المناسب لهذا التقدير ان يقول المصنف بالقران الذي هو اقواها والى ما ذكرنا اشار بقوله وكذلك غيره مما ذكر يعني من المعجزات من الفروع لولا انه قوله بعد ذلك واما الفروع عليه وخير منه ان يقرر كلام المصنف هكذا وهو ان كلام المسيح ومعجزات النبي عليه السلام ان لم يكن بحضرة خلق كثير فلا يكون مما نحن فيه وان كان فقد نقل الينا احادا والمراد من قوله قطعا تحقق النقل لا النقل القطعي وهو المتواتر لينتهض السؤال والجواب ولا يخفى عليك مما قدمناه ان الجواب الحق منع جريان ذلك بمشهد

جم غفير لا سيما انشقاق القمر فانه لكونه من الايات الليلية وقع والناس نيام وغافلون واما الفروع كالافراد في والترك فليس من ذلك يعني مما تتوفر الدواعي على نقله بل هي من الفروع التي اختلف المشايخ فيها وان سلم انها مما نحن فيه لكن يحتمل انهم انما تركوا النقل القاطع لكونه مستمرا مشاهدا لكل يوم مرارا ولان البسملة والافراد كانا شايعين في كان المؤذن يفرد تارة ويثني اخرى فينقل كل بعض ما سمعه وفي هذين الجوابين تخصيص الدعوى ايضا ويمكن ان يقرر بحيث يكون مناقضة وتقريرها ان يقال لا نسلم ان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم في الامور العظيمة وانما تحيل اذا لم يتحقق الداعي الى الكتمان معارضا للداعي الى الاظهار لكن لا نسلم عدم تحققه اذ الحوامل المقدرة كثيرة الى اخره والجواب كالجواب **قال** مسألة التعبد بخبر الواحد العدل جائز عقلا خلافا للجبائي لنا القطع بذلك **اقول** هذه هي الخامسة وهي في انه هل يجوز عقلا التعبد بخبر الواحد العدل اذا غلب على الظن صدقه على معنى انه يجوز عقلا ان يقول الرسول عليه السلام من اخبركم عني بحديث فظننتم صدقه فاعملوا بقوله اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين ودليل الاكثرين ما اشار بقوله لنا القطع بذلك اي بجواز التعبد وهو انا قاطعون بانا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به لم يلزم عنه لذاته محال عقلا واذا لم يلزم عنه لذاته محال عقلا جاز عقلا اذ لا معنى للجائز العقلي الا ذلك وغاية ما يقرر الخصوم في امتناعه احتمال كذبه او خطائه لكن هذا الاحتمال غير مانع لورود التعبد بالعمل بقول المفتي والشاهدين مع قيام هذا الاحتمال واورد عليه انه لا يلزم من كون هذا الاحتمال غير مانع عن التعبد بالعمل بقول المفتي والشاهدين ان يكون غير مانع في الخبر لظهور الفرق وذلك لان الكذب في الشهادة اقل مفسدة لانها انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح وكذلك الخبر عن الله تعالى وعن الرسول عليه السلام ولانها خاصة بصورة مخصوصة بخلاف الخبر فانه يقتضي اثبات شرع عام ولان الحكم عند الشهادة انما يثبت بدليل قاطع وهو الاجماع والشهادة شرط لا يثبت بخلاف الخبر فانه عند الحكم يثبت ورد الفرق الاول بانه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بانواع المعاملات وبانه منتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالدماء والفروج والثاني بان الخبر يستلزم اثبات امر شرعي كالشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك فانه يستلزم اثبات امر شرعي وهو وجوب القتل والقطع ولا طائل تحت هذا فالاولى ان يرد الفرق الثاني بان الخبر يختص بصورة مخصوصة والشهادة تقتضي اثبات شرع عام كالشهادة على رؤية الهلال ونحوها والثالث بانه لا فرق عندنا بين الشهادة والخبر من حيث انه لا بد عند الخبر من دليل يوجب العمل به كما في الشهادة فاثبت الخصوم المدعي انه محال لغيره لا لذاته حتى يتوجه علينا كلامكم والدليل على انه محال عقلا باعتبار امر خارج عن ذاته هو ان التكاليف مبنية على رعاية الحكم والمصالح ودفع المفاسد والعمل بمقتضاه قد يؤدي الى محض مفسدة من تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه وخطائه وهو خلاف وضع الشرع لا يجوز عقلا وضعه في الشرع ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي فيما يتعلق بالامور الشرعية اجماعا ولهذا اجيب بانه مبني على وجوب رعاية المصالح في افعاله تعالى وهو غير مسلم ثم انه منتقض بقول المفتي والشاهدين والغرض من ايراد هذه الكلمات انها التي جرت بين المتخاصمين لكن المصنف قرر دليلهم بوجه اخر واجاب بجواب اخر وهو ما هو ذا **قال** قالوا يؤدي الى تحليل الحرام وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشهادة والا فلا يرد وان تساويا فالوقف او التخيير بدفعه **اقول** تقريره ان يقال لو جاز التعبد بخبر الواحد عقلا لما لزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى للجائز العقلي الا ما لا يلزم من فرض وقوعه محال واما نفي التالي فلانه اذا فرض وقوعه على الوجه المخصوص ادى الى تحليل الحرام وعكسه يعني تحريم الحلال والمراد الى تحليل الشارع ما حرمه وتحريمه ما احله واستحالته اظهر من ان يخفى على غني فضلا عن ذكي ولا يبعد ان يعني بقوله لو جاز التعبد هو انه لو جاز في الجملة لانه

نقيض دعواه وهو انه لا يجوز في شيء من الصور وعلى هذا الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من الجواز في الجملة
الجواز في الصورة المفروضة نعم هذا انما يصلح ان يتمسك به الجبائي في ابطال مذهب الخصم بان يقول
لو جاز في كل صورة لجاز في هذه الصورة لا في اثبات مذهبه لانا نقول بعد تسليم ان معناه ما ذكر الجواز في
الجملة يستلزم الجواز في الصورة المفروضة لعدم القائل بالفصل ولما كان الجواب المشهور ههنا نقضا
اجماليا لاستفاضة ما ذكر في نفي الثاني وهو اذا فرض وقوعه على وجه خاص اي تحليل الحرام وعكسه بورود
التعبد بقول المفتي والشاهدين مع اذا فرض وقوعه على وجه خاص اي ما ذكر وكان النقض بالحقيقة
جوابا جدليا مشعرا بالتزام الشكوك اشار الى الجواب التفصيلي بما قال وتقريره ان يقال لا نسلم ان فرض
وقوع الكذب او الخطأ يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال لان المصيب اما واحد او الجميع فان كان
الاول فالمخالف اي الحكم المخالف لحكم المصيب ساقط لا اعتبار به فلا يكون من احكام الله تعالى بل يكون
حكم الله هو واحد لا غير وهو قول المصيب كما في التعبد بالمفتي والشهادة فان الحكم المخالف لحكم المصيب
ساقط ولهذا لا يلزم من العمل بقول المفتي والشاهدين مع ان كان خطأ تحريم الشارع ما احل وعكسه
لان هذا الحكم ليس حكم الله وان كان الثاني كان كل منهما حكم الله وعلى التقديرين لا يلزم تحريم الحلال
ولا تحليل الحرام فان قلت تقرير الجواب على ما قررت يشعر بان على كل واحد من شقي الترديد لا يرد
علينا تحريم الحلال او عكسه وكلام المصنف صريح في ان عدم الورود مختص بالشق الثاني لقوله والا
فلا يرد فليس الجواب ما قلتم بل تقرير الجواب ان يقال ان كان المصيب واحدا فالمخالف اي دليله ساقط
لاستفاضة بالتعبد بالمفتي والا فلا يرد كما قلتم قلت هذا المجموع المخارج دلالة صريح لفظ المنتهى
حيث قال والحكم المخالف ساقط على ان خلافه غير جائز من وجهين احدهما ان سقوط دليل المخالف
لا اختصاص له بكون المصيب واحدا بل هو ساقط وان لم يكن واحدا والثاني استدراك الترديد
اذ يكفي له ان يقول ح دليلكم باطل بقول المفتي والشاهدين ويمكن ان يقرر الجواب بوجه اخر وهو ان يقال
ان كان المصيب واحدا فلا نسلم لزوم تحليل الحرام وعكسه وان كان كل مجتهد مصيبا فلا نسلم استحالة
تحريم الشارع على زيد ما حرمه على عمرو وعكسه وسند المنع يظهر مما قررنا قبل واذا عرفت ذلك
فاعلم ان قوله وان تساويا الى اخره هو دليل اخر للجبائي وتقريره ان يقال لو جاز ورود التعبد
بخبر الواحد لجاز ورود الشرع بالعمل بما لا يمكن العمل به والثاني ممتنع على الشارع فكذا المقدم
واما الملازمة فلانهما اذا تساويا عند التعارض فانه يمتنع العمل بهما للتناقض وباحدهما للزوم الترجيح
من غير مرجح فالجواب ان التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منهما وبتقدير امتناع
الترجيح فيمكن ان يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي وبتقدير امتناع التخيير فيمكن
ان يقال بالوقف الى ظهور الترجيح وان لم يظهر ترجيح فغايته امتناع ورود التعبد بمثل
الاخبار التي لا يمكن العمل بها ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما امكن العمل بمقتضاه
وعلى هذا تصير الدعوى اخص مما كانت اولا ويظهر بالتأمل قال في المنتهى قالوا لو جاز لادى
الى التناقض عند التعارض قلنا الترجيح او الوقف او التخيير يدفعه وهو اشارة الى
ما ذكرنا لكن ظاهر كلامه ههنا يدل على انه لم يذكره على جهة ان يكون دليلا اخر ووجهه
على ما يتخيل لي ان يقال انه لا نسلم انه لو كان كل مجتهد مصيبا لا يرد عليكم الاشكال غايته
انه لا يرد من جهة الحلال او الحرام ولكن يرد عليكم ورود الشرع بما يمتنع العمل به وذلك
ان تساويا فاجاب بان الوقف الى ظهور الترجيح او التخيير يدفعه وغيره منه ان يقال
لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه لو فرض وقوعه كذبا او معارضا لخبر
اخر يساويه يلزم من الاول تحريم الحلال وعكسه دون الثاني وورود الشرع بما يمتنع العمل به

والتالي باطل بالاتفاق وكذا المقدم **قال** قالوا لو جاز لجاز التعبد به في الاخبار عن الباري قلنا العلم
[illegible] بالعادة بانه كاذب **اقول** هذه شبهة اخرى للجبائي وتقريرها ان يقال لو جاز ورود
التعبد بقبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا صدقه لاحتمال كونه مصلحة
لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله بالاحكام الشرعية للاحتمال المذكور والتالي باطل
بالاتفاق لانه لا يجوز بدون معجزة مقترنة به فالمقدم مثله وتقرير الجواب منع القياس
لقيام الفرق اذ لا يلزم من جواز ورود التعبد بقول من لا يقطع بكذبه جواز ورود التعبد
بقول من يقطع بكذبه من حيث العادة وذلك لان في الاخبار عن الباري تعالى من [illegible]
واذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجزة يقطع العادة بانه يكذب **قال** مسئلة يجب
العمل بخبر الواحد خلافا للقاساني وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال
وابن سريج والبصري بالعقل **اقول** هذه مسئلة ثانية في انه هل يجب العمل بخبر الواحد العدل
ام لا واعلم ان القائلين بجواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلا اختلفوا في وجوب العمل به
فمنهم من نفاه وجعل العمل به سمعا وان جوزه عقلا كالقاساني وابن داود والرافضة ومنهم
من اثبته والقائلون بالثبوت اتفقوا على ان الادلة السمعية دلت عليه واختلفوا في ثبوت
وجوبه بدليل العقل فاثبته احمد بن حنبل والقفال وابن سريج من اصحاب الشافعي وابو الحسين
البصري من المعتزلة وجماعة كثيرة على معنى انه لولا الادلة السمعية لدلتنا ادلة العقل على وجوب
العمل ونفاه الباقون وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة
وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول وجوزه في الثاني واعلم ان كلام المصنف لا يدل على ان
القائلين بوجوبه عقلا يقولون بوجوبه سمعا ولو قال والبصري بالعقل ايضا لدل عليه وكان اولى
ولو قال بدل قوله والبصري بالعقل وابو الحسين بالعقل لكان اولى لان الاطلاق هو مذهب ابي الحسين
لا مذهب ابي عبد الله مع ان البصري كناية عن ابي عبد الله على ما عرف من اصطلاحهم فيجب ان يعلم
مع ما قد علمت ان استلزام الوجوب عقلا او سمعا للجواز عقلا لا يستلزم كون هذه المسئلة مغنية
عن الخاصة على ما ظن لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الجواز ولا الجواز وعلى هذا فلو
اقتصر على السابقة لم يعلم منها ان مذهب القاساني وابن داود والرافضة الجواز عقلا فلهذا
افرد الخاصة بالذكر ولانه اراد ان يذكر شبه المتخاصمين على الجواز وعدمه ولم يحسن
ذكرها في خلال شبه الوجوب وعدمه لا جرم خصها بالذكر في مسئلة على حيالها وانما نقيد
الواحد في قوله يجب العمل بخبر الواحد بالعدل مع ان المراد ذلك لان اللام فيه للعهد ويرجع الى
الواحد العدل الذي في صدر الخاصة **قال** لنا تكرر العمل به كثيرا في الصحابة والتابعين
شايعا ذايعا من غير نكير وذلك يقتضي بالاتفاق عادة كالقول قطعا قولهم لعل العمل بغيرها قلنا
علم قطعا من سياقها ان العمل بها قولهم فقد انكر ابو بكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن سلمة
وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد وانكر خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عائشة خبر
ابن عمر قلنا انما انكروا عند الارتياب قالوا لعلها اخبار مخصوصة قلنا نقطع بانهم عملوا
لظهورها لا بخصوصها وايضا التواتر انه كان يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام **اقول**
لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج واستدل اولا على اثبات مذهب الجمهور
وهو الوجوب سمعا باجماع الصحابة وهو حجة على القاساني ونحوه لا على ابي الحسين ونحوه على ما اشرنا
اليه فالدليل على ما نقل من الصحابة والتابعين من الوقائع الخارجة عن العد والحصر المتفقة على
العمل بخبر الواحد فيها شايعا ذايعا من غير نكير منكر والا لنقل عادة وهذا يقتضي بالاتفاق

قطعا اما الوقائع فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام
الائمة من قريش قبلوه من غير انكار عليه ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر في قوله الانبياء يدفنون حيث يموتون
وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والى كتابه في نصب الزكوة ورجوعه الى توريث الجدة
السدس بخبر المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقضه حكمه في القضية التي اخبر
بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفضيل الاصابع في الدية
حيث كان يجعل في الخنصر ستة والبنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر
الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة وعن عدم توريث المراة من دية زوجها الى توريثها
منها بقول الضحاك بن سفيان انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها وعمله
بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب
ومنها عمله بخبر حمل بن مالك بن النابغة وهو قوله كنت بين جارتين لي يعني ضرتين فضربت احدهما
الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا
فيه بغير هذا اي لم نقض بالغرة وقد انفصل الجنين ميتا للشك في حيوته وقيل انه قال لولا
هذا لقضينا فيه برأينا ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت
الى رسول الله عليه السلام استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى ينقضي عدتك
ولم ينكر الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا تخرج
نهارا اذا لم تحد من يقوم بامرها ومن ذكر ما اشتهر من عمل علي عليه السلام برواية المقداد بن
الاسود في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت
اذا سمعت من رسول الله عليه السلام حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره احلفته فاذا
حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه ولئلا تقدم على الرواية
بالظن لا التهمة بالكذب ومنها رجوع الجمهور الى قول عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء
الختانين ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في الربوا في النقد بعد ان كان
لا يحكم بالربوا في غير النسيئة ومنه عمل زيد بن ثابت بخبر امراة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع
بعد ان كان لا يرى ذلك وتركه خلاف ابن عباس في ذلك ومنه ما روي عن انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة
وابي بن كعب شرابا اذ اتانا آت فقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار
فاكسرها فقمت الى مهراس فضربتها باسفله حتى تكسرت ومن ذلك ما اشتهر من عمل اهل قبا في التحول
عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت ومنه ما روي ان ابن عباس انه قد بلغه
عن نوف البكالي انه قال ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب
عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله عليه السلام ذكر موسى والخضر بشيء يدل على انه
موسى بني اسرائيل فعمل بخبر الواحد ابي بن كعب حتى كذب الرجل وسماه عدو الله ومن ذلك انه
لما باع معوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه قال ابو الدرداء سمعت رسول
الله عليه السلام ينهى عن ذلك فقال معوية لا ارى في ذلك باسا فقال من يعذرني عن معوية اخبره
عن رسول الله عليه السلام ويخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا ومنه ما روي عن ابن عمر انه قال
كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عن النبي عليه السلام عن
المخابرة فانتهينا الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى وعلى هذا اجرى سنة التابعين كعلي بن
الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن
وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين

تكسرته

والمضريين الى زمان المخالفين واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار احاد لكنها متواترة من جهة المعنى
كالاخبار الواردة في سخاوة حاتم وشجاعة عنترة حتى لا يتاتى لقائل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون
خبر الواحد حجة من اخبار احاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور ولئن لقائل ان يقول غاية ما ذكرتموه
انما يدل على جواز العمل بخبر الواحد لا الوجوب الذي هو محل النزاع لانه وان سلم له انه لا يدل
الا على الجواز فيلزم المطلوب ايضا لعدم القائل بالفصل اذ كل من قال بالجواز سمعا قال بالوجوب
سمعا وان اختلفوا في وجوبه عقلا كما تقدم اولا ان كل من قال بالجواز العقلي قال اما بوجوب العمل به
واما بحرمته واذا انتفت الحرمة للجواز تعين الوجوب قالت الخصوم لا نسلم ان الصحابة عملوا بها
بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار احاد مع ما اقترن به من المقايسة وقرائن
الاحوال واحسانهم علم من سياق تلك الاخبار ان العمل انما كان بها على ما قال عمر رضي الله عنه
لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وحشاك الله حتى روى رافع بن خديج ان النبي عليه السلام
نهى عن ذلك فانتهينا قالوا ايضا لا نسلم عدم الانكار على ما ادعيتم لوقوع الانكار في وقائع كثيرة
منها ان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس
حتى انضم اليه رواية محمد بن سلمة ومنها ان عمر رضي الله عنه انكر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان
وهو قوله سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له
فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري وانكر ايضا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة ما ندري اصدقت ام كذبت ومنها ان عائشة رضي الله عنها
انكرت خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه واجيب بانهم انما انكروا عند الارتياب اي
في عدالة الراوي من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها لاتفاقهم
على العمل بها فيما نقلنا عنهم وهذا كما عملنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة وان جاز التوقف فيها
لامور خارجة عنها وعلى ما ذكرنا يحمل توقفهم في الاخبار الدالة على القبول والدالة على الانكار
وحاصله ان قبول خبر الواحد مشروط بشرائط فيحمل القبول على صور وجودها والعدم على صور
عدمها قالوا ايضا لعلها اي لعل الاخبار التي عملوا بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول
ولا يلزم منه تلقي كل خبر يفيد الظن بالقبول واجيب بانا نقطع بناء على ما سبق من سياق الاخبار
بان الصحابة انما عملوا بها لظهورها في كونها صادقة بناء على عدالة الراوي اذ العدالة هي الضابط
في العمل بهذا الظن فمتى حيث وجدت لا لخصوصها وهو كونها مفيدة للظن امر اخر كالعمل
بظواهر الكتاب والسنة المتواترة والقياس واستدل ايضا على اثبات مذهب الجمهور بما
اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن النبي عليه السلام انه كان يبعث احاد الصحابة الى النواحي
والقبائل والبلاد للدعاء الى الاسلام وتبليغ اخبار الاحكام وفصل الخصومات وقبض
الزكوات ونحو ذلك مع علمنا بتكليف المبعوث اليهم بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث والعمل
بمقتضى ما يقوله مع كونه من الاحاد ولو لم يكن الواحد حجة لما كان كذلك والى ذلك اشار بقوله وايضا
التواتر الى اخره وهو عطف على قوله لنا تكرر العمل به ويرد عليه جواز كونها اخبارا مخصوصة
والجواب كالجواب ولقائل ان يقول وان سلمنا بعث الاحاد بطريق الرسالة والقضاء واخذ الزكوة
والفتوى وتعليم الاحكام فلا نسلم وقوع بعث الاحكام بالاخبار التي هي من مدارك الاحكام
الشرعية ليجتهدوا فيها وذلك محل النزاع قال واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لقوله لعلهم
يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اقول هذا مما استدل به الجمهور
واستبعده المصنف اما وجه التمسك بالاية الاولى وهي قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم

الهوى

خبره

عن النوقي م

طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فهو انه تعالى اوجب الحذر
وهو ههنا عبارة عن مضرة احله وهي العقاب اذ الفعل الذي منع منه الخبر قد لا يضره في الدنيا
وذلك لانه اوجب الانذار وهو الاخبار المخوف على كل طائفة خرجت من فرقة للتفقه في الدين
عند رجوعهم الى قومهم بقوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وانما اوجب الانذار طلبا
للحذر لقوله لعلهم يحذرون لان الترجي من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله
امر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة الخارجة منها اما واحد او اثنان
فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر عليه واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق وبالثانية وهي قوله تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فهو انه تعالى تواعد على كتمان
الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام شيئا اظهاره لكونه من الهدى فلو لم يجب علينا
قبوله لكان الاظهار كعدمه ولم يحث المنع لزوم كون الاظهار كعدمه لجواز كون الاظهار ليعلم
ما اخبر جواز العمل بمدلول الخبر لان هذا وان مشى في الخبر الدال على الاتيان بشيء والا يتمشى
في الدال على الانتهاء عن الشيء فيه حصول المقصود لانه لو لم يجب قبول مثل هذا الخبر كان
الاظهار كعدمه واذا وجب قبوله وجب قبول الجميع اذ لا قائل بالفصل فان قيل لا نسلم انه
لو لم يجب قبول مثل هذا الخبر لكان الاظهار كعدمه لجواز كون الاظهار ليعلم ما اخبر به ان الانتهاء
عنه اولى قلنا كلامنا فيما ... ولو لم الانتهاء واجب بوجوده ولو احتمل مثله عن المنع اولا اندفع المنع
بانا الكلام في الجواز العمل بمدلول الخبر واجب بوجوده وهو المطلوب في الثالثة وهي قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فهو من وجوه احدها انه تعالى امر بالتبين وعلل
بمجيء الفاسق بالخبر او ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر خبر الواحد مانعا
من القبول لما علل به اذ علية الوصف اللازم تمنع علية العرضي وثانيها انه علق الامر بالتبين بمجيء
الفاسق بالخبر فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه اذ المعلق بالشرط عدم عند عدمه وحينئذ
اما ان يجب رده وهو باطل اجماعا للزوم كون خبر العدل انزل رتبة من خبر الفاسق او يقبل
وهو المطلوب وثالثها ان سبب نزولها هو ان النبي عليه السلام بعث الوليد بن عقبة ساعيا
الى جماعة فعاد واخبر انهم ارتدوا فاهم النبي عليه السلام على غزوهم وقتلهم وهو حكم شرعي اراد
العمل فيه بقول الواحد ولو لم يكن جائزا لما اراده والجواز الشرعي يستلزم الوجوب كما مر
ووجه الاستبعاد ولان لقائل ان يقول على الاول لا نسلم انه اوجب الانذار على كل طائفة وصيغة
قوله ولينذروا للامر لا نسلم انها للامر فان سلمنا فلا نسلم انها للوجوب لما سياتي وان سلمنا فلا نسلم
ان الانذار هو الاخبار لجواز ان يكون المراد منه التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم
بما فيه مصلحة او مفسدة والتخويف خارج عن الاخبار وسلمنا ان المراد الاخبار لكن يجوز
ان يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع لا في الاصول فيحمل قوله به ويؤكده قوله تعالى ليتفقهوا
والحمل عليه وان خصص لفظ العموم بغير المجتهد فالحمل على الرواة تخصيصه بالمجتهد وتخصيصنا
اقل اذ المجتهد اقل من غيره ولو حمل على المشترك بينهما كفى في العمل به ثبوته في صورة وهي الفتوى
سلمنا ان المراد الاخبار بما سمع من الرسول لكن لا يلزم من ايجاب الاخبار بذلك ايجاب الحذر
على من اخبر به قولكم يجب حمل لعل على طلب الحذر لكونه ملازما للترجي ممنوع لان الطلب الملازم
للترجي اما بمعنى ميل النفس وهو على الله محال او بمعنى الامر وهو غير مسلم واذا لم يكن الحذر
مامورا به لم يكن واجبا دلالة الاية بعد تسليم صحة ما فيها على وجوب قبول خبر الواحد

ظنية فلا تكون حجة في الاصول وما احسب لله عن بعض هذه الاعتراضات تركناه لضعفه مع كونه على
المستند وعلى الثانية يجوز ان يكون المراد من الذين يكتمون العدد الذي يقوم الحجة بقولهم ويعتبر
ان يكون عادة وبعد ذلك يجوز ان يكون المراد من البينات والهدى الكتاب العزيز وهو السابق
الى الفهم منه عند الاطلاق ويعتبر ان يكون المراد كلاما انزل حتى السنة فغايته التهديد يدل على
وجوب اظهاره لا على وجوب قبوله لسان الآحاد وهذا يجب على الفاسق بمقتضى الاية اظهار
ما سمعه وان لم يجب على السامع قبوله اذ من المتجه ان يكون في وجوب الاظهار على كل واحد لتتالف
من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم وهذا الحرف يدفع قولهم فلو لم يجب علينا قبوله كان
الاظهار كعدمه على الاول وعلى الثالثة بان ترتب الحكم وان اشعر بالعلية لكن لا يوجبها سلمناه
لكن اللازم من الدليل وهو ان كونه خبر واحد ليس مانعا من القبول غير المطلوب وهو
وجوب العمل به وعلى الثاني منها بانه من باب مفهوم المخالفة وهو ليس بحجة وان كان
حجة ظنية فلا يصح الاستدلال به في الاصول وبانه لا يلزم من انتفاء الجزم بالرد ثبوت الجزم
بالقبول لوجود الواسطة وهي جواز القبول والرد وعلى الثالثة منها لا نسلم ان النبي عليه السلام
اجمع على قتالهم بخبر الوليد بن عقبة فانه قد روي انه قد بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت
في امرهم فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروا بانهم على الاسلام وانهم سمعوا
اذانهم وصلاتهم فلما اصبحوا اتاهم خالد ورأى ما يعجبه منهم فرجع الى النبي عليه السلام واخبره
بذلك ويعتبر تسليم ان سبب النزول ما ذكر لكنه من اخبار الآحاد فلا يكون حجة في الاصول وايضا
قال بظواهر مثل لانهم تمسكوا بايات اخر منها قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره
منحصر في طلب الاخبار بما سمعوه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا
والجواب لا نسلم ان الامر للوجوب سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد باهل الذكر اهل العلم
والمسؤول عنه الفتوى سلمنا ان المسؤول عنه هو الخبر لكن يجوز ان يكون المراد من السؤال
حصول العلم بالخبر وهو ظاهر لانه اوجب السؤال عند عدم العلم لكن حصول العلم به انما يتم
بخبر التواتر لا بما دونه سلمنا ان السؤال واجب مطلقا غير مقيد بعدم العلم لكن لا يلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد لجواز ان يكون فائدة السؤال حصول العلم التواتري كما مر
سلمنا دلالتها على وجوب القبول لكنها دلالة ظنية فلا يحتج بها في الاصول ومنها قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام والشهادة لله والامر
للوجوب ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا
عليه وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا لكان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع
والجواب لا نسلم دلالة الامر على الوجوب سلمنا لكن فيما يجوز العمل به شرعا اما ما لا يجوز
العمل به كذلك كاخبار الآحاد فلا يكون اخباره قياما بالقسط ولا شهادة لله وحينئذ تتوقف
دلالة الاية على وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وشهد لله وقيامه وشهادته
تتوقف على قبول خبره وجواز العمل به شرعا فيدور وسلمنا انه شهد وقام لكن لا يلزم منه
وجوب القبول لما مر من الفائدة سلمنا دلالة الاية على وجوب القبول لكنها بجهة الظن
فلا يتمسك بها في الاصول ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس وجه التمسك ان المخبر لنا بخبر عن الرسول شاهد على الناس ولا يجوز ان يجعل الله شاهدا
على الناس وهو غير مقبول القول والجواب ان الاية خطاب مع الامة لا مع الآحاد فلا يكون حجة

في محل النزاع **قال** قالوا ولانهم انما يتبعون الا الظن وقد يقدح ولذمهم ان لا يمنعوه الا بالقاطع
الانقطاع قالوا توقف عليه السلام في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر قلنا اعتبر ما نحن
فيه وفي بعض النسخ غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة لا للانفراد فانه ظاهر في الغلط
ويجب التوقف في مثله **اقول** لما فرغ من الاحتجاج على مذهبه وبيان ضعف ما استدل به
من طرف عليه شرع في شبه الصائرين الى امتناع العمل بخبر الواحد وذكر منها ثلثا اما
الاولتان فهما الكتاب وقد تقدمتا في المسئلة الاولى استدلالا وهما تدلان على امتناع
اتباع الظن لانه ذكر في معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن فيكون ممتنعا
واعتراضا وجواز المنع منه ولا حاجة الى العمل به وهو قاطع لا مظنون او هما مخصوصان
بما تقدم نعم لقائل ههنا ان يقول ما ذكرتموه حجة لكم فهو حجة عليكم اذ الآيتان كما تدلان على امتناع
العمل بالظن كذلك تدلان على امتناع المنع منه بالظن فعلى هذا الزمهم ان لا يمنعوه اي العمل
بخبر الواحد الا بدليل قاطع لكنهم منعوه بمظنون اذ دلالة الآية على المنع من الاتباع
ظنية فان قيل كيف يجوز لكم التمسك بجواز العمل بخبر الواحد بهاتين الآيتين مع دلالتهما
على الامتناع وهو نافي الجواز فيكون هذا استدلالا على ابطال مذهب الخصم بما يبطل مذهبه
ايضا فيجاب بانه لا تنافي بين الجواز العقلي والامتناع السمعي على ما هو مذهبهم واما الثالثة
فهي من السنة وهي ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليدين حين سلم النبي عليه السلام على
اثنين وهو قوله اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبر ابو بكر وعمر ومن معه في الصف بصدقه
ثم سجد للسهو ولو كان قبول خبر الواحد واجبا لما كان كذلك واذا لم يكن واجبا كان
حراما لعدم القائل بالفصل وتقرير الجواب على ما في النسخة الاولى ان يقال هذه الصورة
لا ترد علينا لانها غير ما نحن فيه لانا نحكم علينا التسبب واجبا ان نحكم على النبي عليه السلام
وعلى هذا فلا يلزم من عدم وجوبه على النبي عليه السلام عدم وجوبه علينا وان سلم انه عين
ما نحن فيه اي وان سلم كون قبول خبر الواحد واجبا على النبي عليه السلام فلا يفيد الجواز
ان يكون التوقف للريبة لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون جماعة من الصحابة الظاهر في
كونه غلطا ووجوب التوقف في مثله اتفاق واما على ما في النسخة الثانية فان يقال ما ذكرتموه
وهو غير ما نحن فيه اي في اثباته لكونه حجة لنا لانه عليه السلام نقول فيه عمل بخبر لم يثبته
الى حد التواتر وهو موضع النزاع وفي تسليمه تسليم المطلوب لان تسليمه يدل على
الجواز شرعا المستلزم للوجوب كذلك على ما مر ولا يمنع كونه خبرا لم يثبته الى حد
التواتر الا زيادة اتفاق ما كان اهل الصف عدد التواتر وان سلم انه غير ما نحن فيه
اي وان سلم انه ليس دليلا لنا لكن انما توقف للريبة الى آخره **قال** ابو الحسين
العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل واجب عقلا كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط
وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث للمصالح فخبر الواحد بتفصيلها وهو مبني
على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العقليات بل اولى سلمنا ولا نسلمه في الشرعيات
سلمنا وغايته قياس ظني في الاصول **اقول** هذا شروع منه في شبهة القائلين
بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا وجواب حلها وابتدا اولا بذكر ما اعتمد عليه
ابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة في ذلك وتوجيهه ان يقال العمل بالظن اي بخبر
الواحد في تفاصيل المعلوم الاصل في العقليات كالافراد العقلية لكلي معلوم واجب
عقلا ولا علة لهذا الوجوب سوى ظن العقلاء بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل

وهذه العلة بعينها موجودة في خبر الواحد في الشرعيات فيجب العمل به عقلا اما الاول فلانا
لما علمنا عقلا وجوب التحرز عن المضار وحسن اجتلاب المنافع فلو ظننا صدق من اخبرنا
كالعدل في مضرة شيء وضعف حائط فقد ظننا تفصيل ما علمناه جملة من وجوب التحرز عن المضار
ويجب التحرز عنه عقلا واما انه لا علة سوى ما ذكرنا فلدوران وجوب العمل عقلا مع الظن المذكور
وجودا وعدما الدال على علية الظن ولان الاصل عدم ما سواه واما وجودها في خبر الواحد
في الشرعيات فلانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي عليه السلام فيما يخبرنا به من مصالحنا
ودفع المضار عنا لانه بعث للمصالح فاذا ظننا بخبر الواحد ان النبي عليه السلام دعانا الى الانقياد
له وان فعله مصلحة وخلافه مفسدة او بالعكس فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فيجب العمل
به لوجود العلة وتوجيه الاعتراض ان يقال هذا الدليل فاسد لابتنائه على اصل فاسد
وذلك لابتنائه على الوجوب العقلي المبني على قاعدة التحسين والتقبيح التي سبق بطلانها
في القاعدة الاولى وكون المبني على المبني على الشيء مبنيا على ذلك الشيء سلمنا صحة تلك القاعدة لكنه
اي لكن العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الاصل في العقليات لم يجب بل العمل به فيها اولى سلمنا وجوب
العمل في العقليات لكن لا نسلم وجوبه في الشرعيات وسند المنع اما منع كون العلة في العقليات هي
الظن المذكور لجواز ان يكون امرا اخر ملازما لذلك الظن ولا يلزم من التلازم بينهما في العقليات التلازم
بينهما في الشرعيات لجواز ان يكون ذلك التلازم مختصا بالعقليات دون غيرها واما منع كونه
علة في الشرعيات لجواز ان يكون خصوص ما ظن تفصيل جملته في العقليات داخلا في التعليل وتلك الخصوصية
غير متحققة في الشرعيات وخصوص ما ظن تفصيل جملته في الشرعيات مانعا عنه سلمنا وجوبه في
في الشرعيات لكن غايته ما ذكرتموه استعمال القياس الظني في افادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات
مع كونه اصلا من اصول الفقه وانما يصح ذلك لو لم يجب اثبات مثل ذلك بالطرق اليقينية وهو غير
مسلم **قال** قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي
وان كان المفتي فالمفتي خاص وهذا عام سلمناه لكنه قياس شرعي **اقول** هذه شبهة اخرى
لهم وتوجيهها ان يقال لو امكن صدق الواحد العدل في خبر لوجب العمل به احتياطا
لكن المقدم حق والتالي مثله اما الملازمة فبالقياس على خبر التواتر والمفتي وهو قول المفتي
حيث وجب العمل بهما احتياطا لامكان صدقهما واما حقية المقدم فلا خفاء فيها وتوجيه
الجواب ان يقال لا يمكن القياس على شيء منهما اما ان كان اصله المتواتر فلضعف القياس حينئذ
لانتفاء الجامع لانا لا نسلم ان العمل بخبر التواتر انما وجب للاحتياط بل انما وجب لافادته
العلم ولا معنى للاحتياط ههنا سلمناه ولكن الفارق مانع من القياس اذ لا يلزم من افادة المتواتر
لوجوب العمل احتياطا افادة خبر الواحد لذلك لان الاول مفيد للعلم دون الثاني وان كان اصله
المفتي اعني الفتوى فكذلك لان براءة الذمة معلومة بالاصل فكلما كان مخالفة الاصل اقل كان
اولى لكن مخالفة الاصل في قبول قول الشاهد والفتوى لاختصاصها بشخص واحد اقل من مخالفته
في قبول خبر الواحد لانه لو وجب شرعا فيعم جميع الاشخاص وعلى هذا لا يلزم من وجوب العمل
بالاول وجوب العمل بالثاني لما يلزم من زيادة المحذور وهو مخالفة الاصل وان سلمنا عدم
الفرق لكن غايته قياس شرعي وهو غير صحيح به في الاصول **قال** قالوا لو لم يجب لخلت
وقائع وقد تمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع **اقول**
هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها ان يقال لو لم يجب العمل بخبر الواحد العدل لزم خلو وقائع
عند المجتهد عن حكم الشارع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا وقعت واقعة

ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يجب الحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع واما بطلان
التالي فبالاتفاق وتوجيه الجواب بمنع نفي التالي وهو المراد من قوله ورد بمنع الثانية وذلك ان نفي
لانسلم استحالة خلو الواقعة عن حكم الشارع مطلقا بل المستحيل خلوها عنه عند وجود الادلة
الدالة على الحكم في نفس الامر واما عند عدم الادلة فلا واليه اشار في المنتهى بقوله ورد بمنع
الثانية عند عدم الادلة سلمنا استحالة خلو الواقعة عن الحكم الشرعي مطلقا لكن لا نسلم خلو
الواقعة عن الحكم بتقدير عدم حكم المفتي بخبر الواحد فيها مع ان لا شيء سواه فان حكم الله تعالى في
حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي هو نفي ذلك الحكم الشرعي وهو حكم شرعي
ومدركه شرعي فان انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم والضمير في قوله
وهو مدرك شرعي لمقدر نقدره ومدرك هذا الحكم اعني النفي او دليله او يكون ذلك مدرك شرعي
لا للحكم لانه ليس مدركا اي دليلا للحكم الا اذا نوي مدركا لنفي المنهج حتى كانه قال وهو نفي
الحكم الذي هو النفي مدرك شرعي اي معلوم شرعي بعد ورود الشرع وحينئذ يصح رجوع الضمير
الى الحكم لانه معلوم شرعي بعد ورود الشرع لكنه فيه بعد من جهة اللفظ فان المشهور المستعمل
في هذا المكان هو المدرك بمعنى المنهج لا بمعنى هذا واعلم ان من اعتقد كون هذه المسألة قطعية
فقد تعذر عليه النفي والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ومن اعتقد كونها ظنية
فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة لكن المتمسك بمسلك اجماع الصحابة وان كان غير خارج
عن مسالك الظنون اقوى من غيره من المسالك وهو ظاهر مما تقدم بيانه قال اما الشرائط
وفي بعض النسخ الشرائط فمنها البلوغ لاحتمال كذبه لعلمه بعدم التكليف واجماع المدينة
على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية
بينهم منفردين والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير
وغيرهم من غير بحث ولاسماع الصبيان اقول هذا هو القسم الثاني وهو في بيان شرائط وجوب
العمل بخبر الواحد وما يتفرع عنها من المسائل وهي تسعة اما الشروط فمنها ما لابد منها ومنها ما ظن انها شروط
اما الشروط المعتبرة فاربعة الاول التكليف وقد عبر عنه بلازمه وهو البلوغ وذلك لان غير المكلف
اما ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط فيما يتحمله كالمجنون والصبي غير المميز او بحيث يقدر
على الضبط كالصبي المميز والمراهق الذي قارب البلوغ وعلى التقديرين فلا يقبل روايتهما
اما الاول فلتمكن الخلل فيهما واما الثاني فلانا اجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال كذبه
مع انه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف وهذا الاحتمال في الصبي اقوى لانه لا يخاف الله لعلمه بعدم
التكليف فيكون رواية الثاني اولى بالرد لما ذكرنا لا لعدم ضبطه اذ التقدير بخلافه ولانا لما
قيل انه لا يقبل اقراره على نفسه فلان لا يقبل قوله على غيره كان اولى لا يقال ينتقض بالعبد
والمحجور عليه فانه لا يقبل اقرارهما على نفسهما وروايتهما مقبولة بالاجماع ولا يلزم من قبول
قول الصبي في كونه متطهرا للاقتداء به مع ان طهارته شرط في صحة الاقتداء به قبول
روايته لان الاحتياط في الرواية اشد منه في الاقتداء ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند
ظهور طهارته لا يقبل قوله وان ظهر صدقه لما كان لقائل ان يقول ما ذكرتم يدل على عدم قبول
شهادة الصبيان لان التحرز في امر الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلف في قبول شهادة
العبد ولم يختلف في قبول روايته واعتبر العدد في الشرع في الشهادة بالاجماع فاختلف
في اعتباره في الرواية واذا امتنع قبول روايتهم كان امتناع قبول شهادتهم بالطريق الاولى
لكن اجماع اهل المدينة يبطله لاجماعهم على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فيما يجري

بينهم من الدماء والجنايات قبل تفرقهم اشارة الى جواب بان هذه الصورة مستثناة لانها ليست
على منهاج الشهادة وانما استثنيت لكثرة الجناية بينهم منفردين عن الرجال ومسيس الحاجة الى معرفة ذلك
بالقرائن وهي شهادتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم لانهم لو تفرقوا لتطرق تهمة تلقين الباطل اليهم حينئذ
هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ اما ان كان السماع قبله والرواية بعده فيقبل اذ لا خلل
في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه مكلفا ويدل على قبول روايته المعقول والاجماع اما الاول
فبالقياس على قبول شهادة الصبي المميز اذا تحملها قبل البلوغ واداها بعد البلوغ اجماعا وهو
قياس بالطريق الاولى لما تقدم من ان التحرز في الشهادة اكثر منه في الرواية ولا يخفى عليك معارضة
هذه الاولوية بما مر من اقتضاء الرواية شرعا عاما دون الشهادة واما الثاني فمن وجهين الاول
اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث
الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ما تحملوه قبل البلوغ وادوها بعده لانهم قبلوا رواياتهم مطلقا من
غير فرق بين ما تحملوه في الصغر او بعد البلوغ الثاني اجماع السلف والخلف على احضار
الصبيان مجالس القراءة واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبى بعد البلوغ قال
ومنها الاسلام للاجماع وابو حنيفة رحمة الله عليه وان قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به
كالفاسق وضعف بانه قد يوثق ببعضهم لتدينه في دينه والمبتدع بما يقتضي التكفير كالكافر
عند المكفر واما غير المكفر فكالبدع الواضحة وما لا يقتضي التكفير ان كان واضحا كفسق
الخوارج ونحوه فمردود وقيل فيه قوم المراد ان جاءكم فاسق وهو فاسق القائل ليس يحكم بالظاهر
ولانه اولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق
المظنون صدقهما بالاتفاق وقالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمان وردوا بالمنع او بانه مذهب بعض
واما نحو خلاف البسملة وبعض الاصول وان ادعي القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين
واما من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق
وان قلنا المصيب واحد لانه يؤدي الى تفسيق بواجب واحد الشافعي الحد لظهور امر
التحريم عنده اقول هذا هو الشرط الثاني من الاربعة المعتبرة وهو الاسلام وذلك
لان الكافر اما ان لا يكون منتميا الى الملة الاسلامية كاليهود والنصارى او كان منتميا
اليها والثاني اما ان يكون مخطئا في الاصول بالتأويل وهو المراد بالمبتدع بما يقتضي التكفير
كالمجسمة بالتجسيم او بغير التأويل وهو المخطئ في الاصول المعاند بلسانه بعد معرفة
الحق عليه اما الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته لا لما قيل ان الكفر اعظم انواع الفسق
والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به واليه اشار بقوله واستدل
بانه لا يوثق به كالفاسق وذلك ان الفاسق انما لم تقبل روايته لما عرف من جرأته على
فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهبا
عدلا في دينه معتقدا لتحريم الكذب متمنعا منه حسب امتناع المسلم العدل عنه واليه اشار
بقوله وضعف بانه قد يوثق ببعضهم لتدينه في ذلك اي في الاحتراز عن الكذب بل لاجماع الامة
الاسلامية على ردها سلبا لاهلية هذا المنصب الشريف عن الكافر لخسته وقول ابي
حنيفة رحمة الله عليه شهادة بعض الكفار على بعض لا يخرق الاجماع اذ الخارق قبول روايتهم
وهو لا يقبلها ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين وجه التمسك ان الكفرة على درجات الفسق وخسيس ان عمل به

كل فاسق فيدخل الكافر تحتها وان لم يعم من حيث اللفظ فهي عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق
من حيث انه ذنب يرد الخبر على كون الذي به فاسقا مطلقا في كلام الشارع حتى يناسبه له وكان ذكر
علة الرد وهو متحقق ههنا ولا نسلم ان الفاسق في الشرع مخصوص بمن صدر عنه كبيرة او واظب
على صغيرة لانا نقول هذا عرف متاخرى الفقهاء وكلام الشارع انما يحمل على عرفه لا اصطلاحي وهو المراد
من قوله بالعرف المتقدم لا على ما صار عرف الفقهاء كيف وان حملت الاية على الفاسق المسلم ا وهم قبول
خبر الفاسق الكافر نظرا الى المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل الاية على ما يلزم منه
مخالفة دليل او ما اختلف في كونه دليلا على خلاف الاصل هذا حكم الاول وحكم الثالث حكمه فلهذا
اسقط ولم يتعرض له واما الثاني فالمشهور انه لما اختلف فيه فذهب اكثر اصحابنا كالقاضي
ابو بكر والغزالي وغيرهما والقاضي عبد الجبار من المعتزلة الى انه مردود الرواية وذهب
جماعة كثيرة الى قبولها وابو الحسين البصري يوافقنا في الرد اذا كان ممن يستهتر بالكذب والتدين
لنصرة مذهبه ويوافقهم في القبول اذا لم يكن كذلك وهكذا في المنتهى حيث قال واما المكفر نحو
المجسمة فقد اختلف فيه فرده القاضي والغزالي وغيرهما وقبله كثير ثم ذكر دليل الرد والقبول
الذي يجب بعد هذا ههنا لكن المصنف لم يرتض بما ذكروه وذكره في المنتهى مطلقا بل اراد ان يفصل
ويبين على حكم المبتدع بما لا يسمى التكفير وحكم المبتدع بالبدع الواضحة وغيرها فلذلك قال
والمبتدع بما يسمى التكفير حكمه حكم الكافر عند المكفر فكما ان المكفر لا يقبل رواية الكافر الخارج
عن الملة لا يقبل ايضا روايته لانه كافر في اعتقاده واما عند غير المكفر فحكمه حكم المبتدع
بالبدع الواضحة وعلى هذا يجب ان يقرأ قوله واما غير المكفر بجر غير على تقدير خلاف
الجار وفيه بعد من جهة اللفظ فقط ويمكن ان يقرأ برفع غير وكسر الفاء من المكفر وفتحها وعلى
التقدير الاول يكون له محملان احدهما تعريفه لا يكفر اي ما لا يوجب التكفير من البدع حتى
كانه قال واما ما لا يوجب التكفير من البدع فهو كالبدع الواضحة وقوله في المنتهى واما
المكفر نحو المجسمة يريد هذا الاحتمال لكن فيه بعد من جهة المعنى فقط اما اولا فلانه ليس الا ان
في بيان ما يكفر وما لا يكفر اما ثانيا فلانه تعريف مثال وهو ضعيف وثانيهما ان حكم المبتدع بما
يسمى التكفير عند غير المكفر وتقرير كلامه واما من لم يكفر فحكمه عنده حكم المبتدع بالبدع
الواضحة وهذا وان اشتمل على تقدير لكنه اولى من تقدير حذف الجار لان حذف المبتدا بعد فاء الجزاء
كثير بخلاف حذف الجار ولهذا نظير في مثال الشرود وعلى التقدير الثاني يكون معناه ان
من لم يكفر بابتداعه بما يسمى التكفير فحكمه عنده من لم يكفر حكم ما ذكرنا وبالجملة المعنى واضح
والمحامل ما ذكرنا فعليك بالنظر والاعتبار والترجيح بما ترجح عندك ولما فرغ من بيان حكم المبتدع
بما يسمى التكفير شرع في بيان اخر فقال وما لا يسمى نحو في المبتدع بما لا يسمى التكفير ان كان واضحا
اي لم يكن بما لا يسمى التكفير واصحابي كونه بدعة كفسق الخوارج ونحوه فانه مقطوع به لقتلهم
المسلمين واستحلالهم اموالهم ودماءهم على اعتقاد الاباحة فرده قوم وقبله قوم وانما قيد
بما لا يسمى التكفير بالواضح احترازا عما لا يكون واضحا كفسق الحنفي اذا شرب النبيذ فانه تقبل
روايته لكون فسقه غير مقطوع به عند الراد روايته وشهادته كابي الحسين البصري وكثير
من الاصوليين قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهو فاسق لوضوح فسقه فلا تقبل روايته
القابل روايته وشهادته كالشافعي واتباعه وكثير من الفقهاء قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرائر ولان صدق الخارجي مثلا ظاهر لانه لا يعلم كون نفسه فاسقا ويعظم
الشرع ويحترز عن الكذب واذا ظهر صدقه في خبره وجب العمل بالحديث لكن العمل بالاية

اولى لان الاية متواتره ومختصه بالفاسق وهو اولى من غير المختص لاحتمال التخصيص في غير المختص
دون المختص وذلك لاحتمال ان يكون الفاسق مخصوصا من الحديث دون الاية وما احتمل كونه
مخصوصا من الحديث فتعارضان وسلمنا ولو سلمنا وغير مخصصه اي وغير متفق على تخصيصها وهو
اولى من المخصص للخلاف في ان العام اذا خص هل بقي حجة في الباقي ام لا بخلاف الخبر في الثلاثة
لكونه احادا ومساولا للفاسق بعموم كونه خبرا ظاهرا او مخصصا بالكافر والفاسق العالم بفسق
نفسه المظنون صدقهما فان عندهم ظن صدقهما قولهما وان كان ظاهرا واما المظنون كذبهما فلا يتناوله
الحديث لعدم ظهور صدقه حينئذ ولا نسلم ان الاية ايضا مخصوصة بما يخبر الفاسق عن نفسه كالاقارير
والجنايات لان المراد من الاية ليست مخصوصة اتفاقا كالخبر فانه مخصص اتفاقا ولذلك قال
في المنتهى وعدم الموافقة على تخصيصها وذكر مخصوص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق
احتج القائلون ايضا باجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول اخبار قتلة عثمان رضي الله عنه مع ظهور فسقهم
عند جميعهم ورد بمنع الاجماع لانا وان علمنا ان عليا والائمة قبلوا قول القتلة والخوارج لكن لا نعلم
لكل من جميع الصحابة ولعل فيهم من اضمر انكارا لكن لم يرد على الامام في محل الاجتهاد وسلمنا انعقاد
الاجماع على القبول لكن لا نسلم وضوح فسقهم عند اهل الاجماع لان فسق القتلة مذهب بعض الصحابة
لا كلهم بان بعضهم كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر والاسود النخعي وجماعة ممن اعتقدوا
استحلال عثمان رضي الله عنه لما جرى عليهم كيف يمكن دعوى اعتقاد جميع اهل الاجماع فسق القتلة مع كون
القتلة من اهل الاجماع وعدم اعتقادهم فسق انفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة وغيرهما
ووافقهم على ذلك المذكورون كعمار بن ياسر الى اخره هذا واما الخوض في المسئلة على ما هو مشروح
في موضعه وبعض الاصول المختلف فيها وان ادعى القطع اي بانه من الفسق الواضح ومما يكفر به لان
قوله فيما تقدم وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم مما ينفي التكفير من الجانبين يدل على ان الثاني
فليس من ذلك اي من احد ما ذكرنا من الامرين اي من الفسق الواضح او مما يكفر لقوة الشبهة من الجانبين
وهذا التعليل يشعر بان بعض الاصول المختلف فيها هو ما قويت الشبهة من الجانبين ويحتمل وجها
اخر وهو ان يكون المراد ان كل واحد من الخصمين وان اعتقد وادعى ان الحكم قطعي طرفه لا ظني وليس
من ذلك اي من القطعي بل هو ظني لقوة الشبهة وفي المنتهى ما يشعر بهذا وعلى هذا يكون حكم القائل
به حكم مظنون الفسق لا مقطوعه واما من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج ونحوه من مسائل الفروع
المختلف فيها سواء كان مجتهدا او مقلدا فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه يؤدي
الى تفسيق بواجب اي بما يجب عليه وذلك فيما يكون واجبا عند احد المجتهدين حراما عند
الاخير واستحالة الثاني ظاهرة اذ التفسيق بما يجب على المكلف محال فيه وايجاب الشافعي الحد لظهور
امر التحريم عنده يعني وايجاب الشافعي الحد على شارب النبيذ لظهور امر تحريم النبيذ على ما قال في المنتهى
عن الشافعي انما يحده لظهور امر تحريم النبيذ عنده وهو جواب عن دخل مقدر وجهه ان يقال
الصحيح ان لا حد في الفروع الظنية وان اوجبت الفسق لان الحدود تدرأ بالشبهات واذا كان
كذلك فكيف حكم الشافعي بعدم فسق شارب النبيذ واوجب الحد عليه حيث قال الحنفي اذا شرب النبيذ
احده واقبل شهادته وحاصل الجواب انه انما حده عليه لانه خرج عن الفروع الظنية عنده لظهور
امر تحريم النبيذ عنده فلهذا حده عليه **قال** ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن
اقول هذا هو الثالث من الاحد بعد المعتبرة وهو ان يكون ضبط الراوي لما سمعه ارجح من سهوه
لعدم حصول علم الظن بصدقه على تقدير رجحان السهو على الضبط لكون الصدق مرجوحا
حينئذ وكذلك على تقدير تعادلهما ضرورة التساوي فان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد

علما مولا على من حال الرواه وان لم يعلم لا غلب فلا بد من الامتحان والاعتبار لا بقاء الظاهر
من العدول انه لا يروى الا ما يذكره وان غلب السهو على الضبط او تعادلا ولذلك فان الصحابه رضي الله عنهم
مع انكارهم على ابى هريره كثره روايته لعدم الضبط واحتلاله حتى قال عايشه رضي الله عنها عنه
في حديث المهراس رحم الله ابا هريره كان رجلا مهذارا اقبلوا اخباره لما كان الظاهر منه انه لا يروى
الا ما يذكره ولان الخبر دليل ولا اصل فيه الصحه ولا يترك الا حتما كسائر الحدث بعد الطهاره لانا نقول
الجواب عن الاول انا نسلم ان الظاهر من حاله ما ذكرتم لكن حال لغلبه سهوه وظان انما يذكره هو خبر النبي
ولا يكون كذلك فلا يحصل الظن بصحه روايته وعن الثاني ان انكار الصحابه على ابي هريره ما كان لاختلال
ضبطه بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه احتلال الضبط الذي يعرض لمن قلت روايته وعن الثالث
ان الخبر انما يكون دليلا لو كان مغلبا على الظن ومع عدم ترجيح ذكر الراوي على نسيانه لا يكون
مغلبا ولا دليلا وهذا خلاف يشك في الطهاره فان سبق الطهاره يرجحها حتى لو انفرد الشك على سبق
الطهاره لم يعتبرها **قال** ومنها العداله وهي محافظه دينيه تحمل على ملازمه التقوى والمروه
ليس معها بدعه وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح
وقد اضطرب في الكبائر وروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنى والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريره اكل
الربوا وزاد علي السرقه وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما بعض الصغائر
فما يدل على الخسه كسرقه لقمه والتطفيف بحبه وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال
والحرف الدنيه ممن لا يليق به ولا ضروره واما الحريه والذكوره وعدم القرابه والعداوه فتختص بالشهاده
اقول هذا هو الشرط الرابع وهو العداله ودليل اشتراطها الاجماع لانه المتبع على ما قبل
لا انتفاء الفسق لا يستلزم العداله بالتفسير المذكور اللهم الا اذا فسر الفسق بمقابلات ما فسرنا العداله
واما معناها فهي في اللغه عباره عن التوسط في الامور من غير افراط الى طرفي الزياده والنقصان
ومنه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امه وسطا اي عدلا وعن ضد الجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب
له وترك ما يجب له تركه وعن الاعتدال المتعدد من الهاء عن الى غيره ومنه يقال للملك المحسن
الى رعيته عادل وفي اصطلاح المتشرعه عباره عن اهليه قبول الشهاده والروايه عن النبي عليه السلام
وقال الغزالي في معناها انها عباره عن استقامه السيره والدين وحاصلها يرجع الى هيئه راسخه
في النفس تحمل على ملازمه التقوى والمروه جميعا حتى يحصل ثقه النفوس بصدقه والمصنف احتاط
ما ذكره الغزالي الا انه ابدل هيئه النفس بالمحافظه الدينيه وزاد عليه ليس معها بدعه وفي هذا
الزياده نظر لان ملازمه التقوى يغني عنه اللهم الا اذا قيل البدعه لا ينافي ملازمه التقوى وهذا القيد
انما يزيد من لا يقبل روايه المبتدع اصلا وانما يتحقق العداله باجتناب الكبائر وترك الاصرار على
الصغائر وبعض الصغائر وترك بعض المباح الصغائر واحتسابه نظرا الى كونه معطوفا على الاصرار
والكبائر والاول اولى لانه اقرب وكذا ترك بعض المباح او احتسابه بما قلنا وقد اضطربت
كلمه الائمه في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل
النفس المؤمنه وقذف المحصنه والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرام لان الظلم في بيت الحرام من الحد الرحل اذا اظلم في الحرم واصله
من قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم اي الحادا ظلم والباء فيه زائده وروى ابو هريره مع ذلك
اكل الربوا وروي عن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقه وشرب الخمر وقال بعض العلماء
الكبيره ما توعد الشارع عليه بخصوصه وهذا التفسير اعم من المذكورات ولا خفاء فيه واما
بعض الصغائر فما يدل

بما يدل فعله على نقص الدين وعدم التورع عن الكذب ودناءه همه الفاعل وخسته وبالجمله كل ما يدل على ركاكه
دينه الى حد يتجرى على الكذب للاغراض الدنيويه كسرقه لقمه والتطفيف بحبه واشتراط اخذ الاجره
على اسماع الحديث ونحوه واما بعض المباح فما يدل على نقص المروه ودناءه الهمه كاللعب بالحمام والاكل في
السوق بغير السوقي والبول في الشوارع والاجتماع مع الارذال والحرف الدنيه من دباغه وحجامه
وحياكه ممن لا يليق به من غير ضروره لان من يكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به واعلم
انه لا خلاف في اعتبار اجتناب هذه الامور في العداله المعتبره في قبول الشهاده والروايه عن النبي عليه السلام
لان من لا يجتنب هذه الامور فاحرى ان لا يجتنب الكذب فلا يكون موثوقا بقوله ولا في اشتراط هذه الامور
لا زائد في الشهاده لكن الشهاده تختص بامور اخر كالحريه والذكوره وعدم القرابه والعداوه كما ذكر
والعدد ايضا ولم يذكره وقد ذكره في المنتهى وكانه طغيان قلم الناسخين او ذيع ابصارهم **قال**
مسئله مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفه قبوله لنا الادله تمنع من الظن فخولف في العدل فيبقى
ما عداه وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبي والكفر **اقول** لما فرغ من بيان الشرائط
شرع في المسائل المتفرعه عليها والكلام متشعب من العداله كما سيظهر الا التاسعه وهذه اولاها وهي
في ان مجهول الحال وهو من لم يعلم فسقه ولا عدالته هل يقبل روايته ام لا اختلفوا فيه فذهب الشافعي رحمه الله
واحمد بن حنبل واكثر اهل العلم الى انه لا يقبل بل لا بد من خبره باطنه بحاله ومعرفه سيرته وكشف
سريرته او تزكيه من عرف عدالته وتعديله له وقال ابو حنيفه رحمه الله واتباعه يكفي في قبول الروايه ظهور
الاسلام والسلامه عن الفسق ظاهرا ومنشا هذا الاختلاف في معنى العداله وذلك لان العداله عندنا
ما ذكرنا وعند الحنفيه ظهور الاسلام والسلامه عن فسق ظاهر وعلى هذا يكون كل مسلم مجهول الحال
عندهم عدلا واحتج على مذهب الاكثر بحسن توجيه الاولى ان يقول الادله ومن قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان يتبعون الا الظن تمنع الظن اي من اتباعه
في العمل به ترك العمل بها وخولف في ظاهر العداله بمعنى وجودها في محل
النزاع وما احضر به من دليل ظهور الثقه بقوله واجماع الصحابه على قبوله فيبقى فيما عداه ممنوعا
ولقائل ان يقول عليه لا نسلم ان الايات تمنع من الظن مطلقا لانها مؤوله بما المطلوب فيه العلم من
الاصول لا الفروع كما قال هو على احمد ومتابعيه في المسئله الاولى من القسم الاول والتوجيه الثانيه
ان يقال الفسق مانع من القبول لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الايه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على
على اشتراط ظن عدم الصبي والكفر في الشهاده انما بالجامع دفع المفسده المحتمله ولقائل ان
يمنع القياس بالفرق لان الاحتياط في باب الشهاده اتم منه في الروايه ولهذا اشترط العدد والحريه
في الشهاده دون الروايه واعتبر فيها الفاظ خاصه يعتد دون الروايه حتى انه لو قال اعلم بدل
اشهد لم يقبل وعلى هذا لا يلزم من اشتراط ظهور العداله في الشهاده بالخبره الباطنه اشتراط ذلك
في الروايه والاولى ان يقال القول بوجوب قبوله وانه مجهول الحال يستدعي دليلا والاصل عدمه
وهذا القدر كاف في المسئله لانها اجتهاديه ظنيه **قال** قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى
قلنا لا ينتفي الا بالخبره والتزكيه قالوا نحن نحكم بالظاهر وتولى الله السرائر قلنا لا نقف قالوا
ظاهر الصدق كاخباره بالذكوه وطهاره الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بان ذلك مقبول مع الفسق
والروايه على رتبه **اقول** هذه سبه الثلث من طرف الحنفيه مع اجوبتها توجيه الاولى ان الكتاب
انما يقتضي الفسق لا طهوره سبب التثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الايه لانه امر بالتبين مشروطا
بظهور الفسق واذا انتفى الفسق ظاهرا انتفى التبين لان المعلق بالشرط عدم عند عدمه وتوجيه
الجواب ان يقال انتفاء السبب المعين لا يوجب انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب وهاهنا كذلك

اذا لجهل بالفسق اى بكونه فاسقا اما لا سبيل اليه ثبت ايضا لان العمل يوجب للاية نفيا واثباتا
متوقف على معرفة كونه فاسقا او ليس فاسقا لا على عدم العلم بفسقه فان لا ينبغي اثبات
فاسقا العلم بالفسق بل انما ينتفي بالعلم او الظن الغالب بعدم الفسق وهو انما يحصل بالخبرة
او التزكية فعلى هذا لا ينفع البحث بالجملة او التزكية كما مر ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
الوجه ايضا وهو ان يقال العمل بها ان توقف على معرفة عدم الفسق فلا يتحقق بالكلية في مجهول
الحال وان لم يتوقف عليه كان ثابتة لانها راجعة الى المفهوم وهو ليس بحجة على ما في بيانه ان شاء الله
وتوجيه الثانية ومن السنة انه يقال قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر يدل
الحكم على كل ظاهر لكون الظاهر معرفا باللام المستغرقة فيدخل تحت العموم مجهول الحال
اذ الظاهر من حاله الصدق لاسلامه وسلامته عن الفسق ظاهرا واذا دخل تحته الحكم بقوله
وتوجيه الجواب انه يقال لا نسلم ان الظاهر من حاله الصدق واليه اشار بقوله وقد يمنع الظاهر
سلمنا لكن عليه السلام اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه ولا يلزم مثله في حق غيره الا بالقياس
وهو باطل لاختصاص النبي عليه السلام بالاطلاع على ما لا يطلع عليه الغير ولو سلمنا لكن
ترتب الحكم على الظاهر وان اشعر على انه علة لقبوله والعمل به لكن تخلف الحكم عنه في الشهادة على
العقوبات والعقود كان مجهول الحال لا تقبل شهادته على العقوبات ولا قبوله بالاتفاق يدل
على انه ليس بعلة سلمنا لكنه معارض لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اذ ليس العمل
بعموم احد النصين باولى من الاخر اولى من العكس بل العمل بالاية اولى لتواتر ورودها وكون الخبر
احادا وتوجيه الثالثة وهي من المعقول انه يقال مجهول الحال يقبل لانه ظاهر الصدق فيما
يرويه عن النبي عليه السلام كما انه ظاهر الصدق في اخباره بالزكوة اى بكون اللحم مذكى وطهارة
من الماء ونجاسته ورق جاريته وههنا يقبل اتفاقا فكذا في صورة النزاع وتوجيه الجواب
انه يقال لا يلزم من قبول اخباره فيما ذكرتم من الصور قبول اخباره عن النبي لقيام الفرق من
وجهين الاول ان ذكراى الاخبار فيما ذكرتم من الصور قبول اخباره عن النبي لقيام الفرق
من وجهين الاول ان ذكراى الاخبار فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق ولا كذلك الخبر
عن النبي عليه السلام وعلى هذا فلا يلزم من قبول قول مجهول الحال فيما يقبل مع الفسق قبوله
فيما لا يقبل مع الفسق والثاني ان الرواية عن النبي عليه السلام اعلى رتبة واشرف منصبا من
الاخبار فيما ذكرتموه من الصور ولا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي فيما هو ادنى
الرتبتين قبوله فيما هو اعلاهما ويمكن ان يقرر الفرق الاول على وجه يكون نقضا اجماليا وهو
ان يقال لو صح ما ذكرتم من القياس لزم قبول رواية الفاسق قياسا على قبول اخباره عن
هذه الصورة والتالي باطل فالمقدم مثله لكن مراده ما ذكرناه اولا قال مسئلة الاكثر
ان الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما
لنا اول شرط فلا يزيد على المشروط كغيره قالوا شهادة فتتعدد واجيب بانه خبر قالوا احوط
اجيب بان الاخر احوط والثاني ظاهر اقول هذه ثانية المسائل وهي ان الجرح
والتعديل هل يثبت بواحد ام لا اختلفوا فيه فالاكثرون على انهما يثبتان بواحد في الرواية
دون الشهادة وقال قوم لا يثبت بواحد فيهما بل لا بد من اعتبار العدد وقال قوم يثبت بواحد
فيهما وهو اختيار القاضي ابي بكر والاشبه مذهب الاكثر اذ لا نص ولا اجماع في هذه المسئلة
تدل على تعيين احد المذاهب فلم يبق غير التشبيه والقياس ولما كانت العدالة شرطا في قبول
الشهادة والرواية فلا يزيد في اثباتها على مشروطها اذ الشرط لا يزيد على مشروطه كما في غير محل

محل النزاع بل ينقص فان الاحصان يثبت بشهادتين دون الرجم واذا لم يزد كان الحاقها
بالمشروط في طريق اثباتها اولى من الحاقها بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون
الرواية فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه واليه اشار بقوله لنا ولا يزيد
على مشروط كغيره حجة المذهب الثاني وهو مذهب بعض المحدثين واليهم اشار بقوله قالوا هي ان
الجرح والتعديل شهادة فيتعدد الجارح والمعدل كما في الشهادة على الحقوق والجواب ان ذكر
ليس اولى من قول القائل هو اخبار فلا يعتبر العدد في قبوله كنفس الرواية حجة اخرى لهم وهي ان
اعتبار العدد احوط فيكون اولى والجواب منع كونه احوط بل الاخر وهو عدم اعتباره احوط
حذرا من تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه كيف واعتبار قول الواحد فيهما اصل متفق عليه واعتبار
ضم قول غيره اليه يستدعي دليلا والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النفي الاصلي اولى
مما يلزم منه مخالفته ومن هذا الماخذ يظهر المذهب الثالث واليه اشار بقوله والثالث ظاهر
والجواب عنه بعد ما مر من كون الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره
وهو ان الشهادة اكد من الرواية ولهذا اعتبر في شرطها ما لم يعتبر في شرط الرواية قال
مسئلة قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي في التعديل وقيل بالعكس وقال
الامام ان كان عالما كفى فيهما والا لم يكتف اقول هذه ثالثها وهي في قبول الجرح والتعديل
دون ذكر سببهما وهو المراد من الاطلاق فمذهب القاضي ابي بكر انه يكفي الاطلاق فيهما وقال
قوم لا يكفي الاطلاق فيهما بل لا بد من ذكر السبب فيهما وقال الشافعي يكفي الاطلاق في التعديل
دون الجرح وقال قوم يكفي في الجرح دون التعديل وقال الامام ان كان المعدل والجارح عالما باسباب
الجرح والتعديل كفى الاطلاق فيهما والا لم يكف الاطلاق في شيء منهما قال القاضي ان شهد التعديل من
غير بصيرة لم يكن عدلا وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه قد يبني على اعتقاده او لا يعرف الخلاف
اقول هذه حجة القاضي وتقريرها ان يقال لا يخلو الجارح والمزكي من ان يشهدا من غير بصيرة
ومعرفة باسباب الجرح والتعديل او مع بصيرة وعلى التقديرين فلا حاجة الى ذكر السبب اما
على الاول فلانه يلزم ان لا يكون عدلا اذ الشهادة على الشيء من غير بصيرة تقدح في العدالة واذا
لم يكن عدلا فلا اعتبار بقبوله واذا سقط راسا فلا معنى لذكر السبب واما على الثاني فلان
العالم مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واذا كان فلا معنى لاشتراط اظهار
السبب معه والقول باختلاف الناس فيما يجرح به وان كان يخالفه الا ان الظاهر من حال العدل
البصير باسبابها ان يكون عارفا بمواقع الخلاف في ذكره والظاهر من حاله انه لا يطلق الجرح
الا في صورة على الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف
مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة الباطنة والاحاطة
بسيرة المخبر عنه ومعرفة اشتماله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال وعلى هذا التقدير
فلا حاجة الى اظهار السبب والجواب انه يقال لا نسلم ان الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله
لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده ولا نسلم ان الظاهر انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز
ان لا يعرف الخلاف في ذلك قال الثاني لو اكتفى لا يثبت في بعض النسخ لاثبت مع الشك
للالتباس فيهما اجيب بانه لا شك مع اخبار العدل اقول هذه حجة المذهب الثاني
وهو انه لا يكفي الاطلاق فيهما وتقريرها ان يقال لو اكتفي بالاطلاق في الجرح والتعديل
لاثبت العدالة او لاثبت الجرح والتعديل مع الشك فيهما والثاني ظاهر الفساد لان اقل درجات
الاثبات الظن وهو منتف في الشك فالمقدم مثله واما الملازمة فللالتباس فيهما اما في الجرح

ولاختلاف الناس فيما يجرح به فلعله اعتقده جارحا وغيره لا يراه جارحا واما في التعديل
فلان مطلق التعديل لا يحصل الثقة بالعدالة لجواز الغفلة بمساهلة الناس التي ذكرناها على الظاهر
فاحتمل منع الملازمة اذ لا شك مع اخبار العدل يترجح طرف الصدق على الكذب لعدالته مع ان
من شرط الشك تساوي الطرفين **قال** الثاني فيه لو اكتفي في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف
فيه **اقول** هذه حجة الثاني فيه وتقريرها انه لو اكتفي بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد
والثاني باطل بالاتفاق وكذا المقدم واما الملازمة فلاختلاف الناس في الجرح واسبابه فلو اكتفى
الحاكم المجتهد بقول الجارح انه مجروح من غير ذكر السبب مع جواز ان يكون ما اعتقده جارحا
غير جارح عند الحاكم لكان قد حكم بالجرح بما ليس بجارح عنده بقول الجارح من غير دليل
وهو التقليد وهذا بخلاف العدالة لانها ما قيل من انه لا سبب لها الا واحد فاذا قال المزكي انه
عدل يكون عدلا عند الحاكم الظاهر قوله واختلاف سببها اذ لقائل يمنع اتحاد السبب للخلاف
في العدالة كما مر فعلى هذا لو حكم الحاكم المجتهد بقول المعدل الحنفي انه عدل من غير ذكر السبب لزم
التقليد لجواز ان لا يكون ما ذكر مثبتا عدالته وهو السلامة عن فسق ظاهر عدالة عند الحاكم بل لما
نقل الامام في البرهان عن الشافعي حيث قال والذي اختاره في اطلاق التعديل كاف فان اسبابه لا تنضبط
ولا تنحصر واليه اشار بقوله الغزالي في المستصفى واما العدالة فليس لها سبب فيه احد والعلة فيه
ان السبب اذا لم ينضبط فلا معنى للتكليف بذكره **قال** العكس العدالة ملتبسة لكثرة
التصنع بخلاف الجرح **اقول** هذه حجة قائلي الشافعية القائلين بالاكتفاء بالاطلاق في الجرح
دون التعديل وتقريرها ان معرفة العدالة مما يتعسر او يتعذر على اكثر الناس لالتباسها لكثرة
تصنع الناس في اظهارها بخلاف الجرح في ذلك واما ان الملتبس يقتضي ذكر سببه ليتميز عن غيره
دون غير الملتبس فغني عن البيان وقد يقال في تقرير هذا المذهب مطلق الجرح يبطل الثقة المعتبرة
ومطلق التعديل لا يحصلها لما سبق من تساهل الناس التي ذكرناها على الظاهر **قال** الامام غير العالم
يوجب الشك **اقول** هذه حجة الامام وتقريرها ان اطلاق غير العالم باسباب الجرح والتعديل
يوجب الشك فيهما اي لا يزول الشك عنهما بخلاف العالم بها واستحالة اثبات الشيء بالشك غير خافية
لاقتضاء الاثبات رجحان احد الطرفين واقتضاء الشك تساويهما قال الامام في البرهان والذي
اراه في ذلك ان الامر يختلف باختلاف المعدل والجارح فان كان اماما مرموقا في الصناعة لا يليق
اطلاق القول بالتعديل الا عند الثقة الظاهرة فمطلق ذلك كاف منه فانا نعلم انه لا يطلقه
الا عن بحث واستفراغ وسع في النظر واما من لم يكن من اهل هذا الشان وان كان عدلا فلا بد من
الجرح بالاسباب وانما المباحث التامة والجرح ايضا يختلف باختلاف احوال من يجرح
فالعامي الخلي عن التحصيل اذا جرح ولم يفصل فلا يكترث بقوله واما من ارتبن ان جرحه المطلق يخرم
الثقة بمطلق جرحه كان اقتضاء التوقف بهذا لفظه والغرض من ايراده ان المصنف عبر عن هذا المذهب
اعني عن دليله بان اطلاق غير العالم يوجب الشك فعليك بتنزيله عليه **قال** مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح
لنا انه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه باليقين فالترجيح **اقول** هذه هي رابعتها
وهي انه اذا تعارض الجرح والتعديل فانهما يقدم فذهب بعض القوم الى ان الجرح مقدم مطلقا
وبعضهم الى انه يقدم بالترجيح مطلقا اي واحد منهما يترجح يرجح على الاخر ولما كان الحق التفصيل
دون الاطلاق في القسمين اختاره المصنف وتقريره ان الجارح لا يخلو اما ان يعين السبب اولا
فان عين فلا يخلو من ان ينفيه المعدل او لا فان نفاه فلا يخلو اما ان ينفيه بطريق يقيني او لا فان عين
السبب ونفاه بطريق يقيني كان يقول الجارح رايته وقد قتل فلانا بالملح ويقول المعدل رايت

فلانا المدعي قتله حيا بعد ذلك فهاهنا تعارضان ويجب ترجيح احدهما على الاخر بكثرة العدد وشدة
الورع والتحفظ الى غير ذلك مما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى ففي هذه الصورة تعين التقديم
بالترجيح واما في غيرها من الصور الثلث وهو ان لا يعين السبب او عينه ولم ينفه او نفاه بطريق ظني فيقدم
الجرح لان الجارح جمع بين اثبات ما يقتضي عدم نفي المعدل اياه نفيا واذا كان كذلك وجب قبوله اما
انه اثبت يقينا فلان الظاهر من حال عدالة الجارح ان لا يشهد الا عن يقين واما ان المعدل لم ينفه نفيا اما
في الصورة الاولى فلان اطلاع الجارح على ما لم يعرفه المعدل في الاثناء اما الاول فلانه لم يعينه مع ان معرفة
المعدل يتوقف على تعيين الجارح واما الثاني فلانه لو نفاه قبل معرفته بطلت شهادته لان الشهادة على
ما لم يعرف نفي للعدالة واما في الصورة الثانية فلانه لم يتعرض لنفيه واما في الثالثة فلانه لم ينفه
نفيا واما انه اذا كان كذلك وجب قبوله فظاهر وفي كلام المصنف اشارة الى ما ذكرنا لان قوله واما
عند اثبات معين اي اثبات الجارح شيئا معينا ونفيه باليقين اي ونفي المعدل اياه باليقين فالترجيح
يدل على ان التقديم بالترجيح مخصوص بهذه الصورة وقوله لنا اي على ان الجرح مقدم وهو في غير تلك
الصورة يشتمل الصور الثلث وهذا مما لا غبار عليه ولكلامه محمل اخر وهو انه يعني بتقديم الجرح
في الصور الثلث جمع بينهما اي بين تقديم الجرح والعمل بالترجيح لما ثبت ان العمل بالجرح في هذه الصور
ارجح من العمل بالتعديل واذا كان جمعا بين المذهبين كان اولى لكونه دليلي المذهبين معمولا بهما
حسب الامكان بخلاف ما لو لم يكن كذلك وهذا المحمل اقرب من الاول لان ضمير التثنية في قوله بينهما راجع
الى تقديم الجرح والترجيح وعلى المحمل الاول لا مرجوع اليه له ظاهرا وهو ظاهر غاية الظهور
قال مسئلة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق وعمل العالم مثله ورواية العدل
ثالثها المختار تعديل ان كانت عادته ان لا يروي الا عن عدل وليس ترك العمل في شهادة ولا
رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بما يليق الاجتهاد ونحوها مما يقدح
ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمعه ومثل ورا النهر
يعني غير جيحان **اقول** هذه خامستها وهي في الطرق الضمنية للجرح والتعديل وانما ترك الطرق
الصريحة لظهورها وهي ذكر الجميع وبقول المزكي اما ان يصرح بالتعديل قولا او لا فان صرح
بان يقول هو عدل رضي مثلا فاما ان يذكر السبب بان يقول لاني عرفت منه كذا وكذا او لا والاول
تعديل متفق عليه وراجح على الثاني للاختلاف فيه كما مر في المسئلة الثالثة ولنقصان البيان فيه
وان لم يصرح قولا لكن حكم الحاكم يشترط العدالة في الحكم بقول الغير بشهادته على ما قال في المنتهى
حكم الحاكم العدل الذي لا يرى الحكم بغير قول العدل وهو يعلم ان الواجب ان يقرا المشترط العدالة
بكسر الراء وجر الطاء ونصب العدالة فهو ايضا تعديل متفق عليه والا اي وان كان فاسقا يحكم بشهادة من
ليس عدلا عنده وهذه الطريقة اعلى من الثاني للاحتمال فيه دون هذه اللهم الا اذا كان الحاكم ممن
يرى الحكم بشهادة الفاسق الذي شبه معدلا لتساويهما للاول لاستوائهما في الاتفاق والاختصاص ولا يذكر
السبب وهذا بالزاح الغير بقول الشاهد وان علم عالم بروايته وعلم انه لا مستند له في العمل سواها
اولا يكون ذلكم من باب الاحتياط فهو ايضا تعديل متفق عليه وراجح على الثاني وان احتمل ان يكون العمل
فيه مستندا الى ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا كما في الثاني للاتفاق عليه والاحتمال في الثاني
وهو مرجوح بالنسبة الى الاول وهو التزكية بالقول مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة او الاحتياط
في باب الشهادة اتم كما مر وان روى عدل عنه فقد اختلف فيه الى ثلثة اقوال ثالثها وهو المختار انه ان كانت
عادة العدل الراوي انه لا يروي الا عن عدل فهو تعديل والا فلا لنا انه لو لم يكن عدلا لم يرو عنه بدليل عادته
او كان مدلسا في الدين للايهام انه نقل عن عدل مع انه لا يكون كذلك وتمسك القائل بالتعديل مطلقا بانه

بانه لو لم يكن عدلا عنده لكان مدلسا وورد بحديث ان العلماء بالرواية عمن لو سئلوا عنه لم يعدلوه ولا تدليس
فيه وانما يكون كذلك لو اوجبت روايته عنه على الشهادة بعدالته وليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول
كذا فعلى السامع الكشف عن حال المروي عنه ان اراد العمل بروايته والا كان مقصرا وتمسك نافي التعديل مطلقا
بان المعدل لا بد له ان يفصل ويشبه ان يكون هذا موجبا بالنسبة الى الكل اما بالنسبة الى الاول والثاني
فلاختصاصهما بالتصريح واما بالنسبة الى الحكم بالشهادة فللاتفاق عليه والاختلاف في هذا واما
بالنسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعدالة هذا ما يتعلق بطرق
التعديل وضعفها وقوتها واما طرق الجرح والجارح اما ان يصرح به ويذكر سببه او لا يذكر والاول
جرح متفق عليه وراجح على الثاني للاختلاف فيه كما مر في المسئلة الثالثة وليس من الجرح ترك العمل بشهادته ولا بروايته
لجواز ان يكون الترك لغير الجرح لوجود معارض او عدم ضبط او غلبة نسيان ولا الحد على الشهادة في الزنا
اذا لم يكمل النصاب لانه لم يأت بصريح القذف وانما جاء ذكره في الشهادة والحد بسراوله المسائل الاجتهادية
ونحوها مما يقدح على الاصح كاللعب بالشطرنج وشرب النبيذ اذا كان ذلك مذهب المباشر على ما قال الشافعي
احد الحنفي اذا شرب النبيذ اذا كان ذلك مذهب المباشر لظهور امر التحريم واقبل شهادته لانه
لا اسعر باقدامه على الكبائر وقد قال بكونه جارحا بعض الائمة المجتهدين فلا الشهادة ولا تدليس الراوي على
الاصح ان كان من المعاريض التي فيها مندوحة عن الكذب كقول من لحق الزهري اي لم يعاصره ولكن روى
عمن لقيه او عاصره ورواه لكن سمعه بوسط وهذا الطهر قال الزهري موهما انه سمعه اي والحال ان هذا الكلام
يكون موهما انه سمعه لا انه يقصد الايهام لان التدليس قادح وكمثل وراء النهر يعني عن جيحان وهو
نهر بالشام والمراد ان يدلس الراوي لو كان بان يقول حدثنا فلان وراء النهر وكانت قرائن الحال موجبة
انه يريد النهر الذي بالشام لكن يعني غيره كنهر عيسى او جيحون فلا يقدح لانه ليس بكذب بل هو من باب المعاريض
المغنية عنه ولم يعلم انه قصد الايهام ولا يخفى ان سياق كلامه يشعر بان تقدير كلامه ولا بالتدليس هو انه
وليس من الجرح الحد بالتدليس ولكنه بعيد فلذلك قدرناه بالشهادة ويمكن تقدير الشهادة في قوله ولا بمسائل
الاجتهادية ايضا ويؤيده قول الآمدي في ليس من الجرح الشهادة بالزنا وكلما يوجب الحد على المشهود عليه
اذا لم يكمل نصاب الشهادة ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد ولا بالتدليس الى اخره لكن تقدير الشهادة بعيد اذ لا
قرينة تدل على اضماره والاولى ان يقال التقدير وليس من الجرح ترك العمل بمسائل الاجتهاد الى اخره اي بسببها

قال مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة وفي تسعة الصحابي وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتن
فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا والذين معه اصحابي
كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد في الامتثال واما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال بعد ذلك
على قول المصوبة وغيرهم اقول هذه سابعتها وهي في بيان عدالة الصحابة وقد اختلفوا فيها فالذي
عليه اكثر ائمة السلف وجماهير الخلف انهم عدول وقال قوم حكمهم في العدالة حكم غيرهم في لزوم البحث
عن عدالتهم عند الرواية عنهم وقال اخرون انهم لم يزالوا عدولا الى حين ما وقع الاختلاف والفتن فيما
بينهم وهو اخر عهد عثمان رضي الله عنه فلا يقبل قول الداخلين في الفتن في الشهادة والرواية الا بعد
البحث عن التهم لان احد الفريقين فاسق وهو غير معين وقال قوم يقبل قول الداخلين ايضا ما لم يجتمعا
في الشهادة على امر لان الاصل العدالة وقد شككنا فيها حالة الانفراد بخلاف الاجتماع لتحقق
الفسق حينئذ ولهذا يقبل الرواية والشهادة عند انفراد كل منهما اي من المتخاصمين الداخلين
في الفتن ولا يقبل الشهادة عند اجتماعهما ولما كان قوله لان احد الفريقين فاسق وهو غير معين
مشعرا لهذا المذاهب لا جرم لم يذكره قالت المعتزلة هم عدول الا من قاتل عليا وكلها حرام
على السلف والمختار ما عليه الاكثر ويدل عليه الكتاب والسنة والمعقول اما الاول فقوله عز قائلا

والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله كنتم
خير امة اخرجت للناس اي غيركم واما الثاني فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
اذ الاهتداء من غير عدالة محال وقوله ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا واختيار الله تعالى
لا يكون لمن ليس بعدل وقوله خير الناس قرني الى غير ذلك واما الثالث فبما تواتر واشتهر من
مناصرتهم للرسول والهجرة اليه والجهاد بين يديه والمحافظة على امور الدين واقامة القوانين والحذر في
امتثال اوامر الشرع ونواهيه والقيام بحدوده ومراسمه حتى انهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام
الدين واستقام ولا ادل على العدالة اكثر من ذلك واما ما جرى بينهم من الفتن فيجب
ان يحمل على اجتهادهم وظن كل فريق ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح للمسلمين
وعلى هذا فلا يبقى اشكال بعد ذلك في قبول شهادتهم وروايتهم مطلقا لا على قول من يقول ان
كل مجتهد مصيب وعلى قول من يقول ان المصيب واحد اما على الاول فظاهر واما على الثاني فللاجماع
على قبول قول المخطي بالاجتهاد والله اعلم قال مسئلة الصحابي من رآه مسلما وان لم يرو ولم
يطل وقيل ان طالت وقيل ان اجتمعا وهي لفظية وان ابتنى عليها ما تقدم لنا بعمل الصحبة بالقليل
والكثير وكان للمشترك كالزيارة والحديث ولو حلف ان لا يصحبه حنث بلحظة اقول
هذه ثامنتها وهي في بيان معنى الصحابي فذهب اكثر اصحابنا واحمد بن حنبل الى ان الصحابي
من رأى النبي عليه السلام اي صحبه لحظة وان لم يختص به اختصاص المصحوب ولم يطل مدة صحبته
ولم يرو عنه وذهب اخرون الى انه من صحبه واختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته
وان لم يرو عنه وذهب عمر بن يحيى الى ان الصحابي من اجتمع فيه مع الصحبة الطويلة المفيدة
للاختصاص الرواية عنه وهذه المسئلة لفظية اذ النزاع فيها راجع الى الاطلاق اللفظي وان
ابتنى عليها مسئلة علمية كعدالته على ما تقدم لجواز ابتناء مسئلة علمية على مسئلة لفظية والاشبه
من هذه المذاهب هو الثاني لكن المصنف اختار الاول واستدل عليه بوجهين الاول ان الصحابي
مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير ولهذا يقبل التقييد بهما حيث يقال صحبه ساعة
وصحبه سنة واذا صح اطلاقها عليهما كانت للقدر المشترك بينهما للمجاز والاشتراك كالزيارة
والحديث حيث يقال فلان زارني وحدثني وان لم يزده ولم يحدثه سوى مرة الثاني انه لو حلف
زيد ان لا يصحب عمرا حنث بلحظة بالاتفاق ولو لم يكن الصحبة للقدر المشترك لما كان
كذلك قال قالوا اصحاب الجنة اصحاب الحديث للملازم قلنا عرف في ذلك وقالوا يصح
نفيه عن الوافد والزائر قلنا نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم اقول هاتان شبهتان للخصوم
توجيه الاولى ان يقال الصاحب في العرف انما يطلق على الملازم المكاثر الصحبة ومنه يقال اصحاب
الجنة والحديث الملازمين للجنة والحديث دون غيرهم وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت
بالعرف العرف العام فهو ممنوع وان اردت به الخاص واليه اشار بقوله قلنا عرف في ذلك اي
عرف خاص فمسلم لكنه لا يفيد وهذا الجواب ضعيف لان العرف العام يقتضي ذلك ولهذا افاد
الغزالي الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف
يخصص الاسم لمن كثرت صحبته والاحق لتلك الكثرة بقدر بل بتقريب منه وهو امل نعلم ببطلان الوجهين
اللذين ذكرهما المصنف اما الاول فلانه انما يلزم من كون الصحبة للقدر المشترك كون الصاحب
كذلك لو لم يخصص الصاحب بالعرف بالمكاثر من الصحبة واما الثاني فلانه لو حلف زيد انه
ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق ايضا وتوجيه الثانية ان يقال لو كان
الصاحب حقيقة فيمن صحبه ولو لحظة لما صح نفيه عن الوافد والزائر اي المصاحب لحظة

الوارد

لكن الثاني باطل اذ يصح ان يقال للوافد والمصاحب لحظة ما صحبه بل وفد عليه او راه لحظة والمساة
الملازمة فلما مر في صدر الكتاب من ان صحة النفي علامة المجاز وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت
بصحة النفي صحة نفي الصاحب بالصحبة المطلقة فنفي الثاني ممنوع اذ المراد من الوافد والرائي
انهما ما صحباه مدة طويلة ولا يلزم منه انهما ما صحباه مطلقا لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم
وان اردت بها نفي الصاحب بالصحبة الدائمة فالملازمة ممنوعة وسندها ظاهر قال
مسئلة لو قال المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف اقول هذه ثانيتها ومعناه لو قال
العدل المعاصر للنبي عليه السلام انا صحابي هل يحتمل الكذب ام لا الظاهر صدقه لعدالته لكن يحتمل
الخلاف ايضا لكونه متهما بدعوى رتبة يثبتها لنفسه كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه نحو وان
كان الظاهر صدقه قال مسئلة العدد ليس بشرط خلافا للجبائي فانه اشترط عددا اخر وظاهرا
او انتشاره في الصحابة او عمل بعضهم به في خبر الزنا اربعة والدليل والجواب ما تقدم في خبر الواحد
ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم العداوة ولا الاكثار ولا معرفة نسبه ولا العلم بفقهه
او عربيته او معنى الحديث لقوله نضر الله امرا ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رحمه الله عليه
اقول لما فرغ من بيان الشروط المعتبرة وما تفرع عليها من المسائل اراد الشروع فيما ظن انها
شروط مع انها ليست كذلك وهو هذه المسئلة وهي تاسعة مسائل هذا القسم منها فيقول العدد ليس
بشرط في الرواية بل يكفي في القبول خبر الواحد العدل خلافا للجبائي حيث شرط ان خبر الواحد لا يقبل
الا اذا انضاف اليه خبر عدل اخر او موافقة ظاهر او انتشاره فيما بين الصحابة او عمل بعض الصحابة
به في خبر الزنا اي الخبر الذي يتعلق باحكام الزنا اربعة اي لا يقبل الا من اربعة وقد نقل هذا الاخير
عن القاضي عبد الجبار ايضا والدليل على انه ليس بشرط والجواب عما يورد في ظل اشتراطه على منهاج
ما سبق في وجوب التعبد بخبر الواحد فليراجع اليه ولا الذكورة لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول
اخبار النساء ولا البصر ولهذا كانت الصحابة يروون عن عائشة ما يسمعونه من صوتها مع انهم لا يرون شخصها
فهم في حقها كالعمي مع صحة روايتهم ولا عدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق
الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون القرابة موثرة فيه ولا عدم
العداوة لما قلنا في القرابة ولا الاكثار من سماع الحديث لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يسمع
ولم يرو الاخبار حصرا او احدا ولا معرفة نسبه لاجماع الصحابة على قبول رواية من لم يعرف نسبه
ولا العلم بفقهه او عربيته او معنى الحديث اذ الحجة في لفظه والدليل عليه قوله عليه السلام نضر الله امرا سمع
مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه الى من هو افقه منه دعا له واقره على الرواية
ولو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة رحمه الله عليه حيث ذهب
الى انه لا يقبل رواية غير الفقيه فيما يخالف القياس لنا انه العدل الثقة من حيث المفهوم على قبول
خبر غير الفاسق فقيها كان او لا خالف القياس او لم يخالف وهذا الحديث وقبول الصحابة اخبار
اجلاف لم يكونوا فقهاء وان كانت تلك الاخبار مخالفة للقياس ولدلالة عملها على خبر النبي عليه السلام
والظاهر من الراوي اذا كان عدلا معتمدا انه لا يروي الا ما يحققه على الوجه الذي سمعه
قال مسئلة اذا قال الصحابي قال عليه السلام حمل على انه سمعه منه وقال القاضي متردد
مبني على عدالة الصحابة وفي نسخة مبني على عدالة الصحابي اقول هذا هو الشروع
في القسم الثالث وهو في مستند الراوي وكيفية روايته واعلم ان الراوي اما ان كان صحابيا
او غيره فان كان صحابيا فقد اتفقوا على انه اذا قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا
او اخبرني او حدثني او شافهني رسول الله بكذا فهو خبر عنه وواجب القبول واختلفوا

في ما عدا هذه اولها وان كان غير صحابي ففي القول فيه وهو مصور المسئلة فهو ان ذهب الاكثرون ان
الصحابي اذا قال قال رسول الله عليه السلام حمل على انه سمعه منه لان قوله يوهم السماع منه ولهذا انما يفهم
من قولهم قال ابو بكر وقال النبي الا السماع منه والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بالاوضاع اللغوية
انه لا ياتي بلفظ يوهم معنى ويريد غيره وعلى هذا يكون حجة بلا خلاف ولقائل ان يقول ان اريد بان قوله
يوهم السماع منه انه ظاهر فيه فهو ممنوع وان اريد به انه محتمل له فلا نسلم ان الصحابي لا يرويه قال
القاضي ابو بكر هو متردد بين ان يكون قد سمعه منه وبين ان يكون قد سمعه من غيره كما روي ان ابا هريرة
قال قال من اصبح جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس فحينئذ ويبنى على
عدالة الصحابة لان من قال بعدالة جميعهم يحكم بحكم ما لو سمعه منه عليه السلام ومن قال حكم الراوي
من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم يحكم بحكم مراسيل التابعين كما سيجيء
تفصيله ان شاء الله قال مسئلة اذا قال سمعته امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في تحققه لذلك قالوا
يحتمل انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد اقول هذه هي الثانية ومعناه اذا قال
الصحابي سمعت رسول الله امر بكذا او نهى عن كذا هل يكون حجة ام لا فذهب الاكثرون الى انه
حجة لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بالاوضاع اللغوية ان يكون عارفا بمواقع
الخلاف والوفاق فلا يقول الا لما تحقق عنده انه امر او نهى من غير خلاف نفيا للتلبيس والتدليس
عنه فلم يوجب على سامعه اعتقاد الامر او النهي فيما لا يعتقده امرا او نهيا وهو المراد من قوله
لظهوره اي لظهور قول الصحابي في تحققه اي في تحقق ما سمع من النبي لذلك اي للامر او النهي واحتج
الاقلون بانه يحتمل انه اعتقد كونه امرا او نهيا ولا يكون كذلك عند غيره كان سمع صيغة اعتقد انها
امر او نهي ولا يكون كذلك عند الغير وكان سمع انه امر وهو نهي وهو ممن يعتقد ان الامر بالشيء نهي
عن جميع اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فيقول الامر والنهي مع انه ليس كذلك عند غيره
والجواب انه بعيد عن العدل العارف بالاوضاع ومواضع الخلاف والوفاق للزوم التلبيس كما قلنا
ولقائل ان يقول يجوز ان يقول سمعته امر ونهى مع من يعتقد مثل اعتقاده وحينئذ لا يلزم التلبيس
ويمكن ان يجاب عنه بانه وان لم يلزم التلبيس ههنا لكن النقل هكذا انما يؤدي الى التلبيس بالنسبة
الى من لا يعتقد ولذلك بعد عن العدل انه ينقل انه امر الا اذا كان امرا بلا خلاف قال مسئلة
اذا قال امرنا ونهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة لظهوره في انه الامر قالوا يحتمل ذلك وانه
امر الكتاب او بعض الائمة او عن استنباط قلنا بعيد اقول هذه هي الثالثة في انه اذا قال الصحابي
امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا فهل يجب اضافة ذلك الى امر النبي
ونهيه ام لا فذهب الشافعي واكثر الائمة انه يجب اضافة ذلك الى النبي عليه السلام فيكون حجة حينئذ
وذهب جماعة من الاصوليين وابو الحسين الكرخي من اصحاب ابي حنيفة الى المنع من ذلك هذا هو موضع
الخلاف وكذا ذكره في المنتهى حيث قال فالاكثر على انه محمول على امره عليه السلام فيكون حجة
وظاهر كلامه ههنا يشعر بان الخلاف في كونه حجة ام لا وهذا الخلاف بالحقيقة لازم الخلاف
الاول واقامه مقامه والمراد من قوله لظهوره في انه الامر اي لظهور قوله وامرنا في انه
امر النبي وقس النهي عليه حجة الاكثر ان السابق الى الفهم من قول من التزم طاعة ملك امرنا
بكذا امر ذلك الملك والصحابة بالنسبة الى النبي عليه السلام على هذا النحو فيحمل قوله على امر
النبي عليه السلام المخصوص يحتمل ايضا انه امر الكتاب او امر بعض الائمة او امر الامة ولم يذكر
هذا الاحتمال ههنا وذكره في المنتهى ويحتمل ايضا انه يكون عن استنباط وانما اضافه الى
صاحب الشرع بناء على ان موجب القياس مامور باتباعه من الشارع واذا احتمل

واحتمل ان يكون حراما محضا فالى النبي عليه السلام ولا حجة والجواب ان ذلك بعيد اذ لا يمكن حمله على امر الكتاب والالما احتجب ظاهر المعرفة الواحد منهم لاشتهار اوامر الكتاب ونواهيه بخلاف اوامر النبي عليه السلام ونواهيه ولا على بعض الائمة لا لانه ليس امر البعض للبعض اولى من العكس كما قيل فان الا ولويه باقيه بل لان امر البعض الجميع ما يدل عليه قوله امرنا باطل فلا يحمل عليه كيف والظاهر ان غرض الصحابي تعليم الشرع واقامة الحجة ولا اجماع على قول من لا حجة في قوله كامر واحد من الصحابة او نهيه ولا على امر الائمة كلهم لانهم منهم فكيف يامر نفسه ولا على القياس لان المفهوم من قوله امرنا بكذا مطلق الامر وكون كذا مأمورا لا واسطة الامر باتباع حكم القياس ولان القياس غير موجب للامر باتباع فلم يظهر له مشكل مع ان قوله امرنا دال على كون الكل مأمورين به ومن هذا يعلم ايضا انه لا مرادا يكون للائمة والا كانت الائمة امره لنفسها

قال مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره في تحققها عنه خلافا للكرخي

اقول هذه هي الرابعة وهي انه اذا قال الصحابي من السنة كذا فهل يكون محمولا على سنة النبي عليه السلام ام لا ذهب الاكثرون الى انه يكون محمولا عليها خلافا للكرخي حيث جوز ان يكون غيره لتردد السنة بين سنة النبي عليه السلام وبين سنة الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والجواب ان المتبادر بالفهم من قول الصحابي من سنة كذا سنة النبي عليه السلام وكان الحمل عليه اولى ولان مقصود الصحابي انما هو بيان الشريعة ولا يخفى ان اسناد ما قصد بيانه الى الاصل وهو سنة النبي عليه السلام اولى من اسناده الى المتابع وهو سنة الخلفاء

قال مسئلة اذا قال كنا نفعل او كانوا فالاكثر حجة لظهوره في جميعهم عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغ المخالفة قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص

اقول هذه هي الخامسة من المسائل وهي انه اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا كقول عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وكقول ابراهيم النخعي كانوا يحرفون التكسير حذفا فهل يكون محمولا على فعل الجماعة او بعضهم ذهب الاكثر من الاصوليين الى انه محمول على عمل الجماعة فيكون حجة والنافون الى انه يحتمل ان يكون فعل البعض فلا يكون حجة حجة الاكثرين ان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون ذلك حجة لو كان ما ذكره مسندا الى الجميع لان فعل البعض لا يكون حجة على البعض الاخر قالت الخصوم لو كان عمل الجماعة لكان اجماعا ولو كان كذلك لما ساغ مخالفته بالاجتهاد وحيث سوغت دل على انه عمل البعض دون الكل والجواب منع الملازمة لان مخالفته بالاجتهاد انما كانت ممتنعة لو كان اسناده العمل الى الجميع قطعيا اما اذا كان ظنيا فلا وههنا كذلك لان الطريق ظني وهذا كما سوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عليه السلام لما كان طريق اثباته ظنيا وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد اذا ثبت بطريق قاطع

قال ويستند غير الصحابي قراءة الشيخ او قراءته عليه او قراءة غيره عليه او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال قال وحدث واخبر وسمعته وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه او غفلة او غيرهما معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف يقرره ولان فيه ايهام الصحة ويقول حدثنا واخبرنا مقيدا ومطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته

اقول لما فرغ من بيان مستند الصحابي المتفق عليه والمختلف فيه كما اشرنا اليه شرع في بيان مستند غير الصحابي وهو على مراتب منها قراءة الشيخ لما يروي الراوي عنه ومنها قراءة الراوي ما يرويه على الشيخ ومنها قراءة غير الراوي على الشيخ ما يرويه الراوي ومنها اجازة الشيخ الراوي ما يرويه عنه وصورتها ان يقال الشيخ اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي ومنها مناولة الشيخ للراوي وصورتها ان يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته من فلان والراوي له ان يقول ناولني فلان كذا واخبرني وحدثني مناولة وانبأني مطلقا ومنها كتابة الشيخ بما يروي الراوي عنه وصورتها ان يكتب الشيخ اليه بحديث ويقول اخبرني كذا وارويه عني فانه يدل على صحته وللراوي ان يقول كاتبني بكذا وحدثني او اخبرني بكذا كتابة وانبأني مطلقا ولو اقتصر على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة او ما في معناها لم يجز الرواية اذ ليس في المناولة والكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث نفسه ولهذا قال الغزالي مجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له واذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين بلا فائدة وما قيل في المناولة وهو ان الشيخ لو قال حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل سمعته فانه لم يكن محدثا له به واذا سمع الشيخ كتابا مشهورا فليس له ان يقول مشيرا الى نسخة اخرى عنه سمعت هذا ما لم يعلم اتفاقهما فان كان مستنده الاول وهو قراءة الشيخ واما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه بالقراءة سواء كان وحده او مع غيره او لم يقصد فان قصد فهو اعلى الرتب في الرواية اذ لا خلاف في قبول روايته بقراءة الشيخ وللراوي عنه ان يقول حدثنا واخبرنا وقال فلان وسمعته يقول كذا وان لم يقصد اسماعه فهو دون ما قصد اسماعه في الرتبة وللراوي ان يقول قال فلان وحدث واخبر وسمعته وليس له في هذه الصورة ان يقول حدثنا واخبرنا والا كان كاذبا هذا هو المشهور في هذا المقام لكن لما لم يكن لقصد الاسماع وعدمه مدخل في تفضيل احدهما على الاخر اطلق المصنف القول بان الاول على الرتب على الاصح اي سواء كان مع القصد او لا ولم يفرق بينهما الا في تسلط الراوي على بعض الالفاظ على تقدير القصد دون عدمه والى ما ذكرنا اشار بقوله والاول اعلاها الا انه اي الحال ان الشيخ اذا لم يقصد اسماعه يعني اسماع الراوي قال الراوي على هذا التقدير قال فلان وحدث واخبر وسمعته دون غيرها وان كان مستنده الثاني وهو قراءته على الشيخ من غير نكير من الشيخ ولا ما يوجب سكوت الشيخ عن النكير من اكراه او غفلة او غيرهما فهو معمول به عند الجمهور خلافا لبعض اهل الظاهر لان العرف يدل على ان للشيخ فرده على الرواية ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة ثم اتفق القائلون بالصحة على تسلط الراوي على قوله حدثنا واخبرنا بقراءة عليه وهو المراد من قوله فيقول يعني الراوي حدثنا واخبرنا مقيدا واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا من غير تقييد بالقراءة عليه وهو المراد من المطلق فذهب بعضهم الى الامتناع قالوا لانه كذب اذ لم ينطق الشيخ بذلك من غير نطق منه كذب واختار المصنف الجواز واليه اشار بقوله ومطلقا على الاصح وتمسك بنقل الحاكم عن الائمة الاربعة ذلك اي اخبرنا وحدثنا من غير تقييد في صورة القراءة على الشيخ قال في المنتهى وقال الحاكم القراءة على الشيخ اخبار وعليه عهدنا ائمتنا ونقله عن الائمة الاربعة وان كان مستنده الثالث وهو قراءة غير الراوي على الشيخ فحكمه في المتفق والمختلف والمختار والمزيف بشرط عدم النكير حكم الثاني وهو قراءة الراوي على الشيخ واليه اشار بقوله وقراءة غيره اي غير الراوي كقراءته قراءة الراوي

قال واما الاجازة للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا

وانبائي اتفاق المعروف ومنعها ابو حنيفة وابو يوسف لجميع الامة الموجودين الظاهر قبولها لانها
مثلها وفي نسل فلان او من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف والاصح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي
الا بعد علم او ظن وقد اطلع وايضا فانه عليه السلام كان يرسل كتبه مع الاحاد وان لم يعلموا
ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا حدثه ضمنا كما لو قرئ عليه قالوا ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة
قلنا الشهادة آكد اقول هذا هو الكلام فيما اذا كان مستنده الرابع وهو الاجازة وهي
لا تخلو اما ان يكون للموجود معينين كما سبق مثاله او لم يكن كذلك فان كانت فقد اختلفوا في جواز
الرواية بها فجوزها اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين واليه ذلك اشار بقوله فالاكثر
على تجويز الرواية بها واتفق المجوزون على تسلط الراوي على قوله اجازني كذا وانبأني الاطلاق
الانباء على هذا عرفا واختلفوا في قوله حدثني واخبرني مطلقا وذهب الاكثر منهم الى الامتناع
لاشعاره بصريح نطق الشيخ وهو من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد كحدثني واخبرني اجازة
وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا ومنعها اي ومنع الرواية بالاجازة ابو حنيفة وابو يوسف
وقال ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ان كان المخبر والمجاز له عالمين بمضمون الكتاب الذي
اجاز له جازت الرواية بها والا فلا كما اذا اشهد على مضمون هذا وهما عالمان به فانه يجوز
له الشهادة عليه بما فيه بخلاف ما لو لم يكن عالما به وان لم يكن الاجازة لموجود معين فلا يخلو اما
ان يكون لجميع الامة الموجودين كان يقول اجزت لجميع الامة الموجودين ان يرووا عني كذا
وما صح عندي من مسموعاتي اولا فان كانت لهم فالظاهر قبول الرواية بتلك الاجازة لان الاجازة
لجميع الامة الموجودين مثل الاجازة للموجود المعين وان لم يكن كذلك وشذ فيه اقسام
كثيرة منها ان يقول اجزت في نسل فلان او اجزت من يوجد من بني فلان ففيه خلاف وهو
واصح لان من خالف في جواز رواية الموجود بالاجازة يكون خلافه في جواز رواية المعدوم
على تقدير الوجود بالطريق الاولى او صح حجة الاكثر ان المخبر عدل ثقة والظاهر انه لم يخبر
الا ما علم او ظن صحته والا لكان باجازته رواية ما لم يروه فاسقا وهو بعيد عن العدل فاذا علمت
الرواية او ظنها باجازته جازت الرواية عنه كما لو كان هو القارئ او قرئ عليه وهو ساكت وايضا فان النبي
عليه السلام كان يرسل كتبه مع الاحاد الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل
واحد الاخذ بها باخبار حامليها انها من كتب الرسول وان لم يكن ما فيها مما سمعها الحامل ولا المحمول
عليه لكونها مغلبة على الظن فكذا ما نحن فيه والجامع عليه الظن بالصحة وانما قيد الدليل بقوله وان
لم يعلموا ما فيها قد حاجي الفرق الذي ذهب اليه الرازي فلان بدون هذا القيد مستنهض على
ابي حنيفة وابي يوسف واحتج الخصم بانه لو جازت الرواية بالاجازة لجاز ان يقول الراوي حدثني
واخبرني اجازة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلتجويز اكثر المجوزين ذلك واما
بطلان التالي فللزوم كذب الراوي لان الشيخ لم يحدثه لانه لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري
مجرى نقله والجواب انكم ان اردتم بقولكم لم يحدثه مطلقا اي لا صريحا ولا ضمنا فممنوع وان اردتم
انه لم يحدثه صريحا فمسلم ولكن لا يلزم منه كذب الراوي كما لو قرئ على الشيخ وهو ساكت فانه
يجوز بالاتفاق ان يقول الراوي حدثني واخبرني قراءة مع انه لم يوجد من الشيخ لا نقل الحديث
ولا ما يجري مجراه ثم الدليل بعد تسليم ما فيه لا يتوجه على كل المجوزين اذ لا يتوجه على من منع
عن حدثني واخبرني مطلقا ومقيدا واعلم انهم اختلفوا فيما لو غلب على ظن الراوي رواية
الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فذهب الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن الى جواز
الرواية والعمل به قالوا لانه مما يغلب على الظن ولهذا فان النبي عليه السلام كان يرسل كتبه مع الاحاد

لم يحدثه ح

رحمه الله

الى اخره ما قلنا وقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به قالوا لانها لو جازت لجاز ان يقول حدثني واخبرني
وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فبالاتفاق واما نفي التالي فلان قوله حدثني
حكم عن المروي عنه بانه حدثه على سبيل الظن ولا يجوز الحكم بالظن كما في الشهادة والجواب
ان الشهادة آكد من الرواية ولهذا اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية كما مر
واذا كان كذلك فلا يلزم من امتناع الحكم بالظن في الشهادة امتناعه في الرواية كما هو واذا كان
كذلك فلا يلزم من امتناع الحكم بالظن في الشهادة امتناعه في الرواية والغرض من ايراد ما ذكره
ليعلم ان نقل الادلة من محل الى محل هو من تصرفات المصنف والا فالمشهور ما ذكرناه وفي المنتهى
ذكر على ما هو المشهور مع اشارة الى ما ذكره ههنا لانه قال ولو غلب على ظنه انه يروي حديثا عن
شيخ وكالاجازة في الخلاف قالوا الجميع ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة والجواب ان الشهادة
احتيط فيها ما لم يحتط في الرواية ولذلك وجب العمل بكتبه عليه السلام مع الاحاد وان لم يعلم
وان يشهد بمثله لم يجز واحسن مع ضعف تمسك فيه بارسال كتبه مع الاحاد ما قاله الغزالي وهو انه
لو قال العدل المجتهد هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري فقال قوم لا يجوز له العمل بما فيه من الاحاديث
لانه لم يسمعها وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان اصحاب رسول الله عليه السلام
كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون على تلك الصحف بشهادة حامل
الصحيفة بصحتها دون ان يسمعه كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن ووجه
كونه احسن المطابقة التامة بخلاف المواضع الاخر يظهر بالتامل واعلم ان حكم المناولة والكتابة
في الخلاف والمؤلف والمختار ما ذكرناه في الاجازة وكانه انما ترك ذكرهما لظهوره واتبع المنتهى
في المناولة والكتابة اليه بحديث اظهر من الاجازة اذا اقترن بها الاذن بالرواية فيقول ناولني وكتب
الي واخبرني او حدثني مناولة وكتابة او انبأني او انبأني مطلقا قال مسألة الاكثر جواز
نقل الحديث بالمعنى للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد
الباء والتاء حمل على المبالغة في الاولى اقول هذا هو القسم الرابع وهو في رد خبر الواحد
وفيه تسع مسائل هذه اولاها وهي في بيان انه هل يجوز نقل حديث النبي عليه السلام بالمعنى
دون اللفظ الواحد اللفظ اختلفوا فيه والذي عليه اتفاق الائمة الاربعة والحسن البصري واكثر الائمة
جوازه اذا كان الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها ولا يجب على الناقل
نقله بالمعنى وذهب طائفة الى انه يجوز ابدال لفظ الحديث بلفظ يرادفه ولا يشتبه الجائز منه
كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وبالجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط
والفهم وانما يكون ذلك فيما فهم قطعا لا فيما فهم بنوع استدلال يختلف فيه الناظر فان ابدال
مثله لا يجوز ونقل عن ابن سيرين وجماعة من السلف منعه ووجوب نقل اللفظ وهو اختيار ابو بكر
الرازي من اصحاب ابي حنيفة وما نقل عن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء على معنى انه كان يمنع
عن ابدال الباء والتاء في بالله وتالله فهو محمول على المبالغة في الاولى للاتفاق على ان الاتيان
باللفظ ما امكن اولى لا الواجب لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور كما قلنا قال
لنا القطع انهم نقلوا عنه احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره احد
وايضا ما روي ابن مسعود وغيره انه قال عليه السلام كذا او نحوه وفي نسخة انه قال قال عليه السلام كذا
او نحوه ولم ينكر احد وايضا القطع بتفسيره بالعجمية فالعربية اولى وايضا فان المقصود المعنى
قطعا وهو حاصل اقول احتج الجمهور على اثبات مذهبهم بالاجماع والمعقول اما الاجماع فمن
وجهين الاول ان الصحابة رضي الله عنهم نقلوا عن النبي عليه السلام احاديث متحدة في قصة واحدة بالفاظ

وقائع م

نقلوا حديثا معينا جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة بين الصحابة
ولم ينكر أحد فكان إجماعا منهم على الجواز لا على معنى أنهم نقلوا أحاديث في واقعة متحدة بألفاظ
مختلفة كما يمثلون بحديث عصمة الأمة لتكثر الألفاظ واتحاد القصة وتمسك الخصم على ما يجيء
وهو قوله عليه السلام نضر الله امرأ إذا روي ورحم الله امرأ وروي فرب حامل فقه غير فقيه وروي
ولا فقه له إذ لا يتم الاستدلال حينئذ لجواز أن يكون الكل مسموعا عن النبي عليه السلام في مجالس مختلفة
لكن في إثباته عسر إذ الاحتمال المذكور يتعذر نفيه والأكثرون يجعلون هذا تأكيدا للوجه الثاني
من المعقول كما سيجيء تقريره وهو الأولى الثاني ما روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة أنه كان إذا
حدث عن النبي عليه السلام كان يقول قال النبي عليه السلام كذا أو نحوه ولم ينكر عليه منكر ولا دفعه دافع وكان
إجماعا أيضا على الجواز وأما المعقول ففي وجهين أيضا الأول أنهم أجمعوا على جواز تفسير الحديث
بالعجمية فتفسيره بالعربية أولى فإن قيل إنما النزاع في أنه لو لم ينقل بلفظه لا يكون حجة والإجماع على جواز
تفسيره بالعجمية إنما كان يفيد لو كان حجة حينئذ قلنا هو كذلك ولذلك كان سفراء رسول الله عليه السلام
في البلاد يبلغونهم أوامره ونواهيه بلغتهم ويعلمونه الشرع بألسنتهم مع كونه حجة بالاتفاق الثاني
هو أنا نعلم قطعا أن اللفظ غير مقصود لذاته ولهذا قال النبي عليه السلام كان يذكر المعنى الواحد
بألفاظ مختلفة كما قلنا إنما المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا أثر لاختلاف اللفظ قال
قالوا رحم الله امرأ قلنا دعا له لأنه أولى ثم لم يمنعه قالوا يؤدي إلى الإخلال لاختلاف العلماء في المعنى
وتفاوتهم وإذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثا اختل بالكلية وأحيانا انتقل الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء
أقول احتج الخصوم بالنص والمعقول أما بالنص فقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي
فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه أو لا فقه له الحديث وهو موافقة منه دعا له على الأداء
حسب ما سمع وإنما يكون الأداء حسب ما سمع لو أداها باللفظ والجواب أن نمنع أولا أن الأداء حسب
ما سمع إنما يكون باللفظ فإن الشاهد ومن يترجم لغة إلى لغة إذا أديا المعنى من غير زيادة ونقصان
وإن كان بلفظ آخر يقال إنهما أديا كما سمعا سلمنا أن الأداء حسب ما سمع إنما يكون باللفظ في
هذه الصورة لرجوع الضمائر إلى المقالة لكن ليس فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره غايته
أنه دعا له لأنه الأولى ونحن قائلون بالأولوية كما هو في الحديث يدل على جواز النقل لأنه روي بألفاظ
مختلفة كما هو مع أن الظاهر أنه حديث واحد إذ الأصل عدم تكرره عن النبي عليه السلام والاحتمال
المذكور لم يندفع هذا الأصل لأنه معارض بأن الأصل عدم التغيير من الراوي وبقاء ما كان على
ما كان وأما المعقول فلأنه يؤدي إلى اختلال معنى الحديث بالكلية لاختلاف العلماء في إدراك
المعاني وتفاوتهم في إدراك معنى اللفظ الواحد حتى إن كل واحد منهم يحمل على ما لا يحمل عليه الآخر
وغير ذلك فالراوي وإن كان عالما بالعربية فقد يفهم من اللفظ معنى مع الغفلة عن غيره ويعبر
عنه مع احتمال أن يكون ما اختل به المقصود أو بعض المقصود وعلى هذا لو قدر النقل بالمعنى
مرتين أو ثلاثا جاز أن يختل المعنى وفساده ظاهر والجواب ظاهر وهو أن الفرض فيما نقل بالمعنى سواء
بلا زيادة ونقصان اختلال بشيء وإذا كان فلا يلزم الإخلال لا كلا ولا بعضا ولقائل أن يقول
هذا الجواب إنما يمشي على مذهب المفصلين إلا المعممين بجواز أن ينقل المعنى سواء بلفظ يشتبه
الخافية فيؤدي إلى الإخلال لأن المعممين لا يشترطون عدم الاشتباه والإبهام فرق بين المذهبين
ظهر بالتأمل قال مسألة إذا كذب الأصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح
في عدالتهما فإن قال لا أدري فالأكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولأحمد روايتان أقول

هذه إنما هي المسألة في حكم إنكار الأصل وهو الشيخ رواية الفرع وهو الراوي عنه فنقول
هذا الإنكار لا يخلو إما أن يكون إنكار جحود وتكذيب أو إنكار نسيان فإن كان الأول وإليه
أشار بقوله إذا كذب الأصل الفرع فلا خلاف في امتناع العمل بذلك الخبر لأن كل واحد
منهما مكذب للآخر فيما يدعيه فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث
وهو المراد من قوله سقط أي الحديث عن درجة الاعتبار لكن ذلك مما لا يقدح في عدالتهما
لتيقن عدالة كل منهما والشك في كذبه ولا يزول اليقين بالشك ويظهر فائدته في قبول رواية
كل منهما في غير ذلك الخبر وإن كان الثاني وإليه أشار بقوله فإن قال لا أدري فاختلفوا فيه فذهب
الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل في أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين إلى وجوب العمل به خلافا
للكرخي وجماعة من الحنفية ولأحمد في روايته الأخرى فإن عندهم لا يجوز العمل به قال
لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون واستدلال أن سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة
أنه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال لربيعة لا أدري وكان يقول حدثني ربيعة عني قلنا صحيح
فأين وجوب العمل أقول احتج على مذهب الأكثر بما يمكن أن يقرر على وجه يكون حجتين
وعلى وجه يكون حجة تقرير الأول أن يقال الفرع عدل جازم بروايته عن الأصل وهو غير مكذب له مع كونه
عدلا فلا يقال بجواز أن يكون كذبا ولا يظهر موجب قبول الرواية لحصول غلبة الظن بالصدق وأن
يقال نسيان الأصل للرواية لا يزيد على موته وجنونه ولا يقال بل يزيد لجواز أنه لو كان ذكرها
لصدقه لأنه معارض بجواز التكذيب لو كان ذاكرا ويجب العمل برواية الفرع عند موت الأصل وجنونه
إجماعا فكذا عند نسيانه وعلى هذا يكون بعد التمام لنا أنه عدل غير مكذب دليلا وأن نسيانه كالموت
والجنون تقرير الثاني والظاهر أن مراده ذلك لا يقال هو عدل غير مكذب فيجب قبول روايته كقبولها
لموت الأصل وجنونه بجامع العدالة مع عدم التكذيب والأول أحسن واستدل من طرف الأكثر
بالإجماع وهو أن سهيل بن أبي صالح روى لربيعة بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام
أنه قضى باليمين مع الشاهد ثم قال سهيل لربيعة بعد أن روى عنه لا أدري ثم كان يقول بعد ذلك
حدثني ربيعة عني يعني حدثته عن أبي هريرة وشاع وذاع بين الصحابة ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا
ورد المصنف على المستدل بأنه صحيح لكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل ولمن له أن يقول هذا
يدل على الجواز ويلزم منه الوجوب لعدم القائل بالفصل إذ ليس فيه ما يدل على جواز العمل به غايته
أن يدل على جواز أن يقول الأصل بعد النسيان حدثني الفرع عني وهو لا يستلزم جواز العمل
ولا وجوبه فإن عدم القائل وقال ووقوع العمل بهذا الحديث يدل على الجواز وبيانه ومنه يلزم
ما ذكرنا قلنا لا نسلم أن العمل به لرواية ربيعة لجواز أن يكون لرواية غيره فلا يتم الاستدلال
قالوا لو جاز لجازت الشهادة قلنا الشهادة أضيق فإنه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد
شاهدان ونسي قلنا يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبي يوسف وإنما يلزم الشافعية هاتان
شبهتان من طرف الخصوم مع جوابيهما توجيه الأول أنه لو جاز العمل برواية الفرع مع
نسيان الأصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الأصل والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة
فظاهرة وأما نفي التالي فلأن الأصل لو أنكر شهادة الفرع على سبيل النسيان لم يجز العمل بشهادة
الفرع وفاقا وتوجيه الجواب منع الملازمة بيان الفرق لكون باب الشهادة أضيق من باب
الرواية ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والذكورة وامتناع الشفعة وامتناع الشهادة
على الشهادة من غير إشهاد ... ولم يعتبر ذلك في الرواية وأيضا القياس
وتوجيه الثانية أنه لو عمل به أي بخبر الفرع عند نسيان الأصل لعمل الحاكم بحكمه الذي

نسي اذ اشهد شاهدان عليه وبطلان التالي ممنوع فيبطل المقدم اما الملازمة فبالقياس بالطريق الاولى واما بطلان التالي فلانه لو اقام مدعي حكم الحاكم له بشي بعد نسيان الحاكم شاهدين على شهادته بذلك فان الحاكم لا يقبل ولا يحكم له بشي بعد نسيان الحاكم شاهدين العمل بذلك وتوجيه الجواب منع نفي التالي بل يجب ذلك لنفي الجهالة ولهاذا نقول لانسلم لزوم ذلك على الشافعية وانما يلزمهم لو كانت الملازمة مسلمة وهي ممنوعة للفرق الذي بين الرواية والشهادة عند مدة وان تعرض الشهادة فالفرق ظاهر على ما يظهر بالنظر قال اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والا فالجمهور يقبل وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبل اتفاقا فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها مرة وتركها اخرى فكرواتين واذا اسند وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فكالزيادة اقول هذه المسائل هي في حكم انفراد العدل بزيادة فنقول اذا روى جماعة من الثقات حديثا وانفرد واحد منهم بزيادة فلا يخلوا الزيادة من ان يكون مخالفة للمزيد عليه بحيث يتعذر الجمع بينهما او لم يكن كذلك فان كانت لا تقبل للتعارض خلافا لابي عبد الله البصري من المعتزلة وانما ترك المصنف هذا القسم لظهوره وان لم يكن مخالفة كما اذا روى جماعة ان النبي عليه السلام دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة قوله وقال كذا او وصل فلا يخلوا مجلس الاصل والزيادة من ان يكون متحدا او متعددا او جهل الامران فان كان متحدا فالجمع الذي لم يروا الزيادة اما ان يكون قد انتهوا الى عدد لا يتصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة او روايتها ولا يكونوا كذلك فان كانوا كذلك لم يقبل لان تطرق السهو الى الواحد اولى من تطرقه الى الجمع المفروض واليه اشار بقوله فان كان غيره اي غير العدل المنفرد لا يغفل مثلهم عن مثلها اي عن مثل تلك الزيادة عادة لم يقبل ولا نقال الاصوب في العبارة لا يغفلون عن مثلها اذ لا يلزم من عدم غفلة مثلهم عدم غفلتهم ولا من غفلة مثلهم غفلتهم لانا نقول المراد من مثلهم المماثل لهم في العدد فقط على ما اشرنا اليه وعلى هذا يلزم كذا ولو كان المراد المماثل في الفهم وكونه مع التمسك بالعادة انما يصح لو قال غفلة مثلهم او لا يصح ان يقال ان كانت العادة انهم لا يغفلون يظهر بالتامل وان لم يكونوا كذلك واليه اشار بقوله والا فقد اختلفوا فيه فالجمهور من الفقها والمتكلمين على ان الزيادة تقبل خلافا لجماعة من المحدثين ولاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه حجة الجمهور ان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبوله وعدم نقل الغير لا يقدح في روايته لاحتمال ان يكون الغير خرج من المجلس قبل سماع الزيادة وبعد سماع الاصل او يكون المجلس متحدا على ما هو المفروض واما طرو ما اشغله عن سماعها وفهمها من الم او وجع او عطش مفرط او فكر او في امر مهم او اشتغال بمحادثة مع الغير وسمعها بعد ان سمعها اجمع الخصم بان المنفرد ظاهر الوهم في نقل الزيادة لجاز ان يتوهم انه سمع الزيادة ولم يكن قد سمعها او سمعها من غير الرسول فتوهم سماعها منه لان نسبة الوهم اليه اظهر من نسبته الى الغير لانفراده وبعد ضع فاذا كان ظاهر الوهم وجب رده اذ لو عمل به لعمل بالشك وهو غير جائز اتفاقا وجوابه ان سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع او سمع من النبي مع انه سمع من غيره بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير وعلى هذا يكون احتمال الوهم في حق من لم يروا الزيادة اكثر واظهر وان كان المجلس متعددا واليه اشار بقوله

بقوله وان تعدد المجلس قبل اتفاقا لاحتمال ان يكون النبي عليه السلام قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الاخر والراوي عدل ولم يوجد ما يقدح في روايته وكانت مقبوله ولهذا فانه لو روى حديثا لم ينقله غيره مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته الا يرى انه لو قامت بينة على زيد بالف لعمرو وقامت اخرى في مجلس اخر عليه ايضا بالف لعمرو فان الثاني لا يقدح في الالف الزائدة مع ان باب الشهادة اضيق فما ظنك بالرواية وان جهل الامران فالزيادة اولى بالقبول مما اذا اتحد المجلس نظرا الى احتمال احتلاف مجلس الزيادة هذا ولو روى العدل الزيادة مرة وتركها مرة فالتفصل والحكم على ما تقدم فيما اذا تعددت الرواة فعليك بالنظر والاعتبار والى ذلك اشار بقوله فكروايتين اي حكمه حكم روايتين وهو عدم قبول الزيادة عند تعدد الجمع بينها وبين الاصل وقبولها اذا لم يكن كذلك واختلف المجلس وكذا ان اتحد لحمل السهو على نسيان ما سمع اولى من حمله على توهم سماع ما لم يسمع وفي الكتب المشهوره ذكر انه اذا اتحد المجلس ولم يتعدد الجمع نظر فان كانت مرات روايته للزيادة اقل لم تقبل لان حمل الاقل على السهو اولى من ان يقول سهوت في تلك المرات وان لم يكن اقل قبلت لما قلنا واذا اسند العدل الخبر كان يقول حدثني فلان عن فلان وارسلوه اي لم يسنده الباقون بان يقولوا قال النبي عليه السلام مع انهم لم يروا النبي عليه السلام او رفعه اي او رفع العدل الخبر يعني الى النبي عليه السلام ووقفه الباقون اي على بعض الصحابة او من دونهم او وصله اي وصل العدل الخبر يعني الى الراوي الاعلى وقطعه الباقون بان يوصلوا الخبر الى الراوي الاعلى ولكن بشرط ان يخلو في الوسط راويا من رواته لم يذكر ولم يرو فحكمه حكم الزيادة لان الاسناد والرفع والوصل هو زيادة تفرد بها العدل دون الباقين وعند ذلك لو اختلف المجلس قبلت حتى يحكم بكون الخبر مسندا او مرفوعا او موصولا فكذا ان اتحد ولم يكن الباقون بحيث لا يتصور ممن لهم عن سماع الزيادة وان كانوا كذلك لا يقبل ولا يخفى عليك الحكم بعد ما ذكرنا فيما اذا اسندوا ورفع او وصل هو وارسل او قطع او وقف اخرى في اعمال تقدح الوقف في الوصل لجواز ان الصحابي رواه تارة وذكره عن نفسه اخرى لا ان الواقف نسي وصله ومما ذكرنا من الامثلة يظهر لك عند التامل معنى المسند والمرفوع والمرسل والموقوف والموصول والمقطوع وسيجي معنى بعض ذلك قال مسئلة حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغاية والاستثنا ونحوه مثل حتى يزهي والا سوا بسوا فانه ممتنع اقول هذه رابعة المسائل وهي في انه هل يجوز حذف بعض الخبر ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى جوازه ولكن بشرط ان لا يتعلق المذكور بالمحذوف تعلقا يغير معنا مثل ان كان الخبر متضمنا لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض كقوله عليه السلام المومنون تتكافى دماوهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم وذلك لانه بمنزلة اخبار متعددة ومن سمعها فله رواية البعض دون البعض وان كان الاولى العمل بتمامه لقوله عليه السلام نضر الله امرا الحديث وفي اسماعه فيما يتعلق المذكور بالمحذوف على الوجه المذكور كما في الغاية لقوله عليه السلام لا تبيعوا الثمار حتى يزهي والاستثنا كقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سوا بسوا ونحوه كالشرط كقوله عليه السلام من قاء او رعف وامذي فليتوضا وضوء الصلوة والا بعد حرف الشرط ههنا لا يغير المعنى بل يفيد اذ المعنى لمن يتوضا اذا رعف يتوضا وفساد المعنى بعد حرف الشرط حسب لا يخفى وانما امتنع هذا القسم لما فيه من تبديل الحكم وتغيير الشرع وذهب الاقلون وهم الاكثرون منع نقل الحديث بالمعنى الى امتناعه مطلقا للحديث المذكور وانت قد عرفت ما فيه قال مسئلة خبر الواحد فيما يعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول

عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وفي نحو الفصد والحجامة وقبول القياس وهو اضعف قالوا العادة تقضي بنقله متواترا ورد بالمنع وبتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاقا وكان مكلفا باشاعته **اقول** هذه خامسة المسائل وهي في حكم خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه في عموم الاحوال كخبر ابن مسعود في انتقاض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند قيام الليل وكخبره ايضا في رفع اليدين عند الركوع فالذي عليه الاكثر قبوله خلافا لبعض الحنفية كالكرخي وغيره حجة الاكثر الاجماع والالزام والمعقول اما الاول فلان الصحابة واطبقوا بخبر الواحد فيما تعم به البلوى من ذلك ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نخابر اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومن ذلك رجوع الصحابة الى خبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير انزال وهو قولها اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او لم ينزل فعلته انا ورسول الله عليه السلام فاغتسلنا ومنه رجوع ابي بكر رضي الله عنه في سدس الجدة الى خبر المغيرة وهو قوله ان النبي عليه السلام اطعمها السدس الى غير ذلك من الوقائع التي تعم بها البلوى وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان اجماعا واليه اشار بقوله لنا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة اي فيما يتعلق بالصلوة من الشروط وغيرها ولا نمثل بها لكون الاخبار الواردة فيها مما تعم به البلوى واما الثاني فهو لزوم حكم الفصد والحجامة ونحوهما مما تعم به البلوى كالقهقهة في الصلوة ووجوب الغسل من غسل الميت فانهم وافقونا الخصوم على اثباتها بخبر الواحد وصورته هنا ان يقال لو لم يقبل لم يقبل في الفصد والحجامة لانه ايضا مما تعم به البلوى قد قبل بالاتفاق واليه اشار بقوله وفي نحو اي لنا قبول الامة في نحو الفصد والحجامة ولقائل ان يقول لا نسلم انهم اثبتوا مثل حكم الفصد والحجامة بمجرد خبر الواحد لجواز ان يكون به وبما يعضده من القران او لشهرته بشهرة تقرب من المتواتر وحينئذ يطلع على منع الملازمة وهو انه لم يقبل لم يقبل في نحو الفصد والحجامة واما الثالث فهو انه يغلب على الظن فكان واجب القبول كالقياس بل اولى لان القياس اضعف وصورته ان يقال لو لم يقبل خبر الواحد فيه لم يقبل القياس فيه اما الملازمة فلان القياس بالطريق الاولى لكون القياس اضعف من الخبر كما سيجي بيانه في المسئلة التاسعة واما نفي التالي فللاتفاق وهو المراد من قوله لنا قبول القياس وهو اضعف ولقائل ان يقول لا نسلم ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى اذا لم يستشهر كما ذكرنا او لم يعضده من القران يغلب على الظن ومنه يعلم منع الملازمة اذ القياس وان كان اضعف لكنه لا معارض له بخلاف الخبر المشار اليه فان عدم شهرته معارض له كما هو مذهب الكرخي حجة الخصم ان العادة تقضي بنقل ما تعم به البلوى متواترا وذلك لان ما تعم به البلوى كمس الذكر ماسته النار ومس الذكر لو كان مما ينقض الطهارة لوجب على النبي عليه السلام اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في اشاعته حتى لا يفضي ذلك الى بطلان صلوة اكثر الخلق من غير شعور به ولهذا تواتر القران واخبار البيع والنكاح والطلاق والعتق واسماء اثباتها بالاحاد وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان العادة تقضي ذلك والا لتواتر اخبار الفصد والحجامة واليه اشار بقوله ورد بالمنع اي منع العادة وهو بالحقيقة نقض اجمالي وانت تعلم انهم لو فسروا المتواتر بالمشهور على الوجه الذي ذكرنا لانهم يطلقون المتواتر عليه اندفع عنهم هذا المنع واما القضية فان نقول لا نسلم وجوب اشاعته على النبي عليه السلام وانما كان يجب عليه لو لم يكن طريق الى اثباته سوى النقل المتواتر وليس كذلك لان المطلوب منه الظن وقد يحصل بخبر الواحد ولهذا جاز اثباته بالقياس اجماعا ولا نسلم ايضا لزوم بطلان صلوة اكثر الخلق لان من لم يبلغه ذلك فلا يبطل صلوته اذ لا تكليف كما لم يقم عليه دليل واما القران فانما امتنع اثباته بخبر الواحد لكونه المعجزة في اثبات النبوة وتوقف طريق معرفته على القطع

القيام من الليل

لانه مما يعم به البلوى واما اخبار البيع الى اخره فليس مما يمتنع اثباته بالاحاد بل كان من الجائز ان لا يشيع ولا يتواتر لكنه تواتر اما لطريق الاتفاق واما لكون النبي عليه السلام مكلفا ومتعبدا باشاعته والضمير في قوله او كان للنبي عليه السلام **قال** مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرءوا الحدود بالشبهات وفي الاحتمال شبهة قلنا لا شبهة كالشهادة وظاهر الكتاب **اقول** هذه سادسة المسائل وهي ان خبر الواحد فيما يوجب الحد هل يقبل ام لا فذهب الشافعية والحنابلة وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة واكثر الناس الى قبوله وذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى امتناع قبوله حجة الاكثرين ما تقدم من كون الراوي عدلا جازما في حكم ظني فوجب قبوله على الوجه الذي مر تقريره حجة الخصم قوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات واحتمال كذب الراوي شبهة فيدرأ بها الحدود وتوجيه الجواب عن الكتاب ان يقال لو كان هذا الاحتمال شبهة في درء الحد لكان احتمال كذب الشاهد واحتمال كون المراد من الكتاب ما فهم من ظاهره شبهة في درء الحد بهما وليس كذلك لثبوت الحد بهما اتفاقا فان فرق بين الشهادة والرواية بان احتمال الكذب في الشهادة اقل لتعدد الشاهد بخلاف الراوي اجيب بان احتمال الكذب في الرواية ابعد لكونها شرعا عاما بخلاف الشهادة فيكون احتمال الكذب في الشهادة للاعتراض اكثر منه في الرواية هذا مع ان فرقه لا يمشي في جميع المواضع لجواز تعدد الراوي ايضا وهو الجواب نقض اجمالي في المقدمة القائلة بحمل الشبهات على جميعها وهو ممنوع لانه مخصوص او ليس كل شبهة يوجب درء الحد والى هذا اشار بقوله لا شبهة اي لا شبهة ههنا توجب درء الحد كما لا شبهة في الشهادة وظاهر الكتاب **قال** مسئلة اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله على تعيينه فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا فتعين نسخه عنده وفي النظر نظر وان علم في بعض النسخ فتعين نسخه عنده **اقول** هذه سابعة المسائل وهي في حكم الخبر المحمل فخبر الكثر لا حد فالعمل بالخبر الا اجماع اهل المدينة لانه اما ان يكون محتملا او ظاهرا او نصا فان كان الاول اد حمله الصحابي على معنى فيقول لا يخلو الحمل على احد محمليه كالقرء مثلا على الطهر دون الحيض فلا نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر على ما حمله الراوي لان الظاهر من حال النبي عليه السلام انه لا ينطق باللفظ المحمل لتعريف الاحكام ويخليه عن قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه هذا هو المشهور ههنا لكن لما كان لقائل ان يقول تعيين الراوي لا يكون حجة على غيره من المجتهدين بل على المجتهد ان ينظر فان اتجه له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال وجب عليه اتباعه والا وجب اتباع الراوي لان تعيينه صالح للترجيح لم ينقل فالواجب حمله عليه بل قال وان الظاهر حمله اي فالظاهر لزوم حمل رواه الراوي عليه اي على ما حمله الراوي لكون تعيينه قرينة واذا كان ظاهرا فالمجتهد لو خالف بالاحتمال ان ادى اليه وان كان الثاني وقد حمله الصحابي على غير ظاهره فقد اختلفوا فيه فمذهب الشافعي واني الحسن الكرخي واكثر الفقهاء انه يجب الحمل على ظاهره دون تاويل الراوي وبهذا قال الشافعي كيف اترك الحديث باقوال اقوام لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتاويل الراوي والمختار انه لو علم ماخذه في التاويل وكان صالحا له وجب العمل بذلك التاويل والا فظاهره متعين وهو اختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وذلك لتردد حال الراوي بين دليل اجتهد فيه وهو مخطئ فيه وبين دليل يراه حجة دون غيره من المجتهدين كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه وبين نسيان طرئ عليه ومع هذه الاحتمالات يجب المصير الى الظاهر لانه لا يترك بالشك وعلى التقدير انه لا يكون مخالفته للحديث فسقا

والراوي في تقديره ... (margin, partly illegible)

حتى يسمع العمل بروايته وبهذا سقط قول الخصوم ان احسن الظن بالراوي وجب الحمل على
ما حمل وان الراوي اسمع العارفين بالله لانهم ان ارادوا باحسان الظن اعتقاد ان ما حمل عليه هو
المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا اسمع العمل وان ارادوا به اعتقاد جواز كون المراد ما
حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوب الحمل عليه ولكن ان يستفسر عن الاشاره ويمنع على كل تقدير احد الحكمين
وهو ظاهر وان كان الباقي في المشهور وجوب العمل به لانه اذا كان الخبر نصا في دلالته غير
محتمل للتاويل فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ ولعله لا يكون ناسخا
عند غيره من المجتهدين وما ظهر له في نظره لا يكون حجة على غيره واذا كان ذلك محتملا فلا نترك النص الذي
لا احتمال فيه لامر محتمل لكن المصنف توقف في العمل به اي في وجوب العمل به كما ذهب اليه المخالف
لاحتمال النص ويجوز ان يكون التوقف في جواز العمل به لاحتمال كون النسخ على وجه يكون العمل به
حراما لكنه بعيد والمراد ما ذكرناه اولا والنسخة لا ولا ظهر وتقريره ان الخبر اذا كان نصا
وعمل الراوي بخلافه فيتعين كون الخبر منسوخا عنده والثانية تحتمل ان يكون تقرأ ما بالتا
منقوطة بنقطتين من فوق في بنا الفاعل او بالياء منقوطة بنقطتين من تحت وبنا المجهول والمعنى
قريب كما تقدم وان عمل بخلافه في خبر الاكثر للامة فالعمل بالخبر لانعقاد الاجماع على ان خبر
العدل لا يرد اذا كان عمل الاكثر بخلافه وشرطه ان لا يكون الاكثر اهل المدينة اذ لو اتفقوا
على العمل بخلافه في خبر ولا يكون العمل بالخبر حينئذ اجماعا لما عرف من مذهب مالك من مخالفة
الخبر حينئذ لما كان اجماع اهل المدينة على خلافه **قال** مسئلة الاكثر على ان الخبر
المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العلة بقطعي فالقياس
وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار ان كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها
في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر **اقول** هذه بعينها
المسائل ومعنى حكم تعارض القياس وخبر الواحد فنقول اذا تعارض الخبر والقياس فاما
ان يتعارضا بحيث يمتنع الجمع بينهما اولا يكون كذلك فان كان فهو المراد من الخبر المخالف
للقياس من كل وجه فقد اختلفوا فيه فالذي عليه الاكثر كالشافعي واحمد بن حنبل والكرخي
وكثير من الفقهاء ان الخبر مقدم على القياس وذهب المالكية الى تقديم القياس على الخبر
وفصل ابو الحسين البصري وقال ان كانت العلة بقطعي اي ان كانت علة القياس الجامعة
منصوصة عليها بنص قطعي فالقياس مقدم مصيرا منه الى ان النص على العلة كالنص على
حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون فيقدم على الخبر وان لم تكن منصوصة عليها بقطعي
فاما ان يكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين اصلها اما ان يكون مقطوعا به
او لا على معنى ان حكم الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل قطعي او لا فان كان فالى هذا القسم
اشار بقوله وان كان الاصل مقطوعا به فهو موضع الاجتهاد وان لم يكن شي من القسمين
اعني ان لم تكن العلة منصوصة عليها بقطعي ولا اصل العلتين مقطوعا به يجب الرجوع
الى خبر الواحد اما في المنصوصة بظني فنظرا الى استواء النصين بالظن واختصاص
خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة
فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما يجيء من احتمال الخطا
في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد والمختار انه ان كانت علة القياس
منصوصة عليها بنص راجح على الخبر المخالف سواء كان ذلك النص ظنيا او قطعيا
وكان وجودها اي وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجود العلة

ظنيا

في الفرع ظنيا فالوقف والا اي وان لم تكن العلة منصوصة بنص راجح على الخبر وذلك بان
لا يكون منصوصة بل كانت مستنبطة او كانت منصوصة ولكن لا بنص راجح على الخبر فالخبر
مقدم ولا اندرج تحت قوله والا اقسام ثلثة على ما طرح ان يكون العلة مستنبطة او منصوصة
بنص غير راجح على الخبر او بنص راجح لكن لا يكون وجودها في الفرع لا مقطوعا ولا مظنونا
لبطلان القياس حينئذ واسماه مع ان الحكم يقدم الخبر عليه يستدعي وجوده وهذا الذي
قلنا مبني على ان التنصيص على علة القياس لا يخرج القياس عن كونه قياسا ولهذا قال في
المنتهى بعد قوله والا فالخبر هذا ان قلنا ان التنصيص على العلة لا يخرجه عن القياس واعلم
ان مذهب القاضي ابي بكر في هذه المسئلة الوقف ومذهب عيسى بن ابان وهو انه ان كان الراوي
ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه يقدم خبره على القياس والا فهو موضع الاجتهاد
قال لنا ان عمر ترك القياس في الجنين بالخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا
وفي دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية
وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد **اقول** لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في تقرير
الدلائل واستدل اولا بالاجماع على تقديم الخبر وتقريره ان عمر رضي الله عنه ترك القياس
في الجنين للخبر حيث قال لما قال اذكر الله امرا سمع من رسوله في الجنين شيئا قال حمل بن مالك
كنت بين جارتين اي ضرتين فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه
رسول الله عليه السلام بغرة لولا هذا وفي رواية لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا وفي رواية لقضينا
فيه بغير هذا اي لم نقض بالغرة اصلا وقد انفصل الجنين ميتا للشك في حيوته وكذلك القياس
ايضا في تنويع دية الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روي في كل اصبع عشر من الابل
وترك ايضا اجتهاده في حرمان ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد على ما سبق وحمله
وجوب العمل بخبر الواحد وقال اعداء السنن حاشا ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا
وغير ذلك من وقايع لا تحصى كثرة وشاع وذاع بين الصحابة ولم ينكره منكر ولا دفعه
دافع فكان اجماعا وللقائل ان يقول الحجة خاصة والدعوى عامة لان الاجماع انما يدل على تقديم
الخبر على المستنبطة لا على المنصوصة بنص غير راجح على الخبر المعارض للقياس ولا يجاب
لعدم القائل بالفصل لانه لا يتمشى ههنا بل ايانا نقطع بانه لو تعارض عندهم خبر وقياس
منصوص على علته بنص غير راجح على ذلك الخبر لقدم الخبر على القياس لتقديمهم الراجح
مع ان هذا الخبر راجح على هذا القياس كما تقدم وفيه تعسف لا يخفى **قال** واما مخالفة
ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤوا مما مسته النار فاستبعاد لظهوره وكذلك هو وعائشة
في اذا استيقظ ولذلك قالا فكيف نصنع بالمهراس **اقول** هذا استدلال لمنع انعقاد
الاجماع وتوجيهه ان يقال لا نسلم انعقاد الاجماع على تقديم الخبر على القياس فان بعضهم
خالفوا ذلك منهم ابن عباس فانه رد خبر ابي هريرة في التوضؤ مما مسته النار بالقياس
وقال الستا نتوضأ بما الحميم فكيف نتوضأ مما عنه نتوضأ وكذلك هو وعائشة رضي الله عنهما
ردا خبر ابي هريرة فيما رواه عن النبي عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس
يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لكونه مخالفا للقياس والجواب عنه ان يقال لا نسلم ان مخالفة ابن
عباس لخبر التوضؤ مما مسته النار انما كان بالقياس بل استبعد ذلك لظهور ان الامر على
خلافه لما ذكر عن النبي عليه السلام انه اكل الحديث ويكون ذكر القياس بعد معارضة الخبر
وكذلك مخالفته ومخالفة عائشة في اذا استيقظ استبعادا وترك الخبر حينئذ لكون العمل به

اصح

في نسخة

ابن عباس ... ابن عباس الحميم

اي آخر الحديث وتمام الحديث اكل كتف اكل رسول الله كتف شاة فصليه وصلى ولم يتوضأ وكون ذكر القياس

لا تقدم القياس عليه ولذلك قالا فكيف نصنع بالمهراس وهو حجر عظيم كانوا يصبون الماء فيه لأجل الوضوء فانهما استبعدا الأخذ بالخبر لاستبعادهما صب الماء من المهراس على اليد وفي هذا الحديث قالت عائشة رضي الله عنها يا أبا هريرة كان رجلا جهد إذا أما ذا نصنع بالمهراس **قال**

وأيضا أخر معاذ العمل بالقياس واقره **أقول** هذا استدلال ثان وهو من النص وهو ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضيا بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسوله قال فإن لم تجد قال أجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله ووجه الاستدلال أنه أخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفصيل بين المتواتر والآحاد واقره النبي على ذلك ومدحه وحمد الله تعالى ولولا أن رتبة القياس التأخير لما أقره عليه ولما مدحه وحمد على ذلك ولقائل أن يقول الاستدلال إنما يتم لو كان المدح وغيره على الترتيب وهو ممنوع لجواز أن يكون المدح على إحاطته بأنواع المدارك الشرعية ويمكن الجواب عنه بأن كون المدح على الترتيب ويمكن الجواب عن هذا بمنع الدلالة المقدم على الترتيب ولئن سلمت فغايته الدلالة على تأخر القياس عن السنة عند معاذ وحينئذ لا يبقى فيه استدلال إلا أن مذهب الصحابي ليس بحجة أولا أنه ما يلوح لبعض المجتهدين لا يكون حجة على غيره **قال**

وأيضا لو قدم لقدم الأضعف إذ الثانية إجماع لأن الخبر يجتهد فيه في الدلالة والعدالة والقياس في ستة حكم الأصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي الأمرين أيضا إن كان الأصل خبرا **أقول** هذا استدلال ثالث وهو من المعقول وتوجيهه أن يقال لو قدم القياس على الخبر لقدم الأضعف على الأقوى والتالي باطل والمقدم مثله أما الملازمة فلأن القياس أضعف من الخبر وذلك لأن احتمال الخطأ في المفتقر إلى المقدمات أقل أقل احتماله في المفتقر إلى مقدمات أكثر وما قل احتمال خطائه فهو أقوى مما كثر وأما افتقار الخبر إلى مقدمات أقل والقياس إلى مقدمات أكثر فلأن الخبر لا يجتهد فيه إلا في عدالة الراوي وفي دلالته على المعنى والقياس يجتهد فيه في ستة أشياء يجتهد فيه أولا في ثبوت حكم الأصل وثانيا في كونه معللا أم لا وثالثا في إظهار وصف صالح للتعليل ورابعا في إثبات وجوده في الفرع وخامسا وسادسا في نفي المعارض في الأصل والفرع من فوات شرط أو وجود مانع ويفتقر القياس إلى الأمرين المذكورين عدالة الراوي ودلالة الخبر أيضا على تقدير أن يكون أصل القياس خبرا أي ثابتا به ولقائل أن يقول يجوز أن يكون الخطأ في العدالة والدلالة أكثر من احتماله في الستة المذكورة في القياس إذ كثرة العدد لا مدخل لها فيه فكم من واحد يكثر الخطأ فيه دون ألف ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا الاحتمال لا يسمع في الأصل الثابت بالخبر وفي تقديم الخبر على ذلك القياس كفاية لأنه من صور النزاع أيضا لكن يعدل بعلم أنه إنما يكفي لإبطال مذهب الخصم لا لإثبات مذهب المستدل وأما بطلان التالي فبالاتفاق وإليه أشار بقوله والثانية يعني امتناع تقديم الأضعف على الأقوى إجماع ولا يقال هذه الحجة تدل على تقديم الخبر على القياس الذي علته مستنبطة لا المنصوصة بنص غير راجح على الخبر لأنا نقول هو يرد عليه أيضا إذ علته ما في الباب أن في هذا القياس يسقط الاجتهاد في كون حكم الأصل معللا وفي إظهار وصف صالح للتعليل وسعي الأربعة الأخرى بحالها مع الاجتهاد في دلالة النص الدال على العلية إن لم يكن نصا وفي عدالة راويه مطلقا وإن كان الأصل ثابتا بالخبر فيوجد الاجتهاد في دلالته وعدالة رواته أيضا **قال**

الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ وأجيب بأنه بعيد وأيضا يتطرق إذا كان الأصل خبرا **أقول** هذه معارضة في الحكم من طرف

الخصوم وتوجيهها أن يقال احتمال الخطأ في القياس أقل فيكون أولى من الخبر لكثرة احتمال الخطأ فيه من كذب الراوي وكفره وفسقه وخطائه والتجوز في دلالة الخبر ونسخه بخلاف القياس فإنه لا يوجد فيه شيء من ذلك وتقرير الجواب أن يقال هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور عدالة الراوي وإسلامه وأيضا هذا الاحتمال متطرق فيما إذا كان أصل القياس خبرا ومن ثم المطلوب كما ذكرنا **قال**

وأما تقديم ما تقدم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجح **أقول** لما فرغ من الاستدلال على تقديم الخبر على القياس أراد الشروع في بيان تقديم القياس على الخبر في الصورة المذكورة وهي أن يكون علة القياس منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا وتوجيهه أن يقال حاصل تعارض القياس والخبر فيما ذكرنا من الصورة يرجع إلى تعارض خبرين يترجح أحدهما على الآخر فلهذا أعمل بالراجح وجوبا وإنما قال وأما تقديم ما تقدم مسعرا بأنه جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال كما قال في المنتهى ولئن تقديم ما تقدم إن حاصله راجع إلى تعارض خبرين يرجح أحدهما فوجب العمل بالراجح مع أن المناسب للمكان العبارة الثانية وهو ظاهر لأن بعضهم أوردوا ههنا أن استدلالكم بالنص والمعقول منقوض بهذه الصورة لاقتضائهما تأخر كل قياس فأجيب بأن اللازم تقديم القياس على الخبر بل الحقيقة هو تقديم خبر راجح على خبر مرجوح لأن حاصله يرجع إلى آخره ولما كان تكرارا قال بعضهم أما تقديم ما تقدم فلأنه يرجع إلى اعتماد خبرين عمل بالراجح استغناء عنه بالأمران ولقائل أن يقول إن كان مدلول القياس المنصوص على علته بنص راجح على الخبر هو بعينه مدلول النص الراجح فهو مع بطلانه لاستلزم المطلوب وهو تقديم القياس والعمل بمدلوله إذ العمل بمدلول النص الراجح وإن لم يكن مدلوله مدلول القياس فلا يلزم من رجحان النص على الخبر رجحان الخبر عليه اللهم إلا إذا قيل النص على العلة كالنص على الحكم **قال**

والوقف لتعارض الترجيحين **أقول** هذه حجة الوقف في الصورة المخصوصة وإنما وقف فيها لتعارض يرجح كل واحد من الخبر والقياس لترجح كل واحد منهما على الآخر بوجه لأن نص العلة وإن كان في دلالته على العلة راجحا غير أنه إنما يدل على الحكم بواسطة العلة وخبر الواحد لا بواسطة ولذلك اعتد لا هذا هو المشهور في تقرير الوقف لكنه يسقط القياس من الشرح كتقريره في تقديم القياس على الخبر كما قلنا فالأولى أن يقال القياس وإن يرجح لرجحان دليل علته لكنه مرجوح لكثرة الاجتهاد فيه وكل أن يردد في رجحان الخبر ومرجوحيته ووجهه لا يخفى عليك **قال**

وإن كان أحدهما أعم خص بالآخر وسيأتي **أقول** لما فرغ من بيان الشق الأول من تعارض الخبر والقياس شرع في بيان الشق الثاني منه وهو أن لا يكون تعارضهما على وجه يمنع الجمع بينهما فقال ما قال وتفصيله أن يقال إن كان الخبر أعم خص بالقياس وسيأتي شرطه في تخصيص العام وإن كان القياس أعم فإن قلنا إن علة القياس لا تبطل بالتخصيص وجوزنا تخصيص القياس بخبر الواحد فيعمل بخبر الواحد فيما دل عليه وبالقياس فيما عداه جمعا بينهما وإن قلنا إنها لا يجوز تخصيصها تعارضا وحكمهما حكم ما إذا تعذر الجمع بينهما **قال**

مسئلة المرسل قول غير الصحابي قال عليه السلام ثالثها قال الشافعي إن أسنده غيره وأرسله وشيوخهما مختلفة أو عضده قول الصحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل ورابعها إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا وهو المختار **أقول** هذه خامسة المسائل وهي في بيان المرسل والمذاهب في قبوله ورده فنقول أما المرسل فهو أن يقول من لم يلق النبي عليه السلام وهو المراد من غير الصحابي وكان عدلا قال رسول الله عليه السلام قال الغزالي أو من لم يعاصر أبا هريرة قال أبو هريرة وإنما لم يتعرض

المصنف لتقييد العدالة لظهورها واما المذاهب فمذهب ابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في
اشهر الروايتين عنه وجماعة المعتزلة كابي هاشم وغيره الى قبوله مطلقا والباقون اختلفوا
فيما بينهم فبعضهم منعوا قبوله مطلقا وبعضهم فصلوا والمفصلون انقسموا فرقتين احدى
الفرقتين الشافعي ومن وافقه على مذهبه كاكثر اصحابه والقاضي ابي بكر وجماعة من الفقهاء
والفرقة الثانية عيسى بن ابان ومن تابعه واختار مذهبه ومنهم المصنف فقد تلخص مما ذكرنا
ان المذاهب في قبوله ورده اربعة فالاول والثاني لو لا تعلقهما بقبوله وبالثالث والرابع هو
مذهب الشافعي هو ان المرسل ان اسند غير المرسل او ارسله غيره بشرط ان يكون شيوخ المرسل
الاول مخالف شيوخ المرسل الثاني او عضده قول صحابي او عضده قول اكثر العلماء اي متواتر او
عرف من حال المرسل انه لا يرسل الا عن عدل قبل والا فلا والغرض من الاشتراط تقوية المرسل
لتقوى الظن فيجب العمل به دفعا للضرر المظنون والرابع مذهب عيسى بن ابان وهو اختيار المصنف
انه ان كان المرسل من ائمة النقل كالتابعين قبل والا فلا **قال** لنا ان ارسال الائمة من التابعين
كان مشهورا مقبولا ولم ينكره احد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم وان قيل يلزم
ان يكون المخالف خارقا قلنا للاجماع الاستدلالي او الظني لا يقدح وايضا لو لم يكن عدلا عنده
لكان مدلسا في الحديث **اقول** لما فرغ من شرح المذاهب واختيار ما اختار شرع في
الاحتجاج على المختار واحتج عليه بالاجماع والمعقول بوجهين الاول ان يقال قد اشتهر واستفاض
بالنقل الذي لا مرد له انه لم يزل كان ارسال الائمة التابعين كابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي
والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم مشهورا مقبولا من غير انكار منكر ولا دفع
دافع فكان اجماعا وان قيل فيما ذكرتم وان دل على كونه اجماعا فعندنا ما يدل على عدمه لانه لو كان
اجماعا لكان المخالف وهو من لا يقبل المرسل خارقا للاجماع وهو ممتنع لقدحه في العدالة بل في
الاسلام وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان خرق كل اجماع يقدح فيما ذكرتم انما القادح خرق
الاجماع القطعي لا خرق الاجماع الاستدلالي وهو الاجماع السكوتي للاستدلال من عمل البعض
او قوله وسكوت الباقين على الموافقة ولا خرق الاجماع الظني كالمنقول بلسان الاحاد فانه لا يقدح
في شيء مما ذكرتم وتوجيه الثاني ان يقال لو لم يكن الاصل عدلا عند المرسل لكان المرسل مدلسا
في الحديث على المستمعين والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن عالما او ظانا بان
النبي عليه السلام قال ذلك مع ان قوله قال وهو قال رسول الله ظاهر في انه عالم به او ظان لكان
مدلسا واما بطلان الثاني فلان العدل لا سيما اذا كان من ائمة النقل لا يستجيز من دينه
وديانته التدليس فاظهار الجزم بثبوت ما هو مشكوك عنده او موهوم واذا استلزم رواية
العدل الثقة عدالة الاصل وجب قبول المرسل لما مر من وجوب قبول خبر العدل **قال**
قالوا لو قبل لقبل مع الشك لانه لو سئل جاز ان لا يعدل قلنا في غير الائمة **اقول** هذه شبهة
الرادين مطلقا وتقريرها ان يقال لو قبل المرسل لزم قبول الخبر مع الشك في عدالة الاصل والتالي
باطل اجماعا لوجوب العلم ان الظن بعدالة الاصل وكذا المقدم واما الملازمة فلان العدل قد
يروي عمن لو سئل عنه لجرحه او سكت عنه لكن السكوت عن الجرح لا يكون تعديلا كما ان السكوت
عن التعديل ليس جرحا وتقرير الجواب منع الملازمة بان عدم التعليل بعد السؤال انما يمكن
في غير ائمة النقل اما اذا كان الراوي من ائمة النقل فلا يمكن ذكر فيه **قال** لو قبل لقبل في عصرنا
قلنا لعله الخلاف فيه اما ان كان من ائمة النقل ولا ريبة يمنع فيقبل **اقول** هذه
شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو قبل المرسل لقبل في عصرنا بان يقول الانسان قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم

مع انه لم يذكر الرواة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العلة في قبوله في غير عصرنا هي
ظهور عدالة المرسل وانه لا يرسل الا عن عدل وهي بعينها موجودة في المرسلين في عصرنا
واما نفي التالي فبالاتفاق وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لو قبل لقبل في عصرنا لوجود الفارق
وهو علة الخلاف فيه اي في عصرنا ولا يلزم من قبول المرسل مع عدم الخلاف قبوله مع الخلاف
سلمنا لكن لا نسلم نفي التالي مطلقا فان المرسل في عصرنا لو كان من ائمة النقل ولا ريبة يمنع من قبول
خبره قبل **قال** قالوا لو كان لم يكن للاسناد معنى قلنا فائدته في ائمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف
اقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو جاز او وجب العمل بالمرسل لم يكن للاسناد
اي لذكر اسماء الرواة والبحث عن عدالتهم معنى اي فائدة وبطلان التالي ظاهر فالمقدم مثله واما
الملازمة فلجواز العمل او وجوبه بدون الاسناد وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يكون للاسناد
فائدة انما يكون كذلك لو كانت فائدة الاسناد منحصرة في العمل بالخبر وليس كذلك اما فائدته في غير
ائمة النقل وفي المنقول عنه اذا اشتبهت حاله فظاهر وذلك لان الراوي قد تشتبه عليه حال المروي
عنه فيعينه ليكمل النظر امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل لانه اذا عين المروي عنه يكون
الظن الحاصل للمجتهد لفحصه بنفسه عن حاله اقوى من الظن الحاصل لفحص غيره واما في ائمة النقل
فتفاوت رتب المنقول عنهم لتفاوتهم وفي التعديل ورفع الخلاف لوجوب قبوله حينئذ بالاجماع
قال القائل مطلقا تمسكوا بمراسيل التابعين ولا تعدد مع تعميمهم قالوا ارسال العدل يدل على
تعديله قلنا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه **اقول** ها تان الشبهتان للقائلين مطلقا
مع جوابهما وتوجيه الاولى ما تقدم من بيان الاجماع على قبول مراسيل التابعين وتوجيه الجواب
ان هذا لا يفيد مطلوبهم لانه عام وهذا خاص بالتابعين ولا يلزم من قبول مراسيل ائمة النقل قبول
مراسيل غيرهم لوجود الفرق العادح وتوجيه الثانية ما مر ايضا من ان ارسال العدل يدل على
تعديله الاصل والا لكان مدلسا والجواب المنع منه اذ الجاهل قد يرسل ومع ذلك لا يدري من رواه
فضلا عن تعديله عنه اياه بخلاف ائمة النقل فان قلت يلزم التدليس وهو من العدل ممتنع قلت
لا نسلم امتناعه من العدل الجاهل بل بخلاف العارف كائمة النقل لاستحالته منهم **قال** وقد احد على
الشافعي فصل ان اسند فالعمل بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله ولا يرد
ان الظن قد يحصل او يقوى بالانضمام **اقول** هذه مواخذة على الشافعي في اشتراطه في القبول ما
ذكرناه عنه ووجهها ان يقال هذا الاشتراط لا معنى له اما اشتراط الاسناد فلانه ان اسند كان
للعمل حينئذ بالمسند لا بالمرسل واما اشتراط غيره واليه اشار بقوله وان لم يسند فلان ذكر
الغير اما ان يكون دليلا ام لا فان كان كان العمل به لا بالمرسل وانما ترك ذكر هذا القسم لكونه
معلوما مما وارد في المسند وان لم يكن فقد انضم غير مقبول الى غير مقبول فلا يفيد ايضا والمصنف
سلم ورود الاول ومنع ورود الثاني بناء على ان الظن قد يحصل او يقوى بانضمام ما لا يفيد الظن
الى مثله وهو ظاهر ولقائل ان يمنع ورود الاول ايضا لجواز ان يكون في بعض رواة المسند خلل
فلا يكون العمل بالمسند فقط بل به وبالمرسل فيكون مفيدا **قال** والمنقطع ان يكون بينهما
رجل وفيه نظر والموقوف ان يكون قول الصحابي او من دونه **اقول** هذا تفسير الحديث
المنقطع وهو ان يكون منتهاه قول صحابي او من دونه وقد سبق منا الاشارة الى ذلك وغيره في المسألة
الثالثة **قال** الامر امر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجاز وقيل مشترك وقيل المخصوص
متواطئ **اقول** لما فرغ من الكلام على النوع الاول وهو النظر فيما يتعلق بالسند شرع في
الكلام على النوع الثاني وهو فيما يتعلق بالنظر في المتن وفيه ابحاث الاول فيما يشترك فيه الكتاب

والسنه والاجماع والباب الثاني فيما تشترك فيه الاولان ولما كانت الادله كل واحد من الكتاب والسنه
والاجماع على المطلوب اما المنطوقه او لا المنطوقه لا جرم قسم الباب الاول قسمين القسم الاول
في دلالات المنطوق اي المنطوق وفيه تسعه اصناف الصنف الاول في الامر وفيه اربعه ابحاث
البحث الاول فيما يطلق عليه لفظ الامر حقيقه فنقول اتفق الاصوليون على ان لفظ ا م ر حقيقه
في القول المخصوص وهو قسم من اقسام الكلام سوا قلنا الكلام هو المعنى القائم بالنفس او العبارة
الدال بالوضع والكلام القديم وان كان واحدا باعتبار ذاته ولا تعدد فيه لكن يكون [illegible] يجوز
ان يكون امرا ونهيا وخبرا واستخبارا الى غير ذلك من اقسام الكلام بحسب اختلاف تعلقه على
ما يتبين في الكلام وقد سبق اشارة اليه في تفسير قولهم الامر يتعلق بالمعدوم في القاعده الاولى
واختلفوا في اطلاقه على الفعل كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح اي فعلنا وما امر فرعون
برشيد اي فعله فالاكثرون على ان فعله مجاز فيه وبعض الفقهاء على انه مشترك بين القول
المخصوص والفعل بالاشتراك اللفظي ايضا واتفق على انه ليس حقيقه في نفس الفعل من
حيث هو فعل بل من حيث هو شان وذهب بعض المتاخرين الى انه متواطئ اي مشترك بينهما
بالاشتراك المعنوي وكان المصنف انما قال ا م ر ولم يقل الامر حقيقه لان السابق الى الفهم
من لفظ الامر القول المخصوص وهو غير مراد والا لصار حاصل الكلام ان القول المخصوص
حقيقه في القول المخصوص قال لما سبقه الى الفهم ولو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص
كحيوان في انسان اقول لما فرغ من تلخيص محل النزاع شرع في الاحتجاج على ما اختاره
من المذاهب وهو مذهب الاكثر اعني كونه مجازا في الفعل وهذا انما يتم له لو بين انه ليس مشتركا
لفظا ولا معنى لكن ظاهر ما استدل به هاهنا وصريح لفظ المنتهى يدلان على انه ليس متواطئا
لانه قال في المنتهى لنا انه سبق الى الفهم منه القول المخصوص فكان حقيقه فيه غير متواطئ اذ لو كان
متواطئا بالاعم لم يفهم منه الاخص كما لا يفهم من حيوان انسان بخصوصيه ولا يلزم من عدم
كونه متواطئا ان يكون مجازا لجواز كونه مشتركا لفظا فالاستدلال على انه حقيقه في القول
المخصوص مستدرك اذ لا خلاف فيه اللهم الا ان يقال مراده انه حقيقه لا على سبيل التواطؤ
فيندفع الاستدراك والاولى ان يقرر على وجه يكون دليلين احدهما لنفي كونه مشتركا لفظا
والاخر لنفي كونه متواطئا توجيه الاول ان يقال لو كان الامر مشتركا بين الفعل والقول
لفظا لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر والوجود يشهد بكذب التالي والمقدم باطل
واما الملازمه فلما مر في بحث المشترك من وجوب تساويه للمعاني على السواء والا كان من المنقول
لا من المشترك وتوجيه الثاني ان يقال لو كان الامر متواطئا فيهما لم يفهم منه الاخص والتالي
باطل وكذا المقدم اما الملازمه فلانه لو كان متواطئا كان مسماه اعم من كل واحد منهما
ولو كان كذلك لم يدل على شي منهما اذ العام لا دلاله له على الخاص كما لا دلاله للحيوان على الانسان
ولا يمنع هذه الملازمه بفهم القضيه الفعليه من المطلقه وان كانت اعم من الفعليه لصدقها
على الممكنه ايضا لان فهمها انما كان لان المطلقه في عرف القوم صارت حقيقه عرفيه في الفعليه
لا لكونها خاصا وكون المطلقه عاما لا تنهض علينا واما بطلان التالي فلفهم الاخص وهو القول
المخصوص سبقه الى الفهم وقوله كحيوان في انسان ليس على ما ينبغي وكان الاولى كحيوان انسان
او كانسان في حيوان والظاهر انه كان هكذا فقدم واخر قال واستدل لو كان حقيقه
لزم الاشتراك فيخل بالتفاهم فعورض بان المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله
اقول هذه حجه على انه مجاز في الفعل مع معارضتها وتوجيه الحجه ان يقال لو كان الامر

وابو الحسين البصري على انه مشترك بين الشان والشي والصفه والطريق بالاشتراك اللفظي م

دائما نقضا م

حقيقه في الفعل لزم الاشتراك والتالي باطل لانه خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم لاحتياجه
في فهم المدلول المعين منه الى قرينه وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود والمقدم مثله
واما الملازمه فلانه حقيقه في القول فلو كان حقيقه في الفعل ايضا لزم الاشتراك لفظا ولقائل
ان يقول لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون حقيقه فيهما باعتبار معنى مشترك كالشان والشي لان
اسم الامر حقيقه فيه على ما هو مذهب ابي الحسين فيكون حقيقه في كل ما يسمى شيا وشانا ولا يقال
وعلى هذا يكون النهي وساير اقسام الكلام امرا بالحقيقه وليس كذلك بل الاشتراك اللفظي لا يندفع
بهذا لانه حقيقه في القول اتفاقا فلو كان حقيقه في القدر المشترك بينه وبين الفعل لزم الاشتراك
اللفظي وايضا القائل قائلان قائل بالاشتراك وقائل بالمجاز واحداث قول ثالث يكون خرقا للاجماع
سلمناه لكن معارض بما دل على انه ليس مشتركا معنى ولا لفظا وهو ما سبق القول الى الفهم لكن يسبق
كما مر لانا نقول لا نسلم انه يلزم كون كل شي مما هو مسمى باسم الشان والشي الا وهو مسمى بالامر حقيقه
نهيا كان او غيره وانما لا يندفع الاشتراك اللفظي بما ذكرنا لو لم يكن في كون الامر حقيقه في القول باعتبار
الشان والشي وهو ممنوع وعلى هذا اسم الامر وان كان حقيقه في الفعل لكن ليس حقيقه كونه فعلا بل
من جهة ما فيه من معنى الشان والشي فاما بالنظر الى خصوص الفعل فباطلاق اسم الامر عليه لا يخرج
عن كونه مشتركا او مجازا وبه خرج الجواب عن لزوم خرق الاجماع وهو ظاهر لا نسلم
السبق ولهذا لا يتردد السامع في قول القائل هذا امر ولا يعرف مراده دون قرينه وهذا هو
الذي عليه الكلام احتج به ابو الحسين على مذهبه وتوجيه المعارضه ان يقال لو كان الامر مجازا
في الفعل لزم خلاف الاصل والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمه فلان المجاز يخل بالتفاهم
وما يخل به فهو خلاف الاصل واما بطلان التالي فهو واضح وما سبق الى الفهم من لفظه وهو
ان المجاز انما اخل بالتفاهم لكونه خلاف الاصل غير مراد اذ لا توجيه له وقد تقدم مثله اي مثل
هذا التعارض بين المجاز والاشتراك في مثله دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك قال
التواطؤ مشتركان في عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين واحسب انه يودي الى دفعهما
ابدا فان مثله لا يتعذر والى صحه دلاله الاعم على الاخص وايضا فانه قول حادث هاهنا اقول
هذه هي شبهه القائل بالتواطؤ وتقريرها ان القول المخصوص والفعل مشتركان في امر عام كالوجود
والشيئيه والشان وغير ذلك فيجب جعل لفظ الامر المطلق عليهما له اي للمشترك بينهما
دفعا لمحذور الاشتراك اللفظي ومحذور المجاز ولقائل ان يقول محذور المجاز يتضاعف حينئذ
لكونه مجازا في كل منهما على ما سبق في صدر الكتاب فيمكن ان يجاب عنه بانه انما يلزم كونه
مجازا في كل منهما لو استعمل فيه مجردا عن قرينه لفظيه تدل على خصوصيته وفيه دقه فاعرفها
وتوجيه الجواب ان يقال متى يجب جعل اللفظ المطلق على الشيئين المشتركين في امر عام المقدر
المشترك بينهما مع وجود ما يدل على المجاز والاشتراك او مع عدمه الاول باطل والا ادى الى
رفع المجاز والاشتراك اصلا ورأسا فان مثل ما ذكرتم من اشتراك القول المخصوص والفعل
لا يتعذر في شي من مواضع المجاز والاشتراك ضروره اشتراك المشتركين ومحلي الحقيقه والمجاز
في عام والثاني مسلم لكن لا نسلم عدمها بل على احدهما فان ما ذكرناه من دليل المجاز يدل
عليه ويمنع من الحمل على التواطؤ ولا يرد قوله بان المجاز خلاف الاصل وكذا الاشتراك لان
كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل ويظهر مما ذكرنا ان قوله انه يودي
الى دفعهما ابدا ليس على اطلاقه لانه انما يلزم بالشرط المذكور والى ما ذكرنا اشار في المنتهى
بقوله واحسب ان ذكرا انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه والا وجب دفع الاشتراك والمجاز

اصلا فانه لا تعذر في كل موضع مثله وان نقال ايضا ما ذكرتم يؤدي الى صحة دلالة الاعم على الاخص
اي على الاخص بعوالي فهم الاخص من الاعم كالامر وهو باطل وما نقال من انه يجوز ان
يفهم الخاص من اطلاق العام لكثرة استعماله كونها غير وارد لما قلنا في فهم الفعلية من المطلقة
وايضا القول بالتواطؤ قول بالثالث حادث بعدهما فيكون مردودا لكونه خارقا للاجماع على
كونه حقيقة في القول بخصوصه وقد تقدم جوابه واما شبه القائلين بالاشتراك فمنها ما
احتج به ابو الحسين وقد تقدم وجوابه منع تردد السامع ومنها ان المسمى مختلف وقد
اطلق اللفظ عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا ومنها ان الامر بمعنى الفعل يجمع
على امور والجمع علامة الحقيقة ومنها انه لو كان مجازا لكان نوع احد اقسامه وليس شيئا منها على
ما يظهر بالتامل والجواب عن الاول منع صحة اطلاق اللفظ على الفعل وقولهم امر فلان مستقيم
ليس مسماه الفعل بل شانه وصفته وهو المراد من قوله تعالى وما امرنا الا واحدة وما امر فرعون
برشيد سلمنا الاطلاق لكن يجوز ان يكون لكونه مشتركا معنويا ولا نقال الاصل في الاطلاق لم يكون اللفظ
موضوعا بازائه لا بازاء ما استعمل عليه لانه مجاز لانا نقول لا نسلم انه مجاز على ما هو المشهور سلمناه
ولكن المجاز اولى من الاشتراك اللفظي وعن الثاني منع كون الجمع دليل الحقيقة ولهذا يجمع الحمار بمعنى
البليد على حمر مع كونه مجازا سلمناه ولكن لا نسلم ان الامر يجمع امورا بل هما اسمان مترادفان ولهذا
يقال امر فلان مستقيم فيفهم منه ما يفهم من قولهم امور فلان مستقيمة وفيه ضعف سلمناه لكنه
جمع امر بمعنى الشان والصفة لا بمعنى الفعل وعن الثالث انه لا يلزم من كون الامر ليس مجازا في
الفعل ان لا يكون حقيقة من حيث هو فعل لجواز ان يكون حقيقة فيه من جهة ما استعمل عليه من معنى الشان
والصفة وغير ذلك على ما تقدم قال حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال القاضي
والامام القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به ورد بان المامور مشتق منه وان الطاعة موافقة
الامر فيجي الدور منهما وقيل خبر عن الثواب على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بان الخبر
يستلزم الصدق والكذب والامر يأباهما اقول هذا هو البحث الثاني وهو في حد الامر الحقيقي
وما ذكره من تعريف مختار اصحابنا المختار فهو قوله وانما قال اقتضاء والمراد منه ما تقدم بالنفس
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة انما سميت امرا مجازا وانما قال فعل
غير كف احترازا عن النهي وانما قال على جهة الاستعلاء احترازا عن الالتماس والدعاء ولا يقال
فعلى هذا لا يكون كف امرا لانه اقتضاء فعل هو كف اذ المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق
منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا كما في كل امر ما كان كفا ولكن قد
اشتق منه الصيغة كاكفف ولا يرد كون اكفف امرا لما ذكرنا قيل عليه انه تعريف بالخفي لان
المفهوم من الطلب هو الارادة والتعريف لا يريدونه لانه مذهب المعتزلة كما سيجي لابي هاشم وغيره
غير مقصود احسن بانا اجمعنا على ان الطلب لا يلتبس الا بالارادة واذا اثبتنا انه ليس اياها
لما سيجي تعين ما وراء ذلك بكونه هو المعني بالطلب والداعي في تسميته بالطلب بعد الموافقة
على وجوده ابدال اللفظ واما المزيف فمنه ما قاله اصحابنا ومنه ما قاله المعتزلة اما الاول
فمنه ما قاله الاكثرون منهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين والغزالي وغيرهم ان الامر هو القول المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به فالقول كالجنس والباقي اي اخره كفصل الامر عن غيره من اقسام
الكلام حتى الدعاء والالتماس ومنهم من زاد في هذا الحد بنفسه احترازا عن الصيغة فانه
لا تقتضي الطاعة بنفسها بل بالتوقيف والاصطلاح وعلى التقديرين باطل لما فيه من تعريف الامر
بالمامور والمامور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وبالطاعة المتعلقة

بالفعل الموقوفة على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور ولهذا
قال فيجي الدور فيهما اي في الطاعة والمامور به وفساده ظاهر ثم قولهم بفعل المامور به انما زيد
في الحد احترازا عن الطاعة بفعل غير المامور به ولا حاجة اليه لان فعل غير المامور به لا يسمى
طاعة واعلم انه لا دفع الدور بحمل المامور وكون الامر على اللغوي بناء على انه ان كان حدا للامر
اللغوي لزم الدور وان كان حدا للامر الاصطلاحي فلا وعنه ما قال بعض الاصحاب وهو
ان الامر عبارة عن الخبر بالثواب على الفعل فاورد عليه ان ذلك يستلزم لزوم الثواب
على فعل ما امر به من جهة الشارع لاستحالة الخلف في خبر الصادق وهو باطل لجواز احباط
العمل بالردة ونحوها فتغيره بعض الاصحاب لذلك فقال الامر عبارة عن الاخبار باستحقاق
الثواب فما دام يلزم المحذور المتقدم فاورد عليه وعلى الاول ايضا ان الخبر يحتمل الصدق
والكذب والامر يأباهما فلا يجوز ان يكون الامر خبرا وفيه ان هذين الحدين يستلزمان ان
كل خبر يحتمل الصدق والكذب نظرا ومما يرد عليهما ايضا ان يكون قول النبي عليه السلام بل قول غيره
من فعل كذا فله كذا من الثواب او استحق كذا من الثواب امرا وهو باطل بالاجماع قال
المعتزلة لما انكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره
والمبلغ والحاكي والادنى وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه
تعريف الامر بالامر وان اسقطت فهي صيغة افعل بتجرده وقال قوم صيغة افعل بارادات
ثلث وجود اللفظ ودلالته وفي بعض النسخ ودلالتها على الامر والامتثال فالاول عن النائم
والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه نها قلنا ان المراد ان كان اللفظ فسد لقوله
وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغته افعل وقال القوم ارادة الفعل
ورد بان السلطان لو انكر متوعدا بالاهلاك ضرب سيد لعبده فادعى مخالفته فطلب تمهيد
عذره لمشاهدته فانه يامر ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب
لان العاقل لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كان ارادة لوقعت المامورات كلها لان
معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد لم يتخصص اقول هذه هي الحدود المزيفة
التي ذكرها المعتزلة واعلم اولا ان المعتزلة لما انكروا كلام النفس لم يمكنهم تفسير الامر بالطلب
النفساني بل فسروه اما باللفظ او بالارادة فمن الاول ما ذهب اليه البلخي واكثر المعتزلة
ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه اي ونحو افعل في الدلالة على مدلوله وقصد بذلك
ادراج صيغة الامر من غير العربي في الحد وقول المص وفيه انه ضعيف لان الامر يوجد دون هذا
اللفظ بان يوضع له لفظ اخر ويعبر عنه بلغة اخرى وقولهم ونحوه انما يدفع لو عني به
ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل وحينئذ يصير الامر هو القول الدال على طلب الفعل
ويضيع التعرض لخصوص افعل لان هذا اللفظ يوجد دون الامر بان يصدر من نائم او ساه
او حاك او ساق تلقته لسانه او قبل وضعه لمعنى او بعده وقبل العلم بمعناه ضعيف اما الاول
فلان الامر يصير هو قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب وعلى
هذا لا يضيع التعرض لخصوص لفظ افعل بل يفيد فائدة ظاهرة واما الثاني فلانا لا نسلم
انه قول غيره افعل واما الثالث فلان المراد صيغة افعل المعلومة وضعها لمعنى وما ذكروه
من ثلثة اوجه الاول انه غير مطرد لصدقه على ما ليس بامر بالاتفاق كالتهديد كقوله تعالى
اعملوا ما شئتم ونحوه من الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا قليلا وغيره كالاباحة في قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا والارشاد في قوله فاستشهدوا والامتنان في قوله كلوا مما رزقكم الله

والاكرام في قوله ادخلوها بسلام امنين والسخرية قوله كونوا قردة وبقرب منه الاهانة نحو قوله كونوا حجارة والتعجيز في قوله فاتوا بسورة من مثله والاهانة في قوله ذق انك انت العزيز الكريم والتمني في قول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتادب في قوله عليه السلام كل مما يليك وبعض هذا قريب من امر الندب كقوله وكاتبوهم والتسوية في قوله اصبروا او لا تصبروا والاحتقار في قوله القوا ما انتم ملقون والتكوين وكمال القدرة في قوله كن المعاني انه يلوح لي ان يكون صيغة افعل الواردة من النبي عليه السلام تحريا امرا الاطباق جدهم عليها ويلوح منه ان يكون النبي عليه السلام امرا ناسها وعلى هذا الخروج عن كونه رسولا اذ لا معنى للرسول غير المبلغ للكلام المرسل الى ان يكون هو الامر والناهي والحاكي عليه وفي هذا الاشكال لجواز كون الشخص الواحد امرا مبلغا مخبرا او امرا حاكيا كذلك نظر الثالث ان مثل هذه الصيغة قد ترد من الاعلى نحو الادنى فلا يكون امرا ان يكون على سبيل التضرع والخضوع وقد ترد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا ان يكون على سبيل الاستعلاء وهذا يوصف قائلها بالجهل والحمق لامره لمن هو اعلى رتبة منه في تحقيقه فان علو الرتبة غير معتبر في الامر لقوله تعالى حكاية عن فرعون اذ قال لقومه ماذا تامرون وفي قول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقول دريد بن الصمة لنظرائه ومن هو فوقه امرتهم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد وقول حباب بن المنذر ليزيد بن المهلب امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما الى غير ذلك من شواهد يطول ذكرها مفصلا ومنه ما ذهب اليه قوم منهم وهو ان الامر عبارة عن صيغة افعل بتجردها اي بجردها عن القرائن الصارفة عن الامر الى التهديد وغيره من المحامل وهو فاسد لما فيه من تعريف الشي بنفسه اي تعريف الامر بالامر وان اسقط التحاق لفظ الامر واقتصر على قوله الامر صيغة افعل مجردة عن القرائن لم يطرد لصدقه على التهديد مثلا ولم ينعكس ايضا لخروج الامر المقترن بالقرينة عنه اللهم الا اذا خصص القرائن بقرائن المحامل وانه قال صيغة افعل في عين الامر لا يكون مجردة عن القرائن فيمنع الا ان يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق ومنه ما ذهب اليه اخرون وهو ان الامر صيغة افعل بشرط ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ يعني ارادة احداث الصيغة والمراد ان الصيغة تكون صادرة عن ارادة وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال فالاول هو ارادة احداث الصيغة احتراز عن النائم اذا قال افعل والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ والحاكي فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر لكن قد لا يريد بها الامتثال وهو فاسد من وجهين احدهما ان فيه تعريف الامر بالامر وانما لم يتعرض له المصنف لظهوره والثاني ان المراد من الامر المدلول عليه باللفظ في قوله ودلالته على الامر اما ان يكون اللفظ افعل او معنى غير اللفظ اذ لا ثالث بالاتفاق فان كان الاول فسد لقوله ودلالته على الامر اي في دلالة اللفظ وانما انث الضمير في بعض النسخ باعتبار الصيغة اذ يصير حاصله ان الامر صيغة افعل بشرط دلالة افعل على افعل وهو باطل لاتحاد الدلالة والمدلول حينئذ وحصول تغايرهما وان كان الثاني فكذلك لان قوله الامر صيغة افعل يدل على انه لفظ لا معنى اللفظ على ما هو التقدير ويمكن ان يجاب عن هذا بكون الامر عند هذا القائل مشتركا بين اللفظ والمعنى الحادث لا لخلوه عنه لاستعمال اللفظ المشترك في الحد ومن الثاني ما ذهب اليه قوم منهم وهو ان الامر عبارة عن ارادة الفعل مصيرا منهم الى انه لا معنى للطلب الذي وضع الامر له غير الارادة ورد عليهم بان الحد غير منعكس لوجود الامر دون الارادة وذكر ان السلطان لو انكر ضرب سيد لعبده متوعدا باهلاك السيد

احتواز بدل

غيره

وادعى السيد مخالفة العبد اياه دائما فانه لتمهيد عذره بمشاهدة السلطان يامره ولا يريد الامتثال لان العاقل لا يريد هلاك نفسه فاذا انما يصح لو كان السلطان او عدوان العلاج لو لم يخالفك فيما امرته عاقبك او كان السلطان ممن يعاقب بالكذب بل لان العاقل لا يريد ظهور كذبه فيمكن ان يقال طلب السيد تمهيد عذره ليس ليعلم السلطان انه انما ضربه للمخالفة بل ليدفع عقوبة السلطان عن نفسه وكان للسلطان ان يقف في عقوبته ليعلم هل العبد يخالفه ام لا حتى لو لم يخالفه لعاقبه وعلى هذا يصح قوله لان العاقل لا يريد هلاك نفسه وفيه تعسف ولا نسلم انه يامره في هذه الصورة لكونه غير مريد لان في العرف يعد السيد في هذه الصورة امرا والعبد مامورا مطيعا على تقدير الامتثال وعاصيا على تقدير عدمه واورد مثل ما ذكرنا على الطلب اي على تفسير الامر بالطلب كما هو مذهب اصحابنا وهو مقصر هاهنا في توجيهه ان يقال لو صح ما ذكرت من المثال لزم ان لا يكون الامر هو طلب الفعل والا لما انفك لوجود الامر في الصورة المذكورة دون الطلب لان العاقل لا يطلب ظهور كذبه او هلاك نفسه على ما قال وهذا النقض لازم ومتوجه على الاصحاب مطلقا كما قال وهو لازم بل بشرط ان يكون الطلب عين الارادة او ملزوما لها اما لو لم يكن شيئا منهما فلا وقول من قال نحن نقطع ان العاقل لا يطلب شيئا مما ذكرنا وان لم يكن الطلب عين الارادة ولا ملزوما لها ممنوع ولما كان الرد عن كون الامر عبارة عن ارادة الفعل هذا المثال مما يقلب على الاصحاب ولا زما على المذهبين طلبوا وجها اخر في الرد لا يتوجه عليهم ولذلك قال والاولى اي والاولى في الرد عليهم ان يقال لو كان الامر بالفعل ارادته لوقعت مامورات الله تعالى كلها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان معنى الارادة اي لان معنى الارادة الفعل والمراد لان معنى كون الشي مرادا تخصيص المراد بحال حدوثه وذلك لانه لا معنى لكون الشي مرادا سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة به سوى تخصيصها اياه بحال حدوثه فلما تعلق الارادة به حصل فظهر من هذا ان ما لم يوجد لا يكون مرادا البتة فينعكس بالنقيض الى ان ما يكون مرادا يوجد بالضرورة وعلى تقدير ان يكون الامر ارادة يكون المامورات كلها مرادة فيقع بالضرورة لما قلنا واما بطلان التالي فلان من علم الله انه يموت على كفره مامور بالايمان باتفاق الخصوم مع ان الايمان لم يقع عنه وبيطل عكس الحد ايضا بهذه الصورة لكون الايمان مامورا وغير مراد وعلى مقدمات هذا الدليل منوع واجوبة تركناها الى الكتب الكلامية لانها اليق بها وخير منه في تقرير هذا المطلوب ان يقال الكافر مامور بالايمان مع انه غير مراد منه لان صدوره منه مع علمه تعالى بعدمه محال والعالم باستحالة الشي لا يريده وما قال ان الارادة صفة مرجحة لاحد جانبي الجائز ولان صدور الكفر منه يتوقف على مرجح يخلقه الله تعالى يجب الفعل عنده لما عرف وخالق الموجب مريد للموجب فلو اراد الايمان منه والحالة هذه لزم ارادته للضدين وهو باطل وفا هذا مع انه يمكن ان يقال على الاول لا نسلم الاتفاق وهو على ان العالم باستحالة الشي لذاته لا يريده لا المستحيل لغيره وعلى الثاني منع كون خالق الموجب مريدا للموجب قال القائلون بالنفس اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة افعل اقول هذا هو البحث الثالث وهو في الصيغة الدالة على الامر وذلك ان القائلين بكلام النفس اختلفوا في ان الامر وهو عندهم ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة كالقدرة وتعلق بالمامورات تعلقا كتعلق القدرة بالمقدور ولا يختلف بالشاهد والغائب نوعه وجوهر هل له في اللغة صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره ام لا فنقل عن شيخنا ابي الحسن الاشعري رحمه الله النفي وعن غيره الاثبات وقال امام الحرمين والغزالي والذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطا اذ لا خلاف في امكان التعبير عنه بصيغة خاصة به مطلقا بل في وقوعه كقول القائل لغيره امرتك وانت مامور فانه صيغة خاصة بالامر من غير منازع وحقيقة ايضا لوجوه الى ندب مثل وحسبك في فرصتك ولذلك في شبعتك فانه خاصة به ايضا

من غير خلاف وانما الخلاف عند المحققين في ان صيغة افعل هل هي خاصة بالامر ام لا لكونها مترددة بين المحامل
التي ذكرناها ولقائل ان يقول يمكن ان يكون الخلاف في ان الامر هل له صيغة انشاء تخصه ام لا وعلى هذا فلا تفيد
قول القائل امرتك وانت مأمور به لانه اخبار عن الامر لا انشاء وان استعمل في الانشاء ايضا اي لا مانع من استعمال
الخبر في الانشاء كما في صيغ العقود ولا قوله اوجبت عليك لكونه اخبارا وعلى هذا يكون الحق النفي كما ذهب اليه الشيخ
لان افعل وان كان انشاء بلا تخصه وكذا امرتك وانت مأمور ان اختص به فليس انشاء بل فاذن لا صيغة انشاء له
تخصه وهو المطلوب **قال** والجمهور حقيقة في الوجوب ابو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل
مشترك والاشعري والقاضي بالوقف فيهما قيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك في الثلثة الشيعة
مشترك في الثلثة والتهديد **اقول** هذا هو البحث الرابع وهو في مقتضى صيغة الامر وفيه احدى عشر
مسئلة هذه اولها وهي ان صيغة افعل اي مع حقيقة وكانه انما لم يصدره بالمسئلة لانه جعله مبدأ
البحث الرابع كما عليه المباحث الباقية فيه فنقول اختلف الاصوليون بعد الاتفاق على ان صيغة افعل
مجاز فيما عدا الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المحامل التي ذكرناها فذهب الجمهور كالشافعي
والفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب مجاز
فيما سواه وذهب كثير كابي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء والشافعي
في احد قوليه الى انه حقيقة للندب مجاز فيما عداه وذهب طائفة الى انه حقيقة للطلب المشترك بين الوجوب
والندب وهو ترجيح الفعل على الترك وقيل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وتوقف الاشعري
والقاضي والغزالي وغيرهم بمعنى انا لا ندري انه حقيقة فيهما او في احدهما اي لا ندري انه مشترك لفظي او احد
الثلثة الباقية والى هذا اشار بقوله وتوقف الاشعري فيهما اي في كونه حقيقة فيهما او في كونه حقيقة
في احدهما وليس الضمير المثنى في قوله فيهما للوجوب والندب اذ لا يبقى حينئذ في الكلام ما يشعر بتوقفهما
في الاشتراك اللفظي والمعنوي وليس ايضا للاشتراكين والا لم يتم دلالة على توقفهما في الوجوب والندب ولهذا
جعلنا الضمير لكونين وذهب طائفة الى انه مشترك فيهما اي في الوجوب والندب وفي الاباحة بالاشتراك
اللفظي وقيل انه حقيقة للاذن المشترك في الثلثة اي في الوجوب والندب والاباحة فيكون مشتركا بينها
بالاشتراك المعنوي وقالت الشيعة هو مشترك بالاشتراك اللفظي في الثلثة اي في الوجوب والندب والاباحة
فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي وفي التهديد **قال** لنا سوف للاستدلال بمطلقها على الوجوب
شائعا مكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار واعترض بانه ظن واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور
في مدلول اللفظ والا لتعذر العمل باكثر الظواهر وايضا ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قوله
اسجدوا وايضا اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة امره وايضا تارك المأمور عاص بدليل افعصيت
امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمله على
ما يخالفه عن الجانب وندب وهو بعيد قولهم مطلقا قلنا بل عام وايضا نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط
هذا الثوب لو بكانه في بعض النسخ ولو بكتابة او اشارة فلم يفعل عد عاصيا **اقول** من هاهنا شرع
في الاستدلال على المذاهب المذكورة واحتج اولا على ما اختاره من مذهب الجمهور وهو انه حقيقة في الوجوب
فقط بالاجماع والكتاب واللغة وها نحن نلخص كل واحد منها ونقول اما الاجماع فلان الامة في كل عصر
لم تزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن قرائن
توجب الحمل على الوجوب من التحديد والتوبيخ والتهديد والوصف بالعصيان والذم الى غير ذلك
على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة
والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليغسله سبعا وقوله فليصلها
اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع

الدلالة

ولم ينكر من غير نكير من احد فكان ذلك اجماعا منهم على انه ظاهر للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينه وانما قيد
الصيغة بالاطلاق لان الاستدلال بالاوامر المقرونة بالقرائن على الوجوب لا يحتج فيه لجواز ان يقال
انما حملت عليه لتلك القرائن لا لنفس الصيغة التي كلامنا فيها وما قيل من ان العمل يجوز ان يكون بغيرها
فجوابه ما مر في العمل بالخبر من دلالة السياق على ان العمل انما كان بها وقول من قال الاستدلال
بثبوت الاستدلال بمطلقها على الوجوب ليس اولى من الاستدلال بثبوت الاستدلال بمطلقها على الندب
مع ان اكثر الاوامر للمندوبات مدفوع لانه ما اشتهر من الصحابة حمل مطلقها على الندب كما اشتهر
منهم حمل مطلقها على الوجوب وقول من قال لا نسلم في استدلال ابي بكر لان اهل الردة لم يكونوا منكرين
لاصل الوجوب حتى يستدل على الوجوب بالاصل انما انكروا التكرار والاستدلال على تكرار ما وجب
لا يكون استدلالا على ان مقتضى الامر مطلقه للوجوب ممنوع لانهم كانوا منكرين لاصل الوجوب على
ما اشتهر من تمسكهم بقوله عليه السلام خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك
سكن لهم محتجين عليه بان صلوة غير النبي لا تكون سكنا لنا فلا يجب علينا الزكوة سلمنا لكنه انما استدل
على وجوب تكرار ما وجب لا على نفس التكرار وهو المطلوب ومما قيل انه ليس القول بان الصحابة انما
يعتقدون الوجوب في كو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله اذا حللتم فاصطادوا والدليل منفصل اولى من القول فانهم
انما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر لدليل منفصل واجيب بمنع عدم الاولوية فان تخلف الحكم
عن المقتضي لمانع جائز كثير بخلاف التمسك بما لا يفيد الوجوب عليهم فانه غير جائز وقد ثبت
التمسك بها لما مر من دلالة السياق فيكون للوجوب واعترض على هذا الدليل بانه غير مفيد
لان غاية ما يفيد انما هو ظن كون الامر حقيقة في الوجوب وهذا انما يكتفى به فيما يطلب فيه
الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه لان اثبات هذه المسئلة ليس مما يقنع فيه بالظن بل القطع واجيب
بمنع كونه ظنيا بل هو قطعي لانعقاد الاجماع عليه سلمنا انه ظني لكن لا نسلم انه لا يكتفى به في دلالات
الالفاظ بل يكتفي في مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا ولو بعقل الاحاد والا لتعذر العمل باكثر
الظواهر وهو باطل واما الكتاب فمنه قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد
من الامر قوله اسجدوا ووجه الاستدلال انه اورد في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام
اتفاقا وهو دليل الوجوب فالمأخذ ان الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول امرتني
الزمتني بالسجود ومنه قوله تعالى اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب فلو كان الامر للندب لما حسن هذا الكلام لما قال لهم الاولى ان تفعلوا
ويجوز لكم تركه فانه ليس له ان يلومهم على تركه قيل الامر قد يفيد الوجوب لغة او لقرينة وايضا
ما ذمهم بترك الركوع والسجود بل لانهم لم يعتقدوا حقيته الامر بدليل قوله ويل يومئذ للمكذبين
واجيب بان ترتب الذم على مخالفة مطلق الامر يدل على انها هي المقتضية لا امر خاص ولا قرينة
اذ التخصيص بامر خاص وبقرينة خلاف الظاهر واستحقاق الويل بالتكذيب لا ينفي استحقاق
الذم بترك الركوع عند من يقول ان الكافر يعاقب بترك العبادات كما يعاقب بترك
الايمان ومنه ان تارك المأمور عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وما معنى يكون
الامر للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب قيل لو كان ترك المأمور به معصية لكان قوله
ويفعلون ما يؤمرون بعد قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا ولما صح تقسيم الامر الى
امر ايجاب وامر استحباب والا لكان تارك المستحب لكونه مأمورا عاصيا وهو خلاف
الاجماع

بترك المامور به ليس معصية اصلا سلمنا ان ترك المامور به معصية لكن اذا كان امر ايجاب
او مطلقا الاول مسلم الثاني ممنوع وعلى هذا يجوز ان لا يعم اه المعصية بل يختص بامر الايجاب
سلمنا الاطلاق لكن لا نسلم ان كل عاص يستحق العقاب لان آية العقاب مخصصة بالكفار لقرينة
الخلود في النار واحسن من لا يرد الاتحاد قوله ويفعلون ما يؤمرون على المستقبل وما قبله على الماضي
وعن الثاني ان تسمية المستحب مامورا به مجازا محافظة على عموم قوله ومن يعص الله اولى من جعل
المستحب مامورا به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات لانه احوط ولان الاستحباب
وهو كون الشيء محبوبا لله تعالى لازم الوجوب لا بالعكس فلو كان حقيقة في الوجوب جاز جعله مجازا
في الاستحباب بخلاف العكس وعن الثالث انه دل اسم المعصية على مخالفة مطلق الامر فيكون مبني
المعصية لا استحقاقه لا لمخالفة امر خاص وعن الرابع ان الخلود هو المكث الطويل لا الدائم وهذا
الدليل يقرر تقريرا اخر وهو ان العصيان هو الامتناع عن الشيء ولهذا سميت العصا عصا لانه
لانه يمنع بها والاجتماع عصا يقال شقت عصا المسلمين اي جماعتهم لامتناعها بكثرتهم وهذا
كلام يستعمل على الحفظ وحط يستعصى على الكبير وقال عليه السلام لولا انا نعصي الله لما عصانا
اي لم يمتنع عن اجابتنا وترك الفعل بعد الامر المقتضي له امتناع عنه فيكون التارك عاصيا
ويكون تارك المامور به عاصيا فدل على ان الامر للوجوب لان اسم العاصي يختص بتارك الواجب
وفاقا ولان العاصي هو المخالف لما منع منه الامر الا لما لم يتوضأ لم يمنع وان كان
لكنا عصاه يصدق اللوم بعد مجرد الامر بالصلوة عدا ولا معنى لكون الامر للوجوب
الا ان المقدم على مخالفته مقتضاه مقدم على ما حظره الامر ومنع منه ومنه قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه التمسك انه تعالى هدد
على مخالفة الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض بانا لا نسلم ان مخالفة الامر عبارة عن عدم
الاتيان بالمامور به حتى يلزم كونه للوجوب بل هي عبارة عن حمله اي حمل الامر على مخالفة
اي على خلاف ما هو عليه من ايجاب او ندب حتى لو كان مقتضاه الندب واتى به على سبيل الوجوب
كان مخالفة سلمنا ان المخالفة عبارة عما ذكرتم لكن لا نسلم انه عام في كل امر حتى يتناول صيغة
الامر لان قوله عن امره مطلق وجواب الاول انه مجاز بعيد وجواب الثاني انه عام لان المصدر
اذا اضيف كان عاما فيما اضيف له كضرب زيد واكل عمرو وعلى هذا ما ذكره المصنف في المشهور
يقرر هكذا تارك ما امر الله به مخالف لامره اذ مخالفة الامر تقابل موافقته وهو الاتيان
بالمامور به ومخالف امره يستحق العقاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لانه امر
بالحذر عن العذاب وهو انما يحسن بعد قيام المقتضي له فدل على ان المخالف قد وجد في حقه
ما يقتضي نزول العذاب ولا شيء غير كون الامر للوجوب لان الاصل عدم غيره لا يقال موافقة
الامر الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي يقتضيه من وجوب او ندب كما اشرنا اليه او اعتقاد
حقيته سلمنا لكنه امر بالحذر عن المخالفة لان الذين مفعول الامر المخالف بالحذر سلمنا
لكن المامور ليس مخالف الامر بل المخالف عن الامر ولا يحمل عن صلة زائدة حتى يلزم كون
المامور اعني المحذور بالعذاب هو مخالف الامر لانها خلاف الاصل واذا لم يكن زائدة
لم يفد المطلوب سواء تعلقت لفظة عن بقوله يخالفون او بقوله فليحذر سلمنا لكن نحن
الامر بالحذر عن العذاب ان لم يقع المقتضي لنزوله لاحتمال نزوله وهو حاصل وكان
المطلوب اذا المسلم وهو كون الامر للوجوب اعني نزول العذاب بمخالفته وعدم
النزول احتمالية لا قطعية فيكون احتمالا كافيا وهو قائم سلمنا لكن لفظ الامر مفرد اي

اي مطلق فلا يعم كما قلنا لانا نجيب عن الاول بان تسمية الذهن الى ما ذكرناه يلغي ذكر القيد وبانه
بعيد كما ذكره المصنف واعتقاد حقيته لا امر فهو الموافقة لدليل حقيتهم لا له وعن الثاني انه لو كان
امرا بالحذر عن المخالفة لكان الحذر مسندا الى مفعوله واسناد الفعل الى فاعله اولى ولكان الاتعين
بالمامور بالحذر اذ ليس شيئا ولا مسوى المتسللين لواذا المدلول عليه بقوله والذين يتسللون منكم
لواذا وهم المخالفون وحذر الانسان عن نفسه محال ولكان قوله ان تصيبهم الى اخره ضائعا اي
غير متعلق بما بعده وما قبله او مجازا ان قدر مفعولا له اذ الحذر لا يتعدى الى مفعولين وعن
الثالث ان النحويين قالوا كلمة عن للمجاوزة والبعد يقال جلس عن يمينه اي متراخيا عنها في الجهة
التي يليها ومخالفة الامر بعد عنه فذكر بلفظ عن وعن الرابع استقباح العرف الامر بالحذر
عن الشيء بدون المقتضي لوقوعه وعن الخامس ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ولان استحقاق
العقاب في الفرد انما كان لاقتضاء مخالفة الامر عدم المبالاة بالامر المناسب للزجر وهذا
المعنى موجود في كل المخالفات فيعم ولما ذكرنا من انه مصدر اضيف واما من جهة اللغة فهو ان
السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب لو كان الامر باشارة او كناية او كتابة علي ما في
بعض النسخ فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العقاب في كونه عاصيا ولولا ان الامر
للوجوب لما كان كذلك ولا يخفى ان الكتابة بالتاء اولى من الكناية بالنون في الاتفاق انما ذمه الكراهية
السيد تركه او لان الشرع اوجب طاعة السيد او ايصال النفع اليه لانه معارض بما انه لا يذم لو كان
ما امر به معصية لان اصطلاح اهل اللغة والعقلاء في ذم العبد على انه تركها امره سيده ينفي اعتقاد
الكراهة والشرع انما اوجب طاعة السيد وايصال المنافع اليه فيما يوجبه السيد عليه حتى لو قال
كل ان شئت فعله وان لم تفعله لا يجب عليه لا نسلم انه لا يذم لو كان المامور به معصية وايما لا يذم
شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يذم لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل
كلامهم على ظاهره ولقائل ان يقول هذه الوجوه كلها بعد تسليم ما فيها انما يدل على ان الامر حقيقة
في الوجوب ولا يلزم من ذلك مدعى المصنف وهو انه حقيقة حقيقة في الوجوب فقط اللهم الا اذا
اردف بانه اذا كان حقيقة في الوجوب فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك او يحوه
بعدان يعلم ان هذا انما يدفع الاشتراك اللفظي لا المعنوي والذي يدفعه حمل الصحابة مطلق
الصيغة على الوجوب وهذا يدفع اللفظي ايضا وان شاهدت الوجوب بكل الضرورة بها اشتركه
لان حمل الصحابة كاف في المطلوب والاولى ان يدفع الاشتراك المعنوي بغيره لتحسن الوجوه والكـ
واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فيجب ظهوره في احد الادعية والتهديد والاباحة بعيد
والقطع بالفرق بين يرسل الى ان يسقيني وبين ان يسقني والا فرق الا اللوم وهو ضعيف
لانهم ان سلموا الفرق فلان يرسل نصوا اسقني محتمل اقول هذه شبهة للقائلين بكون
الامر حقيقة في الوجوب مع جوابها توجيه الشبهة ان كون الامر مشتركا في الاشتراك
اللفظي بين الادعية اعني الوجوب والندب والاباحة والتهديد او بين ثلاثة او بين اثنين
خلاف الاصل فيبقى ان يكون ظاهرا اما في الاباحة فقط او في التهديد فقط او لفهم الطلب من الصيغة
مع اسقاطه عن الاباحة والتهديد واما في المشترك بينهما ولا حاصل لدعوى الظهور في الاباحة
والتهديد فيبقى ان يكون ظاهرا اما في الوجوب او الندب لكن نحن نقطع بالفرق بين قول القائل
يرسل الى ان يسقيني وبين اسقني والا فرق بينهما الا اللوم على ترك الاتيان بالمامور به في الصورة
الثانية دون الاولى فيكون صيغة اسقني ظاهرة في الوجوب وهو المطلوب وتوجيه الجواب
انه لا نسلم الفرق بين قولين سلمنا لكن الفرق هو ان يرسل نص في كونه مندوبا بخلاف

[illegible]

استفهى فانه ليس نصا في الوجوب ولا في الندب بل هو محتمل لهما وعلى هذا فالوجه ان يكون
بناء على احتمال الوجوب لا لانه ظاهر فيه ثم قال لها بل ان يقول لا يلزم من انتفاء الاشتراك
لكونه خلاف الاصل ان يكون ظاهرا في احد الاربعة لجواز ان يكون مشتركا بالاشتراك
المعنوي اللهم الا اذا عني بالاشتراك مطلق الاشتراك سواء كان لفظيا او معنويا فيلزم من
انتفاء الظهور في احدها حينئذ لكن لا يتم قوله الاشتراك خلاف الاصل لان الاشتراك الذي
هو خلاف الاصل هو اللفظي لا المعنوي وان كان مخلا بالفهم التفصيلي الا عند من يقول ان
اطلاق المشترك المعنوي على الافراد مجاز وحينئذ لو كان الخصم قائلا به لكان للمستدل
ان يقول لو لم يكن مشتركا لفظيا لكان ظاهرا في احد الاربعة والا لكان مشتركا معنويا ويلزم كونه
مجازا وليس للخصم ان يقول هو مشترك الا انه مصير اليه الا انه لو كان ظاهرا في احد الاربعة
لزم كونه مجازا في الباقي وهو خلاف الاصل لان مخالفة الاصل فيه اقل مما في الاول لانه على هذا
التقدير يكون مجازا في الثلثة وعلى التقدير الاول في الاربعة قال الندب اذا امرتكم
بامر فأتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا ورد بانه انما رده الى استطاعتنا وهو معنى
الوجوب اقول هذه شبهة القائل بانه حقيقة للندب وتقريرها ان النبي عليه السلام فوض الامر
في قوله اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا الى مشيئتنا وهو دليل
الندبية والجواب ان يقال لا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل رده الى استطاعتنا ولهذا قال ما
استطعتم ولو رده الى مشيئتنا لقال فافعلوا ما شئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص
المندوب بل كل واجب كذلك ولذلك قال وهو الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب اي لازم
معناه لانه عين معناه قال مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله
للمشترك دفعا للاشتراك قلنا اثبات للغة بلوازم الماهيات اقول
هذه شبهة للصائرين الى انه حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان
الفعل على الترك فهذا القدر مفهوم من الصيغة ولا دليل مقيد اي للصيغة بالوجوب او بالندب
فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك والمجاز ايضا ولم يعرض للظهور والجواب ان يقال
لا نسلم انه لا دليل مقيد بل ثبت تقييد الصيغة بالوجوب بما ذكرنا من الدلالة الدالة عليه ثم هذا
الدليل يستلزم اثبات اللغة بلوازم الماهيات كرجحان الفعل على الترك فانه مشترك الذي هو
لازم ماهيتي الوجوب والندب وهو باطل لاستلزامه رفع المشترك اصلا اذ ما من شيئين
الا ويشتركان في لازم لا يقال رجحان الفعل على الترك لازم ولا يلزم من جعل اللفظ حقيقة في ملزومي
مثل ما ذكرنا من اللازم جعله حقيقة في ملزومي اي لازم كان ليلزم رفع المشترك لانا لا نسلم
ان الرجحان لازم ظاهر وسنده ظاهر سلمناه لكن يستلزم رفع المشتركين في لازم ظاهر
والوجود بخلافه ويمكن ان يمنع الاستلزام ويسند بما سيق في تفسير قوله واجيب بانه
يؤدي الى رفعها ابدا فليراجع اليه ان اريد الاطلاع عليه قال الاشتراك ثبت الاطلاق
والاصل الحقيقة اقول هذه شبهة الذاهبين الى انه مشترك بين الوجوب والندب بالاشتراك
اللفظي وتقريرها انه ثبت اطلاق صيغة افعل في الوجوب وفي الندب والاصل في الاطلاق الحقيقة
وجوابها انه لو كان مشتركا لما استدل بمطلق الصيغة على الوجوب وقد استدل كما مر ولانا
لا نسلم ان الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا افضى الى الاشتراك الذي هو اكثر فسادا من المجاز
قال القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى آخره قلنا بالاستقراء المتقدم اقول
هذه شبهة الواقفية وتقريرها انه لو ثبت كونه للوجوب او الندب او لهما لثبت بدليل اذ لا يمكن

اذ لا يمكن اثبات اللغة بالتشهي وغير دليل كلي لكنه لا دليل لانه اما نقلي او عقلي لكن العقل لا مدخل
له في اثبات اللغة والنقل اما متواتر قطعي وهو غير متحقق فيما نحن فيه والا لوفق الكل او احاد ظني
وهو غير مفيد اذ الظن انما كان يفيد ان لو كان اثبات مثل هذه المسألة مما يكتفى فيه بالظن وهو
غير مسلم فيما نحن فيه اذ المسألة علمية فلم يبق غير الوقف وتوجيه الجواب ان يقال ثبت كونه للوجوب
بالاستقراءات المتقدمة فان قلت هي لا تفيد غير الظن قلت يكفي في اثبات مدلولات الالفاظ الظهور
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر وهو بالحقيقة منع كون المسألة علمية ويمكن ان يجاب بانه لم لا يجوز
ان يعرف بالمركب من العقل والنقل فان قيل لان ذكر النقل اما متواترا او احادا وعلى السؤال
قلنا متواتر قولهم لو كان متواترا لعرف الكل احتماله للوجوب ممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
ذكر العقلي نظريا واما احاد فبعضهم بان ما ذكرتم لازم عليكم في القبول بالوقف ايضا فان العقل
لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه والظني انما يكتفى به لو كانت المسألة ظنية وهو غير مسلم
ليس يسمع لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم بشيء حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم ان العقل
لا يقتضيه فان التوقيف عند عدم الدليل من مقتضيات العقل قال الاذن المشترك لمطلق
الطلب اقول هذه شبهة القائلين بانه حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة
وشبهته مثل شبهة من قال انه حقيقة لمطلق الطلب المشترك بين الوجوب والندب والجواب
كالجواب وانما ترك شبهة من قال انه مشترك بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والاباحة وكذا
شبهة الشيعة لكونهما معلومة مما تقدم لانها بعينها شبهة من قال انه مشترك بين الوجوب
والندب وهي انه ثبت الاطلاق والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب كالجواب ويمكن ان يجعل
قوله الاشتراك ثبت الاطلاق والاصل الحقيقة حجة كل من قال بالاشتراك بين اثنين او ثلثة
او اربعة وهذا اولى لئلا يكون قد اخل بشيء قال مسألة صيغة الامر لا تدل على تكرار ولا مرة
وهو مختار الامام والاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار
وقيل بالوقف اقول هذه هي المسألة الاولى وهي في مقتضى الامر العاري عن القرائن المشعرة
بالمرة او التكرار باعتبار التكرار والمرة فنقول اختلف الاصوليون في ذلك فذهب طائفة الى ان
الامر المجرد لا يدل على شيء منهما وهو اختيار امام الحرمين وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة
من الفقهاء والمتكلمين الى انه مقتض للتكرار المستوعب لجميع العمر مع الامكان ومنهم من قال انه للمرة
الواحدة ولا يحتمل التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين ومنهم من توقف في
الكل اما لدعوى الاشتراك او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا تقتضي
شيئا من المرة والتكرار عنده وهو المراد من الوقف قال لنا ان المدلول طلب حقيقة الفعل
والمرة والتكرار خارجي ولذلك يبرأ بالمرة وايضا فانا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات
الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اقول هاتان حجتان على ما اختاره
وهو مختار الامام وتوجيه الاولى ان مدلول صيغة الامر المجردة عن القرائن هو طلب حقيقة
الفعل فقط فان القائل لغيره اضرب لا يريد منه غير ايقاع الضرب والمرة والتكرار خارجان
عن حقيقة الضرب اذ لو كان احدهما داخلا فيها لكان تقييدها به غير مفيد وبالاخر نقضا ولذلك
ولكون التكرار خارجا يبرأ اي يخرج المأمور عن العهدة بمرة واحدة فان السيد اذا قال لعبده
تصدق فانه يخرج عن العهدة بصدقة واحدة ويعد ممتثلا لغة وعرفا لتحقق المأمور به ولهذا
ايضا يحسن اللوم والتوبيخ لو زاد على مرة لعدم القرينة الصارفة اليه ولو كان التكرار لازما له
لاستحق عليهم من العرف واللغة ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم التكرار او النقض وانما يلزم
لو لم تكن الصيغة

المحدوده مشتركة بين المرة والتكرار اما لو كان مشتركا بينهما على ما ذهبت اليه الواقفية في احد قوليهم فلا يلزم ولا مخلص عنه الا بان يقال الصيغة ليست مشتركة بينهما وتوجيه الثاني على نحو ما قال في المنتهى ان يقال لو دلت الصيغة على شيء منهما لدل المصدر المطلق عليه والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان مدلول الصيغة طلب تحصيل المصدر المطلق اي معنى اضرب اوجد ضربا لا طلبا ق اهل العربية عليه واما بطلان التالي فلان المرة والتكرار وغيرهما صفات المصدر ولهذا تقول اضرب ضربا مكررا وغير مكرر وكثيرا وقليلا فتقيده بصفة انواعه ومن المعلوم ان لا دلالة للموصوف على معنى الصفة قال الاستدلال بتكرار الصوم والصلوة رد بان التكرار من غيره وعورض بالحج قالوا ثبت في لا تصم فوجب في صم لانهما طلب ورد بانه قياس وبالفرق بان النهي يقتضي النفي وبان التكرار في الامر مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار رد بالمنع وبان اقتضاء النهي الذي للاضداد وانما فرع على تكرار الامر اقول هذه شبه ثلث للقائلين بالتكرار مع اجوبتها توجيه الاولى ان يقال لو لم يكن الامر مقتضيا للتكرار لما حمل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلعدم المقتضي للتكرار حينئذ واما نفي التالي فلحمل امر الصوم والصلوة والزكوة على التكرار اتفاقا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن التكرار لما حمل عليه وانما يكون كذلك لو كان المقتضي للتكرار منحصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستفادا من غيره سلمناه لكنه معارض بمثله وذلك لانه لو لم يكن للمرة لما حمل عليها بعين ما ذكرت لكن حمل عليها في الحج فجواب الكل عن هذا هو جواب الخصم عن ذلك وتوجيه الثانية ان يقال لا تصم وصم مشتركان في الاقتضاء والطلب ومقتضى النهي الترك ابدا فوجب ان يكون مقتضى الامر الفعل ابدا وتوجيه الجواب انه قياس في اللغة وهو باطل على ما سبق في اول الكتاب واستوهن المقتول هذا الجواب وقال هذا ضعيف فان البحث ههنا ليس في اللغة بل في اقتضاء الامر مطلقا في اي لغة اتفق وهذا كثيرا ما استعمله بعض من يعتقد فيه ولم يشكوا ان هذه الابحاث امور حقيقية يستوي فيها جميع اللغات هذا كلامه بلفظه وهو ضعيف لاشعار كلامه بان قولهم اللغة لا تثبت بالقياس مخصوص بلغة العرب وليس كذلك لانه عام والحق انه ليس قياسا في اللغة على ما سنوضحه فعليك بالالتفات اليه ثم سلمنا صحة القياس في اللغة لكن الفرق حاصل بين المقيس والمقيس عليه من وجهين وعلى هذا يمتنع القياس الوجه الاول ان النهي يقتضي النفي اي الانتهاء عن المنهي عنه ابدا والا لما كان منتهيا عنه لو انتهى في بعض الاوقات دون البعض بخلاف الامر ولهذا لو قال لغيره اضرب فضرب مرة واحدة صح ان يقال امتثل لايجاد الضرب المامور به بخلاف ما لو قال لا تضرب فضرب في بعض الاوقات فانه لا يصح ان يقال امتثل لانه لم يعدم عنه الضرب اصلا الذي هو مقتضى النهي ولهذا اذا قيل في النهي لا تفعل بر بمرة واحدة ولو قال لافعلن حنث بمرة واحدة الثاني ان التكرار في الامر مانع من غيره كالمصالح المهمة والاتيان بالمامورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف النهي اي بخلاف التكرار في النهي اذ الانتهاء عن المنهي عنه دائما لا يمنع من فعل غيره وقد استضعف هذا الجواب بانه اثبات اللغة بالمشقة واجيب بالمنع اذ ليس كلامنا في ان فعل ليس موضوعا للتكرار دفعا للزوم المشقة بل كلامنا في ماهية الامر انها لا تقتضي التكرار والا لتعطلت الاشتغال قبل ورود وقعتم فيما هو اشد منهما فرد عليه لان عدم اقتضاء الامر للتكرار اذا لازم لماهية الامر لذاتها ولازم الماهية لذاتها لا يجوز اثباته لشيء منفصلا عن اثباته لمصلحة ومفسدة هذا ما فهمته من قول المقتول في السقطات وهاموذا وقد استضعف هذا لانه اثبات اللغة بالمشقة الاولى انه لا يورد اثبات اللغة بل انه اثبات لازم ماهية لذاتها بناء على مصلحة ومفسدة ولعل غيري يفهم منه ما هو الحق هذا

لذواتها لاقتران الموضع قال واما الجواب اذا اعتبر وهو الرجوع الى ما اشرنا اليه ان الماهية الصالحة كلام المقابل ليس فيها اقتضاء لشيء فيهما احدهما ولما صح ان يقال في الامر والنهي افعل ولا تفعل الحدث او وقتا غير مكرر او معا او دائما او لا دائما دل على ان حقيقة الامر لا تقتضي احدهما لذاتها ولا الكف عن الاخر والامر والنهي في هذا سواء والفروق فاسدة هذا لفظه ويمكن ان يمنع قولهم لو اقتضت التكرار لتعطلت الاشغال وانما يلزم ذلك لو لم يجز تخلف المقتضى عن المقتضي لمانع وتوجيه الثالثة ان يقال الامر بالشيء نهي عن ضده اي عن جميع اضداده والنهي يعم اذ النهي عن الاضداد يقتضي استغراق الزمان وذلك يستلزم استدامة فعل المامور به وهو المراد من لزوم التكرار وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن ضده سلمناه لكن قولكم النهي يعم ان اردتم به ان النهي الصريح يعم فمسلم لكنه لا يفيدكم شيئا لان النهي ههنا ضمني لازم من الامر وان اردتم به ان الضمني يعم فباطل لان استلزامه المضادة على المطلوب وذلك لان النهي المستفاد من الامر كيف لا يكون مثلا المستفاد من قول القائل تحرك انما يعم وتقتضي الانتهاء عن السكون دائما لو كان الامر هو تحرك في المثال مقتضيا للحركة دائما لانه لو لم تقتض الحركة دائما بل جاز السكون في الجملة واقتضى ان لا يسكن لا انتهاء عن السكون دائما الذي هو الساقط وهو المراد من قوله بان اقتضاء النهي الضمني للاضداد اي الانتهاء عنها دائما فرع على تكرار الامر فيدور المسألة كما تقدم قال المرة القطع بانه اذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما امر به لانها من ضرورته اقول هذه شبهة للقائل بان الامر ظاهر في المرة وتوجيهها ان الامر ظاهر فيها ولا في التكرار الا انه من قال لغيره ادخل الدار مثلا فدخل مرة عد ممتثلا بالمرة ولو كان لا يدخل بترك التكرار بل يدخل على ترك التكرار ولو لم يكن الامر ظاهرا فيها لما كان كذلك والجواب ان يقال لا نسلم انه عد ممتثلا لاتيانه بالمرة بل انما عد ممتثلا لفعل ما امر به لانها اي لان المرة من ضرورته اي من ضرورة فعل ما امر به لاستحالة دخول حقيقة الفعل المامور به في الوجود بدونها لا ان الامر ظاهر فيها اي في المرة ولا في التكرار قال الوقف لو ثبت لثبت بدليل الى اخره اقول هذه شبهة الواقفية وهذا غير محتاج اليه في الجواب وتقريرها انه لو ثبت احد هذه المذاهب لثبت بدليل لكن لا دليل اذ العقل لا مدخل له فيها والنقل اما متواتر وهو غير متحقق او احاد وهو غير مفيد لان المسألة علمية فيجب الوقف وجوابه ما تقدم قال مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاتباع على اتباع العلة لا للامر فان علق على غير علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت السوق فاشتر كذا عد ممتثلا بالمرة مقتصرا اقول هذه هي المسألة الثانية وهي في ان الامر المعلق بشرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا او وصف كقوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هل يقتضي تكرار المامور به بتكرر الشرط او الصفة ام لا من قال ان الامر المطلق يقتضي التكرار فههنا اولى ومن قال انه لا يقتضي اختلفوا ههنا فمنهم من اوجبه ومنهم من نفاه وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع ليكون النفي والاثبات واردا على نحو واحد فنقول ما علق المامور به من الشرط او الصفة اما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر لوجوب الفعل المامور به كالزنى او لا يكون كذلك بل يكون الحكم متوقفا عليه من غير تاثير له فيه كالاحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا فان كان الاول فقد اتفقوا على تكرار الفعل بتكرره نظرا الى تكرار العلة وللاتفاق على التعبد باتباع العلة مهما وجدت لا الى الامر والى هذا اشار بقوله الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا للاجماع على اتباع العلة لا للامر وان كان الثاني فهو محل الخلاف والمختار انه لا يقتضي التكرار كما اختاره والدليل عليه القطع والاجماع ايضا وان السيد اذا قال لعبده ان دخلت

السوق فاستركذا الحال كان او غيره عُدّ ممتثلا بالمرة مع كونه مقتصرا عليها ولو كان مقتضيا للتكرار
لما كان كذلك ولا انتقال لجواز ان يكون مقتضيا للتكرار ويكون تخلف الحكم عنه لمانع لانه خلاف
الاصل وانما قال مقتصرا ولم يقتصر على قوله عد ممتثلا دفعا لقول من يقول عدّه ممتثلا لا يدل على عدم
اقتضائه التكرار لان في صورة العلة يعد ممتثلا بالمرة مع لزوم التكرار اذ المدعى ان في صورة غير
العلة يعد ممتثلا بالمرة فقط وفي صورة العلة لا يعد ممتثلا بالمرة فقط فاندفع قول القايل
قال قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قمتم الى الصلوة وان كنتم جنبا قلنا في غير العلة بدليل خاص
قالوا تكرر العلة فالشرط اولى لانتفاء المشروط بانتفائه قلنا العلة مقتضية معلولها اقول
ههنا شبهتان للقائلين باقتضاء الامر المعلق على غير العلة التكرار مع جوابهما توجيه الاولى ان
نعلم بعد كرا اي تكرر الاوامر بحسب تكرر الصفات والشروط المعلقة هي عليها سواء كانت
علة ام لا كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية وقوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله ان كنتم جنبا فاطهروا ولولا انها مقتضية للتكرار
لما كان كذلك وتوجيه الجواب ان تلك الصفات والشروط التي تكرر الاوامر المعلقة عليها بتكررها
اما ان يكون علة في نفس الامر للمامور به اولا فان كانت فالتكرار يكون لتكرر العلة الموجبة للحكم
ولا كلام فيه وان لم يكن كذلك واليه اشار بقوله قلنا في غير العلة اي التكرر فيه فلا نسلم ان التكرر
فيه لتكرر الشروط والصفات لجواز ان يكون لدليل خاص اقتضاه ويجب اعتقاد ذلك لما ذكرنا
من عدم اقتضائه ذلك والا لوجب تكرر الحج بتكرر الاستطاعة لكون الامر به مشروطا بها ولا قائل به
اصلا ورأسا وتوجيه الثانية ان يقال يتكرر الحكم لتكرر العلة اجماعا فالشرط اولى بان يتكرر
الحكم بتكرره لان الشرط اقوى من العلة لانتفاء المشروط بانتفائه بخلاف العلة فانه لا يلزم من انتفائها
انتفاء المعلول كما في المعلول النوعي وتقرير الجواب مجملا ان يقال لا يلزم من تكرر الحكم بتكرر العلة مع
كونها موجبة للحكم تكرره بتكرر الشرط مع انه غير موجب اذ الشرط غير موثر في المشروط بحيث يلزم
من وجوده وجوده انما تاثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه وحيث قيل يلزم المشروط لوجود
الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق انما كان لضرورة وجود الموجب وهو قوله انت طالق
لا لنفس دخول الدار والا لكان دخول الدار موجبا للطلاق مطلقا وهو محال ومفصلا
ان يقال ان كان المدعى ان المعلق عليه مطلقا يقتضي التكرار فهذا الدليل لا يفيده لان المعلق
عليه اي الشرط اللغوي يجوز ان لا يكون شرطا اصطلاحيا وان كان المدعى ان المعلق عليه اذا كان
شرطا اصطلاحيا يقتضي التكرار اولاه لو ثبت الاولوية لكنها ممنوعة لان انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط دون انتفاء المعلول بانتفاء العلة يدل على ان تعلق الشرط بالمشروط في جانب العدم اكد
مما في العلة ولا يلزم منه تاكد تعلقه في جانب الوجود الذي هو المطلوب قال مسئلة
القائلون بالتكرار يقولون بالفور ومن قال المرة تترى قال بعضهم للفور وقال القاضي اما
الفور او العزم وقال الامام بالوقف فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن
الشافعي ما اختير في التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم اقول هذه هي المسئلة الثالثة
ومعقودة لبيان ان الامر المطلق هل يقتضي الفور اي وجوب تعجيل الفعل المامور به او التراخي
اي جواز التاخير لانه نقيض وجوب البدار لا وجوب التاخير على ما هو السابق الى الفهم
من العبارة التي يترجم بها المسئلة حتى انه لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به لانه ليس
مذهبا لاحد واذا عرفت ما في الترجمة فنقول ذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل
الامر المطلق على التكرار الى الفور لكونه من ضرورات استغراق الاوقات على ما يقولون

واختلف القائلون بان المرة تخرج من العهدة فيما بينهم فذهب بعضهم الى انه للفور وقال
القاضي على قياس مذهبه في الموسع انه يقتضيه اما الفور او العزم على الامتثال بالفور اما
الواقفية فقد توقفوا لكن منهم من قال التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر
فانه ممتثل قطعا لكن هل ياثم بالتاخير اختلفوا فيه فمنهم من قال بالتاثيم ومنهم من لم يأثمه ومنهم
من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف وقال الامام في البرهان واما الواقفية
فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير اذا لم يتبين
احدهما ولم نقومه فاذا وقع المخاطب بما هو طلب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه
ممتثلا لجواز ان يكون غرض الامر فيه ان يؤخره وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب
المقتصدون منهم الى انه ما اراد الوقف كان ممتثلا قطعا فان اخروا وقع الفعل المقتضى
في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر ما يمثل
كل فريق وما عليه التعويل واذا تحزبت المباحثة عن هذه المأخذ فالذي اقطع به ان المطالب
مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب واما التوقف في اخراجه فهو انه
اذا بادر لم نقصر وان اخر فهو مع التاخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يتعرض للاثم بالتاخير
فيه التوقيف فاما وضع التوقف في ان المؤخر هل يكون ممتثلا بوقوع ما طلب منه وراء الوقت
الذي بادر فيه الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغة مشتركة ولا اختصاص
لها بزمان بهذا اللفظ والغرض من ايراده ان المصنف عبر عن هذا المذهب بانه وقف لم يفعل كل
تنزيله عليه ونقل عن الشافعي واصحابه ما اختير في التكرار وهو ان الصيغة كما لا تقتضي التكرار
لا تقتضي الفور ايضا بل يجوز التاخير عن اول وقت الامكان وهو اللائق بمذهبه في
تفريعاته في الفقه وان لم يصرح في مجموعاته في الاصول وهو مذهب جماعة من الاشاعرة والقاضي
والله ابي هاشم وابي الحسين البصري وهذا هو الصحيح والدليل على ما تقدم في ان الامر لا يقتضي
التكرار واما على قياس قوله فان يقول مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجي
وايضا فانه يوصف المصدر المطلوب بالفور والتراخي ولا دلالة للموصوف على الصفة واما
على الوجه المفصل فان يقول الامر حقيقة في طلب الفعل لا غير لانهما اتى بالفعل في اي زمان
كان مقدما او مؤخرا كان اتيا بمدلول الامر فيكون ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير
لكونه اتيا بما امر به على الوجه الذي امر به وبيان ان مدلول الامر طلب الفعل لا غير وجهان
الاول انه دليل على طلب الفعل باجماع اهل العربية والاصل عدم دلالته على امر خارج والزمان
وان كان لا بد منه لكونه من ضرورات وقوع الفعل المامور به فلا يلزم ان يكون داخلا في
مدلول الامر فان لازم الشيء خارج من الداخل في معناه ولان لا يكون متعينا كما لا يتعين الالة في
الضرب ولا الشخص المضروب وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب الوجه الثاني
انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي ويصح ان يقال ذلك لوجود الامر في
الصورتين والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل لان الاصل
عدم ما سواه فيجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين دون ما به الافتراق من الزمان
وغيره نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ واعلم ان هذا الدليل المتقدم في نفي التكرار
لو قرر على هذا الوجه سقط عنه المنع المذكور ثم قال الفور لو قال اسقني واخر
عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا كل مخبر ومنشئ فقصده الحاضر مثل زيد قائم وانت طالق
رد بانه قياس وبالفرق بان في هذا استقبالا قطعا قالوا طلب كالنهي والامر نهي عن ضده

وقد تقدم ما قالوا ان ما منعك الا تسجد اذ امرتك يدل على ذم ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته
قالوا لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين ورد بانه يلزم لو صرح بالجواز
وبانه انما يلزم ان كان التاخير معينا واما الى الجواز فلا لانه متمكن من الامتثال قالوا وقال
وسارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن سارعا اقول هذه سبع
شبه للقائلين بالفور وتوجيه الاول لو قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه
تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء لو اخر وعد عاصيا بذلك
ولولا انه من مقتضيات الامر لما كان كذلك اذ الاصل عدم القرينة وتقرير الجواب ان ذلك
انما فهم التعجيل للقرينة وهي ظهور حاجة السيد الى الماء في الحال اذ الظاهر انه لا يطلب
الماء من غير حاجة حتى لو لم يظهر هذا او لم يعلم لم يفهم التعجيل ولما حسن ذم العبد بالتاخير
وقوله قول اهل العرف في معرض الذم ملوم مذموم لانه خالف امر سيده يدل على ان مطلق
الامر يقتضي التعجيل غير مسلم لان الامر المطلق بدليل سلمه في المقيد بقرينة ولا يحمد فيه حسن
تعليل السيد ذم عبده بالتاخير معارض بحسن اعتذار العبد في الامر المطلق بانه لم يامره
بالتعجيل فما بقيت دعوى حاجته اليه في الحال ولتراجح هذين الامرين اولى من الاخر توجيه
الثاني ان يقال كل منشئ يقصده بذلك الانشاء الزمان الحاضر وهذا يقع مدلول قوله في
انت زمان اذا قال لزوجته انت طالق فكذا الامر بجامع كونهما انشائين وانما تعرضت لقوله كل
مخبر يقصده الحاضر لانه غير صحيح على اطلاقه فلو صح فانما يصح في مثل زيد قائم بناء على ان
اسم الفاعل اذا اطلق حقيقة على من لا يتلبس به ثم بعد تسليم ان كل مخبر كذلك فكيف يقاس الامر مع
كونه انشاء عليه وتوجيه الجواب ان يقال انه قياس في اللغة وهو مختلف فيه وقد عرفت ما عليه
سلمنا صحته فيها لكن قياس الفرق ممنوع منه وهو ان في هذا اي في الامر استقبالا ما بالضرورة ضرورة
تاخر وقوع المامور به عن اللفظ بالامر تاخرا زمانيا بخلاف وقوع الطلاق عن اللفظ بقوله
انت طالق فانه لا يتاخر عنه تاخرا زمانيا ثم لا نسلم ان افادة انت طالق لوقوع الطلاق على الفور
هو من حيث اللغة بل جعله الشارع علامة على الحكم الحالي ولا يلزم منه ان يكون الامر موضوعا
للفور وتوجيه الثالث ان يقال الامر طلب كالنهي لكن النهي مقتض للامتثال على الفور فوجب ان يكون
الامر كذلك بجامع الطلب وتوجيه الرابع ان يقال الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الضد مقتض
للامتثال عنه على الفور وهو متوقف على الفعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على
الفور وقد تقدم ما في هذين الوجهين مع جوابيهما في المسئلة الثالثة وتوجيه الخامس
ان يقال ان الله تعالى عاتب ابليس ووبخه وذمه على ترك البدار اي على مخالفة امره بالسجود
لادم في الحال بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضيا له في الحال
لما حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عذرا لابليس في تاخيره وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان توبيخه
انما كان لمخالفة الامر في الحال لجواز ان يكون لابائه واستكباره ويدل عليه قوله تعالى الا ابليس ابى
واستكبر ولتجبره على ادم بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين سلمنا انه انما كان
لمخالفة الامر لكن يجوز ان يكون لمخالفة الامر الذي على سبيل التراخي كما لو قال اوجبت عليك
متراخيا لعلمه تعالى بانه لا يسجد في مستقبل الزمان سلمنا انه كان لمخالفة الامر في الحال
لكن لا نحتج فيه لان الامر بالسجود ليس مطلقا بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة له على
الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين لانه رتب السجود
على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي تقتضي السجود عقيبها على الفور من غير مهلة وتوجيه

بان يقول اوجبت السجود لانه لم يكتب على الفور

بلغ

بلغ

وتوجيه السادسة ان يقال لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين وبطلان التالي على
فساد المقدم واما الملازمة فمن وجهين احدهما انعقاد الاجماع على انه لو كان مشروعا لكان الى
اول اخر ازمنة الامكان وهو وقت معين والثاني انه لو جاز التاخير فاما ان يجوز لا الى وقت
وهو باطل لانه ينفي الوجوب لاستلزامه جواز التاخير ابدا وجواز الترك ابدا او الى وقت غير معين
وهو باطل ايضا لاستلزامه تكليف المحال لكونه مكلفا بان لا يؤخر الفعل عن وقت معين في نفس
الامر مع انه لا يعرف ذلك الوقت فتعين الثالث وهو الوقت المعين واما بطلان التالي فلان
ذلك الوقت بالاتفاق هو الوقت الذي يغلب على ظن المكلف انه لو لم يشتغل فيه لفاته ثم ذلك الظن ان
لم يكن لامارة فلا عبرة به اتفاقا فالحري به مجرى ظن السوداوي وان كان لامارة كانت هي المرض
الشديد او علو السن بالاتفاق وكل واحد منهما مضطرب مختلف اذ كم من شاب يموت فجأة
وكم من شيخ يعيش مدة ولا عبرة به ايضا اما لعدم الاضطراد كما في اوهام المجانين واما لتنزيه احكام
الشرع عن انضباط اوامره في ايجابها للوجوب بخيالات المكلفين واوهامهم واما لاستلزامه
عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجأة او قتل بغتة او من يرجو الحيوة الطويلة في المرض
الشديد وعلو السن مع ان ظاهر الامر يدل على تحقق الوجوب في حقهم وقال في المنتهى في نفي التالي
ولا يستقيم ان يكون التاخير الى اول اخر ازمنة الامكان لانه غير معلوم والجهل بالشرط
جهل بالمشروط وتقرير الجواب ان يقال ما ذكرتم منقوض بما لو صرح الامر بجواز التاخير وقال
افعل متى شئت فان كل ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير وهو نقض اجمالي
وان يقال لا نسلم انه لو كان التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين قوله لانه الى وقت
غير معين يستلزم تكليف المحال قلنا لا نسلم فان ذلك انما يلزم ان لو كان التاخير معينا اي متعينا
على معنى ان ما ذكرتم من الدليل انما يلزم اي يتوجه لو لم يجز الاتيان بالمامور به بالفور بل تعين التراخي
في الاتيان به اما في صورة الجواز على ما هو مذهبنا لان مذهبنا جواز التاخير لا وجوبه فلا يتاتى
تكليف المحال لتمكنه من الامتثال على الفور حينئذ وهكذا يمنع الاجماع الذي جعلوه دليل الملازمة
لان انعقاد الاجماع ان سلم فانما سلم فيما اذا كان التاخير واجبا لا فيما كان جائزا وهذا
نقض تفصيلي وهو بالحقيقة منع الملازمة وتوجيه السابعة ان يقال ان امتثال المامور به من الخيرات
وسبب الثواب والمغفرة فوجب تعجيله لقوله فاستبقوا الخيرات وفي قوله وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها السموات والارض لانه امر بالمسابقة والمسارعة التي هي التعجيل مع ان
الامر للوجوب وتقريره ان يقال لا نسلم ان هذا الامر محمول على الوجوب لجواز ان يكون محمولا
على الافضلية على ان المسابقة والمسارعة في الحسنات اولى لان الاتيان بالمامور به على الفور
واجب والا لم يكن الممتثل مسارعا ولا مسابقا لان المسارع هو المباشر للفعل في وقت مع
جواز الاتيان به في غير ذلك الوقت وكذا المسابق سلمنا كونه محمولا على الوجوب لكنهما منطوقه
يدلان على المسارعة الى الخيرات والمغفرة والمراد المسارعة الى سببهما ذلك ويكون دلالتهما على
السبب بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له كما سبق بيانه فلا دلالة لهما على المسارعة الى
كل سبب الخيرات والمغفرة فيختص ذلك بما اتفق على وجوب التعجيل فيه من افعال المامور بها
ولا يعم كل فعل واعلم ان هذه الشبهة والتي قبلها بعد تسليم ما فيهما انما يدلان على ان الامر
يقتضي الفور شرعا لا لغة قال القاضي ما تقدم في الموسع اقول دليل القاضي على اقتضاء
الامر احد الامرين تعجيل الفعل او تعجيل العزم عليه ما تقدم في الواجب الموسع مع جوابه
ومما احتج به هاهنا ان هذا البدل لو سقط بما لا بقرينة خارجية اذا الصيغة لا اشعار لها

او م

الشيب

البتة لا به ولا بالتخيير بينه وبين الفعل وعلى هذا فلا تكون الصيغة بانفرادها مقتضية للوجوب على
الوجه الذي ذكره وكلامنا في مقتضى الصيغة عند انفرادها وكلام من يشعر بان الصيغة لا تقتضي الفور
بل تقتضي احد الامرين وهو تعجيل الفور لانه لو لم يات على الفور لا بالفعل ولا بالعزم عصى عنده وهذا
صريح في ان الصيغة تقتضي الشروع في المامور به على الفور لكن لما كان المامور به عنده احد
الامرين اقتضت الصيغة فورية الاحد لا فورية المعين وبهذا لا يخرج عن اقتضائها الفور ومما
قيل عليه ههنا ان كلامنا في الواجب المعين وما ذهب اليه هو بالحقيقة الواجب المخير لان
الخروج عن عهدة الامر في هذه الصورة لا يتوقف على الاتيان بالمامور به الذي هو مدلول الامر
وهو ليس بشيء لان الخلاف في ان الامر يقتضي الفور ام لا عام في الامر بالواجب المخير ولا
اختصاص له بالواجب المعين قال الامام الطلب متحقق والتاخير مشكوك فوجب البدار
واجيب بانه غير مشكوك اقول هذه شبهة الامام وتقريرها ان طلب المامور به متحقق من الامر
والخروج عن العهدة بالتاخير مشكوك فوجب البدار ليخرج عن العهدة بيقين وجوابها منع
كون الخروج عن العهدة بالتاخير مشكوكا لما بينا هذا مع انه اثبات اللغة بالاحوط لا بالنقل
ما نقلتم من الامام في صدر المسألة وهو قوله فالذي اقطع به ان الطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم
الصيغة المطلقة هو مع المطلوب سابق وجوب البدار لانا نقول هذا الكلام منه ليس على اطلاقه
لانه قال قبل هذا بسطيرات فالذي يجب القطع به ان من اسرع عد ممتثلا ومن اخر عن اول زمان
الامكان لا نقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة فان اللفظ صالح للامتثال والزمان الاول وقت له
ضرورة وما وراءه لا تعرض له قال مسألة اختيار الامام والغزالي ان الامر بشيء معين ليس
نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي ومتابعوه نهي عن ضده ثم قال تضمنه ثم اقتصر
قوم وقال القاضي في النهي كذلك فيهما منهم من خص الوجوب دون الندب اقول هذه هي المسألة الرابعة
وهي في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده اي عما يمنع من فعل المامور به ام لا اختلفوا فيه اما اصحابنا
القائلون بالكلام النفسي وان الامر هو الطلب القائم بالنفس فمنهم من قال الامر بالشيء بعينه نهي
عن اضداده على معنى ان طلب الفعل هو عين طلب ترك اضداده والمصنف جعل قولهم بعينه
نهي عن صيغة الشيء وغير عبارته تبعا الى عبارته ومن ان الامر بشيء معين لتوهم تعلق قولهم بعينه بالشيء
وليس كذلك بل هو متعلق بالامر اذ المراد التقدير الامر بالشيء هو بعينه نهي عن اضداده فلهذا لم يقيد
احد من الاصوليين في هذه المسألة بهذا القيد وليس له فائدة ظاهرة اللهم الا ان يقال هو احتراز
عن مثل قول القائل لغيره افعل شيئا اما لان المطلوب بهذه الصيغة لا ضد له وان كان فليس الامر مثله
نهيا عن ضده اذ كل ما يلابسه يكون شيئا وفيه دقة وتعسف ومنهم من قال هو نهي عن اضداده بمعنى
انه يستلزم عقلا النهي عن الاضداد لا انه عين النهي عن الاضداد وهو ما اختاره القاضي ابو بكر في اخر
اقواله واليه اشار بقوله ثم قال تضمنه اي يستلزمه عقلا ومنهم من منع ذلك مطلقا وقال الامر بالشيء ليس
عين النهي عن الاضداد ولا يستلزم عقلا النهي عن الاضداد وهو اختيار امام الحرمين والغزالي
على ما صدر المسألة به والمراد من قوله لا يقتضيه عقلا اي لا يستلزمه عقلا وهو اختيار المصنف
واما المعتزلة المنكرون للكلام النفسي الذاهبون الى ان الامر هو نفس صيغة افعل فقد اتفقوا
على ان عين صيغة افعل لا يكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل وليست احداهما عين الاخرى فاختلفوا
في ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن اضداده من جهة المعنى ومعناه ان صيغة افعل هل تقتضي
الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ام لا فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة الى منعه ومنهم من صار
الى اثباته كالقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهما من المعتبرين منهم واليه اشار بقوله

ثم اقتصر قوم اي على ان الامر بهذا الحكم وهو انه نهي عن ضده ولم يتجاوزوا منه الى ان النهي عن الشيء امر
بضده ومنهم من فصل بين امر الايجاب والندب وحكم بان امر الايجاب يكون نهيا عن اضداده
لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان اضداد المندوب من الافعال المباحة
غير منهي عنها لان النهي تحريم ولا نهي تنزيه واليه اشار بقوله ثم منهم اي من المعتبرين من خص الوجوب
دون الندب قال القاضي النهي كذلك اي كالامر فيهما اي في قوليه حتى يكون اول اقواله في النهي انه
عين الامر بضد من الاضداد وثانيهما انه متضمن للامر بالضد هذا تفصيل المذاهب على الوجه الذي تعرض
له المصنف فلنشرع في تقرير الحجج قال لنا لو كان الامر نهيا عن الضد او تضمنه لم يحصل بدون
تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد
الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح
اقول وهذه حجة على ما اختار من المذاهب وتقريرها ان يقال لو كان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده او تضمنه اي يستلزمه عقلا لما حصل الامر بدون تعقل الضد والكف عنه والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الكف عن الضد مطلوب النهي ويلزمه تعقل الضد لاستحالة طلب
الكف عن الشيء مع عدم الشعور به واذا امتنع حصول النهي بدون تعقل الضد اي المنهي عنه والكف عنه
والامر اما عينه او ملزومه استحال حصول الامر بدونهما واما بطلان التالي فلانا نقطع بالطلب
اي بحصول طلب الفعل مع الذهول عنهما اي عن الضد والكف واعترض بانا لا نسلم ان الامر بالشيء
حال كونه امرا به يتصور انه غافلا عن طلب ترك الضد العام وهو ما يمنع عن فعل المامور به
كان م
من جهة الجملة وان كان غافلا عنه من جهة التفصيل وهو الضد الخاص والمراد من قولنا الامر بالشيء نهي
عن ضده هو الضد العام لا الخاص وتعقله حاصل وذلك لان المامور لو كان على المامور به اي متلبسا
به في حال الامر لم يطلب الامر المامور به والا كان طلبه طلب تحصيل الحاصل فاذن حال الامر يجب ان يكون
المامور في حال الامر متلبسا بغير المامور فيتعقله الامر وهو ضد العام فان قيل لا نسلم ان كل ما هو غير
المامور به هو ضد له قلنا كل ما هو غير المامور به مقارن لعدم المامور به لانه الوصف فيستحيل اجتماعه
مع المامور به والا لزم اجتماع النقيضين وجود المامور به وعدمه واذا استحال اجتماعه معه منع من
الاتيان به وما نعني بالضد الا هذا وفيه تعسف مع استلزامه تضادا اي بعلين فرضا وهو خلاف ما عليه
الجمهور فان قيل لا نسلم ان المامور اذا لم يكن متلبسا بالمامور به في حال الامر كان متلبسا بغيره
في طلبه لجواز ان يكون طلبه حاصلا لشيء منهما قلنا المدعى ان المامور يجب ان لا يكون متلبسا في طلبه
الامر بالمامور به حالة الامر اذ لو كان متلبسا به حينئذ في طلبه لزم طلب تحصيل الحاصل فاذن
حالة الامر يجب ان يعقل الامر عدم تلبس المامور بالمامور به وهو المراد من الضد العام وانما سمي
به لتحققه مع كل ضد خاص وهو اولى مما ذكرناه اولا لاندفاع التعسف في الاستلزام المذكور عنه
وان كان فيه تعسف من جهة اطلاق الضد على الامر العدمي وهو غير بعيد اذ لكل واحد ان يفسر
لفظه بما شاء واجيب عن الاعتراض بمنع الملازمة فان قيل لا نسلم لزوم طلب تحصيل الحاصل
لو امر بما المامور متلبس به لان من قال اضرب لمن هو متلبس بالضرب انما طلب منه ضربا في المستقبل
لا ما تلبس به فلم يكن طلب تحصيل الحاصل ولو سلم ان تعقل الضد العام حاصل فالكف واضح اي عدم
تعلقه به تحصل المطلوب في هو مع الامر ولا بطلان القاضي لو قال الامر للمتحصن من الضرب اي من ضرب
معين يقتضي النهي عن ضده يسقط عنه هذا المنع لان المامور متحصن من الضرب يجب ان لا يكون مشتغلا
لها حالة الامر والا لزم تحصيل الحاصل وهذا بخلاف المامور بماهية الضرب فانه لا يجب
ان لا يكون مشتغلا بها حالة الامر لان المطلوب حينئذ يكون ايجاد الماهية في المستقبل وهو ليس

وهو ليس تحصيل للحاصل ولا يمكن ان يقال مثل هذا في الشخص لان المطلوب في المستقبل حينئذ يكون
شخصا اخر لا المتشخص الاول وهو موضع وضوحه دقيق وقول المصنف الامر بشيء معين ما يؤكد توجه
الاعتراض عليه وسقوط جواب الاول عنه قال القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا
لانهما اما ان تساويا في صفات النفس او لا الثاني اما ان يتنافيا بانفسهما فلو كانا ضدين او مثلين
لم يجتمعا ولو كانا خلافين كان احدهما مع ضد الاخر وخلافه لانه حكم الخلاف فيجوز ويستحيل الامر
مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف بغير الممكن وان اجيب ان
اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لا زمها عنده فقد يلازم الخلاف او يستحيل وكذلك وقد
يكون كل منهما ضد الاخر كالظن والشك فانهما ضد العلم وان اراد ترك ضده عين الفعل المامور به
رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا هو في تسميته طلبه نهيا القاضي ايضا السكون عين ترك الحركة
وطلب السكون طلب ترك الحركة واجيب بما تقدم اقول هاتان شبهتان للقاضي على ان الامر
بالشيء عين النهي عن اضداده مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن اضداده
لكان اما ضدا له او مثلا او خلافا وهذه الاقسام باطلة فالمقدم مثله اما الملازمة فلان كل
موجودين اما ان يتساويا في صفات النفس اي الذاتيات اولا والثاني اما ان
يتنافيا بانفسهما اولا والاول هما المثلان والثاني الضدان والثالث الخلافان
واما بطلان التالي فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لم اجتمعا لامتناع
اجتماع المتضادات والمتماثلات لانهما من الاضداد ايضا كما بين في الكلاميات
لكنهما قد يجتمعان كقول القائل تحرك ولا تسكن وللقائل ان يقول ان اردتم
بالاجتماع انهما يجتمعان في محل واحد فهو ممنوع وان اردتم به انهما يجتمعان
اي يتحققان في اللفظ كما تسلم به او في النفس فمسلم لكن هذا الاجتماع غير مسلوب
عن الضدين اذ لا استحالة في اجتماعهما وعلى هذا الوجه فلو قيل لو كانا ضدين
او مثلين لما تعلق الطلب بهما معا لاستحالة طلب الجمع بين الضدين او المثلين معا من شخص واحد
في آن واحد لكن الطلب قد يتعلق بهما كذلك على ما لا يخفى لكان اقرب وعلى هذا يحمل قولهم لو
لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا على انهما لم يجتمعا في تعلق الطلب بهما ليستقيم ولو كانا خلافين
كالعلم والارادة مثلا لجاز وجود احدهما مع ضد الاخر وخلافه كما يوجد العلم بالشيء
مع الكراهة المنضادة للارادة ومع المحبة المخالفة لها لان ذلك من احكام الخلافين ولجاز
الامر بالحركة مع الامر بالسكون لكونه ضد النهي عند المخالف للامر بالحركة لكنه يستحيل
الامر كقولنا تحرك مثلا مع ضد النهي عن ضده اي مع اسكن الذي هو ضد لا تسكن الذي
هو النهي عن ضد المامور وانما استحال اجتماع تحرك واسكن اما لانهما نقيضان واستحالة
اجتماعهما ظاهر واما لانه تكليف بغير الممكن وان لم يكونا نقيضين واذا بطلت المغايرة
لبطلان انواعها تعين الاتحاد وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون وفعل الجوهر هو عين
تفريغه بغيره وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد وهو عين البعد من المغرب وطلب احدهما
بعينه يكون طلب الاخر لاتحاد المطلوب وهو المطلوب وتقرير الجواب ان يقال ان اراد القاضي
بقوله طلب الامر المامور به عين طلب ترك ضده الطلب المامور به هو طلب الكف عن ضده
الذي هو مطلوب النهي وسلم كونهما متحالفين لكن نمنع لازمها عنده اي عند هذا
المقتضي او عند القاضي ولا والاولى وهو قوله لجاز وجود احد الخلافين مع ضد
الاخر وخلافه فلجواز ان يكونا من المتعلقات المتلازمة كما في المتضايفين فكل

ملازمين والطرفين مستحيل ذلك اعني اجتماع احدهما مع ضد الاخر او خلافه في حينئذ لاستحالة
اجتماع المتقابلين وايضا قد يكون من المتخالفين ضد ضد الاخر كالظن والشك فانهما متخالفان
وضدان للعلم فيكون كل واحد منهما ضد ضد الاخر وعلى هذا يمتنع الاجتماع بين احدهما وضد الاخر
والاول اجتماع الضدين وللقائل ان يمنع كون الظن والشك متخالفين لكونهما متضادان ويمكن
ان يجاب عنه ان الضدين هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على محل واحد بينهما غاية الخلاف
والشك ليس وجودي لانه عبارة عن عدم الحكم على ما هو في موضعه فلا يكون ضد الظن ولقائل ان
يعود فيقول لا يلزم من كونهما غير متضادين ان يكونا متخالفين لجواز ان يكونا متقابلين تقابل العدم
والملكة على ما عليه اكثر المحققين فلا يكونا متخالفين لاشتراط الوجود في المتخالفين لان
الضدين انما يمتازان عن الخلافين بغاية الخلاف في عدمهما وباقي القيود مشتركة ويمكن ان يجاب عنه
بانك اذا سلمت انهما ليسا متضادين وليسا متماثلين على ما لا يخفى فيلزم ان يكونا متخالفين لانحصار
الشيئين لاحد اقسام الثلثة على ما عرف من مذهب القاضي عند بيان الملازمة وان اراد القاضي بترك الضد
عين الفعل المامور به على ما يدل عليه استدلاله الثاني رجع النزاع لفظيا في تسميته اي في تسمية الفعل
المامور به تركا للضد ثم في تسميته طلبه نهيا قال في المنتهى بعد قوله ثم في تسمية طلبه نهيا وعلى تقديره يكون
حاصله انه عبارة اخرى كالاخبار مثل احركك ان احب حالك وذكر في سياقه اللغة في رجوع النزاع
لفظيا على ما ذكره المصنف نظر لان حاصل استدلال القاضي هو ان تحرك عين لا تسكن لان فعل الحركة
هو عين الكف عن السكون لما مر من الدليل فيكون طلب احدهما عين طلب الاخر وهو المطلوب
فالاولى في جوابه ان يقال لا نسلم انه عينه فان قال لانهما ليسا متخالفين والا لجاز الى اخره قلنا لا نسلم
لما مر في السند فان قال انما سمي فعل المامور به الكف عن ضده وطلبه بهذا الاعتبار رجع النزاع
لفظيا وهذا اولى مما ذكره المصنف لان لفظه لا يدل على هذا وان كان مراده ما ذكره توجيه الثانية
ان يقال السكون عين ترك الحركة لما اشرنا اليه فطلب السكون يكون طلب ترك الحركة التي هو
مطلوب النهي عن الحركة فالامر بالسكون يكون عين النهي عن الحركة ولقائل ان يقول في هذه الشبهة استدراك
لانه اثبت مقدمة الشبهة بما يدل على المطلوب فيكون التعرض للمقدمة الاخرى ضايعا يظهر بالنظر
واجيب بما تقدم لي من رجوع النزاع لفظيا على ما صرح به في المنتهى وعليه ما مر قال
المعتبر امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم
النهي واجيب بانه مبني على ان الذم معقول لا بدليل خارجي وان سلم فالذم على انه لم يفعل الا على فعل
وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف والا ادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر
وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الجواب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفسه فيكون مطلوبا
وهو معنى النهي وقد تقدم اقول هاتان شبهتان للقاضي ومن اتبعه اتبعه على ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه
بالاجماع لكن الذم لا يتوجه الا على فعل لان الذم انما يرد على المقدور والعدم المستمر لا يكون
مقدورا فلا يذم والفعل الذي يذم عليه فيما نحن فيه اما الكف اي الامتناع عن الفعل المامور به
وهو وجودي او فعل ضد المامور به فاذن امر الايجاب يستلزم النهي عن الكف وعن فعل الضد
وهذا هو المطلوب وتقرير الجواب ان يقال ان استلزام الامر النهي مبني على ان الذم
على الترك معقول للامر بمعنى انه يدل عليه عقلا لا انه تعلم بدليل خارجي شرعي وهو ممنوع
اذ الذم على الترك مستفاد من دليل خارجي ولهذا ليس كل من يقول بالايجاب يقول بالذم
على الترك على ما تقدم من حدود الواجب قال في المنتهى والجواب انه انما يلزم لو سلم ان ذلك

من مفهوم الامر ولوازمه واما من كون الايجاب حتى يرد ذلك فلا وان سلم ان الامر للايجاب يدل على
الذم على الترك عقلا لكن لا نسلم انه لا يذم الا على فعل فان الذم انما يتوجه على انه لم يفعل لا على انه
فعل الكف او الضد وعلى هذا لا يتحقق النهي ولهذا فان العقلاء يذمون تارك الصلوة بانه لم يصل لا لانه
نام او اكل او شرب ونحوه مما يضاد الصلوة فان قيل معنى قولهم لم يصل انه انكف عن الصلوة فقد
ذم على فعل قلنا لا نسلم ان الامر يكتفا في فعل فان قيل لانه اثر الكف قلنا يجوز ان لا يكون اثر
الفعل فعلا سلمناه لكن المطلوب حاصل فانهم لا يذمونه على فعل الضد والتوبيخ بالكف زائدا وان سلم
انه لا يذم الا على فعل لكن النهي طلب كف عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل لا الكف والا ادى الى طلب
الكف عن الكف لانه مطلوب النهي ههنا ويستلزم ذلك وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر وهو
باطل قطعا ولا في المنتهى بعد قوله قطعا وايضا فانه يتسلسل وفيه نظر وتوجيه الثانية ان يقال
لا يتم الواجب يعني المامور به عقلا الا بترك ضده وهو الكف عن ضده ان لم يكن الضد موجودا او نفيه
اي نفي ضده ان كان الضد موجودا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب في كل واجب فهو مطلوب
فيكون الكف عن الضد ونفيه مطلوبا وهو معنى النهي فطلب المامور به يستلزم طلب الكف عن
الضد او نفيه وهو المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي
او عادي فهو واجب وقد تقدم في اول الكتاب سلمناه لكن لا نسلم انه يكون مطلوبا اذ لو كان
مطلوبا لكان معقولا للآمر حالة الامر وليس كذلك وقد تقدم آنفا ولفظه في المنتهى يشعر بان مراده
من قوله قد تقدم المنع الاول الثاني وكان المصنف اتماما للبحث من هاهنا السهتين والجواب
المشهور وهو انه لو كان الامر بالفعل مستلزما للنهي عن اضداده لكان الامر بالعبادة مستلزما
للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ويلزم من ذلك ان يكون محرما ان كان النهي نهي تحريم بان
كان الامر امر ايجاب او مكروها ان كان النهي نهي تنزيه بان كان الامر امر ندب فيخرج المباح
عن كونه مباحا كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة ويلزم ان يكون ما عدا العبادة المامور بها
من العبادات المضادة لها منهيا عنها ومحرمة او مكروهة وهو محال لانا نعلم انه يحسنوا عليه بانه
لا يمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة للمامور به منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المامور
به لا في ذاتها كالصلوة في الاراضي المغصوبة فانها واجبة لذاتها ومنهي عنها من حيث انها تتعلق
به من شغل ملك الغير كما سبق واما الثاني فيبطل بخروج المباحات عن كونها مباحة فانما يلزم
ان لو قيل بكونها منهيا عنها في ذاتها واما اذا قيل بكونها منهيا عنها باعتبار امر خارج عن حقيقتها
وهو كونها مانعة عن فعل المامور به فلا قال الطاردون متمسكا القاضي المتقدم فان وايضا
النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث
هو ترك اللواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد
فان قلتم ما الكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون للنهي نوعا من الامر ومن
ثم قيل الامر طلب فعل لا كف اقول هذه شبهة الطاردين وهم الذاهبون الى ان
النهي عن الشيء عين الامر باحد اضداده كالقاضي ومتابعيه مع اجوبتها اما تقرير الاولى والثانية
وهما المتمسكان للقاضي اولا بان يقال لو لم يكن النهي عن الشيء عين الامر باحد اضداده
لكان اما مثله او ضده او خلافه الى آخره وان يقال ترك الحركة عين السكون فاذا نهى عن الحركة
فقد امر بالسكون وجوابهما ما تقدم واما توجيه الثالثة فان يقال النهي كقولنا لا تتحرك مثلا
هو طلب ترك فعل من الحركة والترك يعني ترك ذلك الفعل وهو الحركة في المثال هو فعل الضد اي فعل
السكون فيكون فعل الضد مطلوبا فيكون النهي عن الحركة امرا بالضد اي بالسكون وللقائل ان يقول هذا

هذا الدليل هو عين التمسك الثاني للقاضي وان تغايرت بتغيير العبارة فان قيل هذا الدليل
انما يتمشى في مثل هذه المادة لا في كل مادة اولا يتمشى في نحو لا تأكل مثلا فيكون جريانه لخصوصية
المادة فلا يكون حجة فلا يجاب بان عدم جريانه في كل المواد لا يضر بان التمسك بالاول فانه يجدان
اسئ في صورة وتم الحجة لان الامر صار معارضا مثله بان يجاب بانه عام لجريانه في لا تأكل ايضا لان
ترك الاكل هو عين فعل ضد الاكل لما سبق من شبهة القاضي فيكون طلب الاول عين طلب الثاني
واعتبر ذلك في كل المواد فتوجيه الجواب هو نقض اجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا
واجبا لكونه مامورا به لان النهي عن اللواط هو طلب ترك اللواط وترك اللواط هو عين فعل الضد
كالزنا فيكون النهي عن اللواط امرا بالزنا والنهي عن الزنا امرا باللواط فيكونان واجبين ويثاب عليهما
بقصدهما وبطلانه لكل حيطا معلوم من دين الامة وللقائل ان يقول لا نسلم لزوم ذلك لان الواجب
هو الضد العام ولا يلزم من وجوب العام وجوب الخاص لجواز ان يكون مراده مع ان النهي عن الشيء امر
باحد اضداده التي لا يكون منهيا عنها وكذا في الامر بالشيء بانه نهي عن جميع اضداده التي لا يكون مامورا
بها وهكذا نصب ليكون مذهب من لا يجوز كون الشيء الواحد مامورا منهيا بجهتين لو قال بهذا استلزام
هذين القولين عنه على الاطلاق فكون الشيء الواحد مامورا منهيا وهو باطل عنده وان كان بجهتين سلمناه
لكن لا اختصاص بالزامهم في النهي بلزوم كون الحرام واجبا وعدم الزامهم في الامر بلزوم كون الواجب
حراما مع وروده عليهم كما قلنا فكونه اشد الزاما من جهة الكثرة لاستلزام الامر حرمة جميع الواجبات
المضادة بخلاف النهي فانه لا يستلزم الا وجوب احد المحرمات المضادة وان كان هذا اشنع وابعد
ولهذا لم يختلف في ان النهي بعد الامر للتحريم واختلف في ان الامر بعد النهي للايجاب واختيارا للاباحة
لبعد الايجاب بعد التحريم وان يقال وهو الحال ايضا لو صح ما قلتم لزم نفي المباح المضاد للمنهي
عنه للزوم وجوبه كما قلتم لزوم وجوب الزنا وكذا يعلم ان هذا ايضا لا اختصاص له بالنهي
بل يرد على الامر اشد ايرادا لان اللازم في النهي لزوم وجوب احد المباحات المتضادة وفي
الامر لزوم حرمة جميع المباحات المضادة في قوله بان لا مباح تشويش لاستلزامه نفي المباح راسا كالكعبي
وانت تعلم ان من جوز من الطاردين كون الشيء الواحد واجبا حراما او مباحا بجهتين فله ان يلتزم
كون الزنا والمباح واجبا ونعلم ايضا ان وجوبهما انما يلزم لو كان النهي نهي تحريم والا كان
اللازم ندبهما ان كان النهي نهي تنزيه وان يقال ايضا وهو نقض تفصيلي لا نسلم كون احد الاضداد
وهو المراد من الضد المراد مامورا به والا لكان مطلوبا ولو كان كذلك استحال طلب الكف مع الذهول
عن طلب فعل الضد لكنا نقطع بطلب الكف مع الذهول عن طلب الضد المراد ان النهي طلب الكف
فقط لا طلب الضد المراد والا لما غفلنا عنه فان قيل الكف عن الشيء فعل وهو مطلوب وضد للمنهي
عنه لاستحالة اجتماع الكف عن الشيء معه فيكون النهي عن الشيء امرا بضده لان النهي على هذا
طلب فعل وما نعني بالامر الا طلب الفعل وان كان كفا فعلى هذا يصير النزاع لفظيا ولم يبق خلاف
في المعنى لانكم تسمون النهي امرا بهذا الاعتبار وخصومكم لا يسمونه به ويلزم ان يكون النهي نوعا
من الامر لان الامر على ما فسرتم هو طلب الفعل فقط وذلك الفعل ان كان كفا يسمى ايضا نهيا
فيكون خاصا تحت عام وهو المراد من النوع ههنا لكنه ليس نوعا منه اما عند المحققين فلتباينهما
واما عندكم فلان النهي اما عين الامر او لازمه لان النهي عن جميع اضداد الشيء عين الامر به او لازمه
وعن الشيء عين الامر باحد اضداده وعين الشيء ولازمه لا يكون نوعه وللقائل ان يقول لا يلزم
من كون النهي الخاص ليس نوعا من الامر الخاص ان لا يكون نوعا من الامر العام وهو اللازم
مما فسروا اليه وفيه دقة فالمتأمل ومن ثمه قيل الامر طلب فعل لا كف اي ومن اجل ان لا يصير
النهي

لو عام للامر ولخرج عنه قسل في حد الامر هو طلب فعل لا كف اى عن كف قال الطارد ون في التقسيم لانه

المطلوب بالنهى الا باحد اضداده كالامر واحسب الا الزاح القطع وبان الاباحة اقول هذا

سهو للطارد ين في التقسيم ومنع القائلون بان النهى عن الشى يستلزم الامر باحد اضداده

كالقاضي ومن تبعهم حواليها وبعدها و تقديرها ان مطلوب النهى مع كونه واجبا الا تم ولا يحصل

عقلا الا بالتلبس باحد اضداده واما لا تم الواجب الا به فهو واجب فيكون الاتيان باحد الاضداد

واجبا ما هو را واحسب الا الزاح القطع وهو لزوم كون الزنا واللواطة ونحوهما من المنهيات واجبا

ونفى المباح وانت قد عرفت ما يرد على كل واحد من الالزامين وانه لا اختصاص لهما بالنهى دون

الامر لورودهما على القائل بالنفسي للامر الا انه على العكس كما مر ولو اجاب بمنع كون ما لا تم الواجب

الا به فهو واجب كان اولى لما ذكرنا من انه ان لم يلزموها وكانه انما ترك لظهوره وفي المنتهى اشار اليه

وقال واحسب الا الزاح القطع وبان الاباحة او بمنع الثانية وهي الكبرى قال والفارق الطارد

اما لان النهى طلب نفي واما لالزام القطع واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو

فعل فيستلزم كما تقدم والنهى طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما ابطال

المباح اقول هذا اشارة الى جواب من ذهب الى ان الامر بالشى عين النهى عن ضده او يستلزمه

ولم يقل بان النهى عن الشى امر بالضد اصلا وهو الفارق الطارد ووجهه ان يقال انما فرق في العكس

اما لان النهى طلب نفي نعني ان مطلوب النهى عن الفعل عنده هو نفي الفعل الذي هو عدم محض ونفي صرف

وعلى هذا يستحيل ان يكون النهى عن الشى عين الامر بالضد للمنهى عنه او ملزوما للامر بضده اذ العدم المحض

لا ضد له على ما بين في الحكمة المتعالية وهذا وجه حسن وطريق مستقيم لو ثبت ان مطلوب النهى عدم

محض وان مطلوب النهى هو المنهى عنه وهما ممنوعان اما الاول فلما مر في المسئلة الثالثة في المحكوم

فيه من القاعدة الاولى من ان فيها مذهب ابي هاشم واما الثاني فظاهر لان طلب نفي الشى عن الشى

وعلى هذا الاول يلزم من كون نفي الشى لا ضد له ان لا يكون للشى ضد الذي هو المطلوب وهو موضع وضوحه

دقيق واما الالزام القطع وهو لزوم كون الزنا ونحوه واجبا وهذا الدرس لما عرفت من لزوم

ما هو اشد الزاما منه على القول بان الامر بالشى نهى عن ضده اللهم الا ان يقال يمكن ان يقال ان الفارق يلتزمه

القطع ههنا ويدفعه ثم واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك لا لما ان الترك وهو معنى الترك

فعل لما تقدم من انه لا يذم الا على فعل فيستلزم الامر النهى كما تقدم والنهى لما كان طلب كف عن

فعل فلم يستلزم الامر لان الامر طلب فعل لا كف وهذا الاحتمال يصلح لفراره عن الاستلزام

عن كون النهى عن الامر وكان الفارق لم يطلع على دليل الطارد ين في التقسيم ونحوه مما يدل على

الاستلزام من الجانبين بل اطلع على هذا الدليل او كونهما مما يمشي في استلزام الامر النهى دون

عكسه واما لا ابطال المباح لا من طلقا الا على ما يشعر به ظاهر كلامه بل على الوجه الذي ذكرناه وهذا

الاحتمال يصلح للفرار من الامرين كالاحتمالين الاولين واما تنبيهه لابطال المباح ههنا دون

تنبيهه في الامر لذكر وعمر وارد كما اشرنا اليه اذ لا بعد من الاطلاع على محذور في احدى

الصورتين دون الاخرى مع تساويهما في لزوم المحذور قال والمختصر الوجوب للامرين

المحرمين اقول هذا شان القاضي لم يقل ان امر الايجاب نهى عن الضد او يستلزمه دون

امر الندب وهو الامران الاخيران واول الاخيرين وهو قوله ان امر الايجاب يستلزم الذم على

الترك الى اخره وهذا الاستهصر في امر الندب لانه لا يستلزم الذم على الترك فلا يستلزم النهى

وهو ضعيف لان المذهب لابي هاشم ان امر الندب نهى عن ضده لا ام يداناته نهى تحريم عن ضده بل نهى

تنزيه وكراهة وهذا كما نقول ان امر الايجاب يستلزم حرمة الترك كذلك امر الندب يستلزم

كراهة الترك والترك فعل فيستلزم النهى عنه نهى كراهة وتنزيه وبانهما هو قوله ولابطال المباح

وليس المراد ان امر الندب لا يستلزم ابطال المباح وامر الايجاب فيستلزمه على ما يشعر به

كلامه لانهما يستلزمانه وان افترقا في ان الاول يستلزم كراهة المباح والثاني حرمته بل

المباح ثم انما لم نقل ان امر الندب نهى عن ضده لانه لو قال ذلك مع قوله امر الايجاب يستلزم

النهى عن ضده لزم ابطال المباح اكثر لان على القول بامر الايجاب يلزم حرمة المباحات المضادة

للمامور به وعلى القول بامر الندب يلزم كراهة المباحات المضادة للمندوب ولما كان القول

بهما مودنا الى مخالفة الاصل اكثر لاحوم قال باحدهما دون الاخر بقي ان يقال لم اختار استلزام

الامر الايجاب للمنهى دون امر الندب ولم يعكس فيقال انما اختار ذلك لعله مخالفة الاصل فيما ذهب

اليه بالنسبة الى امر الندب لان اكثر اوامر الشرع للمندوبات دون الواجبات ولا تعارض

بان المباحات المضادة للواجبات اكثر من المباحات المضادة للمندوبات لانه لو منع لما امكن

اثباته هذا ما يحصل لنا ولعل غيرنا يفتح منه ما هو الاولى قال مسئلة الاجزاء الاتيان

بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزاء اسقاط القضاء فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه

اقول هذه هي المسئلة الخامسة وهي في معنى الاجزاء والخلاف فيه فنقول الاجزاء قد

يفسر بالامتثال وباسقاط القضاء وان فسر بالاول فلا خلاف في ان الاتيان بالمامور به على وجهه

اى على الوجه الذي امر به يحققه اى يحقق الاجزاء وهذا التفسير على معنى انه يدل على ان الاتى

قد امتثل الامر وان فسر بالثاني قال الاكثر على ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزمه اى

يستلزم اسقاط القضاء لا بمعنى انه يمنع ورود امر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل

ما امر به اولا فان جوازه متفق عليه القائل بمعنى انه يمنع ورود امر مجدد للاتيان بالفعل

بعد فراغه على الوجه الذي امر به متصفا بصفة القضاء وقال القاضي عبد الجبار الاتيان بالمامور به

على وجهه لا يستلزم اسقاط القضاء بهذا المعنى اذ لا يمتنع مع الاتيان بالفعل على وجه الامر بقضائه

وقد صرح بهذا في عمده الادلة قال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم بان يفعل ويقول اذا فعلته اثبت

عليه اداءت الواجب ويلزمه القضاء ذكر هذا غير بعيد وهو معنى قولنا غير مجزى وقال ابن العلم

من هذا الملخص والمحقق انه كان استدل من اصحابنا كالامام وغيره على الاجزاء بكون الاتيان

بالمامور به على وجهه امتثالا وخروجا عن عهدة الامر ولو لا ذلك لما كان هو الاجزاء فقد

استدل على محل الوفاق وتجاوز عن موضع الخلاف فهذا واما ما ذكره ابو الحسين البصري على تفسير

الاجزاء باسقاط القضاء وهو انه باطل بسقوط القضاء بالموت عند الاتيان بدون شرط بلا اجزاء

فما سد اد الاجزاء ليس نفس سقوط القضاء مطلقا ليلزم ما قال بل سقوط القضاء بالاتيان

بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضاء والقيد ان منتفيان في صورة الميت فلا يتجه

نقضا وكذا ما ذكره بعض الاصحاب في هذا نعلل وجوب القضا بكون الفعل الاول لم يكن مجزيا

والعلة لا بد وان تكون مغايرة للمعلول عن منحه ايضا اما توجيه ما ذكروه بان يقال اذا كان الاجزاء

على وجوب القضاء كان الاجزاء علة عدم وجوبه لان عدم العلة علة العدم لكن عدم وجوب

القضاء عبارة عن سقوطه فيكون الاجزاء علة سقوط القضاء فلا يكون نفسه لوجوب تغاير العلة

والمعلول لاستحالة كون الشى علة نفسه واما عدم الحاجة فلان علة وجوب القضاء هو استدراك

ما فات من مصلحة اصل العبادة او صفتها او مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يحصل لمانع لاما

قيل من كون الفعل الاول غير مجزى ولا نسلم ان عدم الاجزاء علة الاستدراك وهو لوجوب

القضاء على ما سلمت فعود المحدود لا نا نمنع كون عدم الاجزاء علة الاستدراك بل هو شرطه فلا يعود

المحذور وان سلمناه ولكن لا نسلم ان عدم وجوب القضاء عبارة عن سقوط القضاء لان عدم الوجوب
اعم من السقوط فضلا من السقوط بالقيدين المذكورين فان قيل اذا سلمت ان الاجزاء علة عدم
وجوب القضاء الذي هو اعم من السقوط على ما ذهبت اليه يلزم كون الاجزاء علة السقوط لان علة العام
علة الخاص قلنا علة العام انما تكون علة الخاص لو كان العام داخلا في الخاص وهو ممنوع فيما نحن
فيه فلا ينتج المطلوب قال لنا لو لم يستلزم لم يعلم امتثال ابدا وايضا فان القضاء استدراك
لما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل اقول قد احتج على ما اختاره من مذهب الاكثرين
بحجتين توجيه الاولى ان يقال لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على وجهه اسقاط القضاء لم يعلم امتثال
ابدا والتالي باطل بيان الملازمة انه لو لم يستلزم لجاز ورود الامر
بقضاء ما فعل ولو جاز ان لا يكون الفاعل ممتثلا اذ مع تحقق الامتثال لا معنى للامر بقضائه
لان القضاء استدراك لما فات من مصلحة الاداء والغرض انه لم يفته شيء ولو سمي عند
الجبار المامور به بالامر الذي جوزنا وروده بعد خروج الوقت بفعل مثل ما فعل فيما مضى
وصار النزاع معه لفظيا ومع جواز عدم الامتثال يستحيل العلم بالامتثال اذ العلم لا يحتمل
النقيض واما بطلان التالي فبالاتفاق وفي المنتهى وقد علم بالاتفاق وللقائل ان يقول ان
اردت بقولك لم يعلم امتثال انه لا يعلم امتثال الامر في معنى اتيانه بالمامور به على وجهه
والخروج عن عهدة الامر الاول فالملازمة ممنوعة لقول عبد الجبار في عمده ونقول اذا
فعلته الى اخره وان اردت به انه لا يعلم امتثاله بمعنى اسقاط القضاء بنفسه بما فعل
فنفي التالي ممنوع وتوجيه الثانية ان يقال لو لم يستلزم لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء ومصلحة
صفته او شرطه الى غير ذلك واذا كان المامور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل
فوجوب القضاء استدراكا قد حصل يكون تحصيلا للحاصل واما بطلانه وهو التالي فبالاتفاق
وللقائل ان يقول لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات لما نقلنا عن عبد الجبار سلمناه
لكن لا نسلم انه يكون تحصيلا للحاصل بل يكون تحصيلا لمثل الحاصل ولا استحالة فيه بالاتفاق عنه
قال قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا
على جواز ورود الامر بفعل ما فعل مثله بامر اخر عند تبين
القضاء اذا تبين الحدث واجيب بالسقوط للخلاف وبان الواجب
واتمام الحج الفاسد واجيب اقول هذه شبهة لعبد الجبار ومتبعيه وتقريرها ان يقال لو كان
الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضاء لكان من صلى ظانا انه متطهر ولم يكن كذلك اثما
او ساقطا عنه القضاء بعد تبين الحدث والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلان ظان
الطهارة مامور بالصلوة فان كان مامورا بها مع تيقن الطهارة فهو عاص اثم بصلوته حيث
صلى ولم يتيقن طهارته وان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله وسقط عنه القضاء على زعمكم
لاتيانه بالمامور به على وجهه واما بطلان التالي فلعدم الاثم ووجوب القضاء اتفاقا وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم الاتفاق على وجوب القضاء فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا
بل نحن نقول بالسقوط اي بسقوط القضاء على قول للخلاف فيه سلمنا وجوبه لكن لا نسلم ان الواجب
قضاء ان الواجب هو مثل الاداء في سوته بامر اخر مستقل غير متصف بصفة القضاء عند
تبين الحدث والخلاف في جواز ورود الامر هكذا وعلى هذا يحمل ان يقرأ قوله وبان الواجب
مثله برفع المثل على انه خبر الواجب وان قرئ بالنصب على انه بدل من الواجب حتى كانه قال
وبان نحمل هذا الواجب الذي يكلف فيه ثانيا بامر اخر عند التبين فله توجيه اخر وهو ان يقال

لا نسلم ان ظان الطهارة اذا صلى على حسب حاله سقط عنه القضاء وامتنع ورود امر متصف
بصفة القضاء بعد تبين الحدث وانما يمتنع وروده لو لم يكن الامر عند التبين استدراكا لما فات
من مصلحة وجوب الاداء وهو ممنوع لكونه مامورا بعلم الطهارة او بظن لا يظهر خلافه وقد
عدم الاداء في الصورة المذكورة عنهما ولا نعني بفوات المصلحة سوى فوات مثل ما ذكرنا وهو
اختلال شرط الاداء في الطهارة الموصوفة باحد الامرين وكلامه في المنتهى ككلامه ههنا
يحتمل الوجهين لانه قال واجيب بان المامور به صلوة بعلم الطهارة او بظن فاذا تبين خلافه
وجب مثله بامر اخر واتمام الحج الفاسد واصح اي في عدم وروده علينا اما توجيه الاولى
والايراد فان يقال لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على المفسد
للحج بعد اتمام الحج الفاسد لانه مامور بالمضي في حج الفاسد على حسب حاله وقد اتى به كما امر واما
وجوب القضاء فبالاجماع واما بيان وضوح عدم الورود فان يقال ان اردتم بقولكم لما وجب القضاء
اي لما وجب قضاء ما اتى به على وجهه وهو الحج الفاسد المامور بالمضي فيه على حسب حاله فالملازمة
مسلمة لكن نفي التالي ممنوع لان القضاء انما وجب استدراكا للمصلحة ما امر به اولا من الحج العري
عن الفساد لا لما امر به ثانيا من تتميم الفاسد سلمنا انه قضاء عن الثاني لكن لا نسلم ان الثاني وهو الحج
الفاسد قد اتى به على وجهه بل اتى به ببعضه كذلك ولا يلزم من كون البعض كذلك كون الكل
كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان الحج الفاسد قد اتى بكله على وجهه لان ما اخل به ليس شرطا للفاسد
حتى لا يكون ماتيا به على وجهه وان اردتم به لما وجب قضاء الواجب الاول العري عن الفساد فالملازمة
ممنوعة ولكن يعلم ان مثل هذا الجواب يمكن اجراؤه في مثال الصلوة قال مسئلة صيغة
الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر لنا غلبتها شرعا واذا حللتم فاذا قضيت الصلوة
قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر
اقول هذه هي المسئلة السادسة وهي في حكم الامر بعد الحظر وقد اختلف القائلون
بان صيغة الامر قبل الحظر للوجوب فيما اذا وردت بعد الحظر فمنهم من اجراها على الوجوب
ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال انها للاباحة [illegible]
الاكثرون من الفقهاء ومنهم من توقف كامام الحرمين حجة الاكثر غلبة استعمال تلك الصيغة
بعد الحظر للاباحة في الشرع كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا وقوله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها الى غير ذلك مع ان الاصل في الاستعمال الاطلاق والحقيقة واجيب بعلم
ان التمسك بنحو نهيتكم انما يتم لو كان النهي للتحريم ويمكن ان يقال في تمشيته ان السابق الى الفهم
من اطلاق النهي التحريم ولا نعارض بانه كما استعملت بعد الحظر للاباحة كذلك استعملت بعده
للوجوب ايضا كما في قيل الحائض والنفساء اذا زال عنك الدم فصومي فصلي واذا احتمل واحتمل
وليس حمل الصيغة على احدهما اولى من حملها على الاخر يجب التوقف الى ظهور المرجح وهذه هي
شبهة الواقفية لان حمل الصيغة على الاباحة اولى من حملها على الوجوب لغلبة استعمالها
فيها ووجوب الحاق الفرد بالاعم الاغلب حجة المعتزلة انه لو كان ورود الامر بعد الحظر
مانعا عن الحمل على الوجوب لكان مانعا من التصريح بالوجوب والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه لو كان مانعا من الحمل على الوجوب كان ظاهرا في الاباحة لعدم القائل
بالفصل ولو كان ظاهرا فيها امتنع التصريح بالوجوب لكونه على خلاف الظاهر وهو باطل
واما بطلان التالي فلجواز التصريح بالوجوب بعد الحظر بان يقول الشارع بعد الحظر

اوجبت عليك او افعل واجبا ونحوهما والجواب منع بطلان التصريح بخلاف الظواهر لانه
يكون بخلافه كقولك صل ان شئت اسد ارمي قال مسئلة القضاء بامر جديد
وبعض الفقهاء بالاول لنا لو وجب لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة وايضا
لو اقتضاه لكان اداء ولكان سواء اقول هذه هي المسئلة التاسعة ومعنى ان القضاء
هل هو بامر جديد ام لا والمراد ان الامر اذا ورد بعبادة في وقت مقدر فلم يفعل فيه لعذر
او لغير عذر او فعل على نوع من الخلل فوجوب قضائها بعد ذلك الوقت هل هو بالامر الاول
او بامر اخر جديد فذهب الحنابلة وبعض الفقهاء الى الاول وذهب المحققون من اصحابنا
والمعتزلة الى الثاني ونقل عن ابي زيد الدبوسي رحمة الله عليه انه قال بوجوب القضاء بالقياس
الشرعي وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت واختلف القائلون بان الامر للفور فيما اذا وقع
الاخلال به في اول وقت الامكان هل يجب قضاؤه بعد ذلك بالامر الاول او بامر جديد وهذا
بالحقيقة داخل في القسم الاول وهو العبادة المامور بها في وقت مقدر لان اول ازمنة الامكان
عند القائلين بالفور وقت مقدر ايضا واحتج المصنف على مذهب الاكثرين بحجج ثلث
توجيه الاولى ان يقال لو وجب القضاء به اي بالامر الاول لاقتضاه والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى لوجوبه بالامر الا اقتضاؤه اياه لغة
واما بطلان التالي فلانه لو اقتضاه لغة لاشعر به وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما
الملازمة فلان المراد من اقتضائه اياه دلالته عليه لغة واما فساد التالي فلان الامر بصوم
يوم الخميس لا اشعار له بوجوب صوم يوم الجمعة مثلا لغة فضلا عن اشعاره بالوجوب
عند فوات صوم الخميس او الاتيان به على نوع من الخلل واستشهد بقول السيد لعبده خط
الثوب يوم الخميس بانه لو لم يقدر عليه ذلك اليوم خاطه يوما اخر للقرينة وقال ظن
حاجة السيد الى الثوب المخيط يوم الجمعة لا للصيغة كما تقدم في
لا اقتضاء الامر الفور وتوجيه الثانية ان يقال لو اقتضى الامر الاول وجوب القضاء لكان اداء والتالي
باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلكون الاتيان به اتيا في وقته المقدر لاقتضاء الامر
على هذا التقدير اتيانا بالمامور به في احد الوقتين فيكون كل منهما وقتا له وما نعني بالاداء الا
وقوعه في وقته المقدر بلا خلاف ويمكن ان يمنع كون الاداء ما ذكر بل هو عبارة عما ذكر مع انه لا يكون
استدراكا لما فات وتوجيه الثالثة ان يقال لو اقتضى الامر الاول القضاء مع اقتضاء الاداء لكانا
سواء والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلاقتضاء الامر الاول احدهما لا بعينه من غير اشعار
بتفضيل احدهما على الاخر اذ كان الشارع قال صل اربع ركعات في وقت الظهر او بعده اذا
سبق فيه اولا استحالة التخيير بامر واحد بين راجح ومرجوح لكونه على خلاف الحكمة وانما
قلنا بامر واحد احترازا عن كون المصلي مخيرا بين ان يصلي منفردا او بالجماعة مع ان الجماعة
افضل فانه ليس بامر واحد واما بطلان التالي فلانهما لو كانا متساويين لما اثم بالتاخير
قصدا اذ ترك بعض الخصال والاتيان بالبعض لا يوجب اثما على المخير ولكان التعرض لتقدير
الوقت الاول ضايعا اذ كان يكفي ان يقول الشارع صل اربع ركعات بعد الزوال متى شئت
وانما جعلت قوله وايضا الى قوله سواء دليلين مع اشعار لفظه بانه دليل واحد وامكان
تقريره بحيث يكون دليلا واحدا لدلالة لفظ المنتهى على انهما اثنان وهو قوله وايضا لو اقتضاه
لكان اداء وايضا لو اقتضاه مع اقتضاء الاول لكان سواء ولقائل ان يقول لا نسلم عدم الاشعار
بتفضيل احدهما على الاخر فان قوله صل بعد الظهر انما سبق فيه صريح في تفضيل الاول

على الثاني والتخيير بين راجح ومرجوح انما يكون على خلاف الحكمة لو لم يكن المرجوح راجحا
من جهة اخرى لكونه اسهل على المكلف فيما نحن فيه قال قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر
في السقوط ورد بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا
يكون اداء قلنا سمي قضاء لانه يجب استدراكا لما فات اقول هذه شبهة تمسك بها الخصوم
توجيه الاولى ان يقال الزمان ليس مطلوبا بالامر وما لا يكون مطلوبا به فاختلاله لا يؤثر في سقوط
مقتضى الامر وهو الفعل لا غير اما الصغرى فلان الزمان ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته
ضرورة كونه ظرفا له والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف واما الكبرى فظاهرة والا لزم بطلان
اكثر المامورات لاختلال ما ليس بمامور به او لتبدل بالاستغناء بما لا يكون مطلوبا بالامر وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم ان مقتضى الامر هو الفعل فقط بل هو فعل مقيد بزمان لو قدم ذلك الزمان لم يصح لان الكلام
فيه اذ الوقت المقدر للامر هو صفة الفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون موديا له
دون تلك الصفة وايضا اذا اثر التقديم في عدم الصحة فالتاخير وان لم يكن اولى بالتاثير فيه
لاشعاره بعدم المبالاة بالامر فلا اقل ان يكون مثله وتوجيه الثانية ان يقال العبادة حق الله
تعالى والوقت المفروض كالاجل لها فيجب ان لا يؤثر فوات اجلها في سقوطها كما لا يؤثر
فوات اجل حقوق الادميين كاجل الدين في سقوطها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
ان الوقت اجل للمامور به اذ الاجل عبارة عن وقت تاخير المطالبة بالواجب من اوله
الى اخره كما في الحول بالنسبة الى الوجوب فانه لا ياثم باخراج وقت الاجل عن قضاء
الدين واخراج الحول عن اداء الزكوة ولا كذلك الوقت المقدر للصلوة وايضا الكلام فيه
فعل مقيد بوقت لو قدم عليه لم يصح وليس الدين كذلك فانه لو قدم على الاجل يصح وهذا هو
المراد من قوله وبما تقدم وهو مستند ان يمنع كون المقدر كاجل الدين وتوجيه الثالثة
ان يقال لو كان القضاء بامر جديد لكان اداء لانه بالامر الاول ولما كان لتسميته قضاء معنى
والجواب انه انما سمي قضاء لانه وجب استدراكا لما فات من مصلحة الاداء اذ ما نعني
بالقضاء الا ما وجب كذلك ولا يخفى بعد ما ذكرنا الكلام في الامر المطلق اذا كان محمولا على الفور
ولم يات بالمامور به اول وقت الامكان قال مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء لنا
لو كان لكان مر عبدك بكذا تعديا ولو كان ناقضا قولك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك
من امر الله ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ اقول
هذه هي المسئلة العاشرة ومعنى ان الامر المعلق بامر المكلف لغيره بفعل من الافعال يكون
امرا لذلك الغير بذلك الفعل ام لا امتثالا لامر النبي صلى الله عليه وسلم لاولياء الصبيان بقوله مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع هل يكون امرا للصبيان بالصلوة ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يكون
امرا لهم خلافا للبعض واحتج الاكثرون بان الامر بالامر بالشيء لو كان امرا بذلك الشيء لكان
قول القائل لغيره مر عبدك بكذا اي بان يتجر في مالك مثلا على ما قال في المنتهى تعديا والتالي
باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان امر غلام الغير بان يتجر في مال سيده
من غير اجازة من السيد تعد وايضا لو كان الامر بالامر بالشيء امرا به لكان قولك
للعبد لا تفعل بعد قولك لسيده مر عبدك بالفعل الذي نهيته عنه ناقضا والتالي باطل فكذا
المقدم اما الملازمة فلانه يكون بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني واما
بطلان التالي فلانه لا تناقض فيه اتفاقا وعلى هذا لو وجب على المامور ان ياخذ من غيره
شيئا لا يكون ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة

بانه لا بد ان يسفه على الحجاج اعطاء الصدقة على الامر بل ان وجب فانما يجب بالدليل الاخر موجب
لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيما له ونفيا للتهمة في الفتنة من التحقير والهضم في اعين الناس
المخالف للمقصود بالبعثة والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبيده او جب عليك بالاخذ
من الاخر ولا خر حرمت عليك موافقته ولو كان الامر القول الاول يجاب الاعطاء في حق الاخر
لكان مناقضا للقول الثاني في الاخذ الواجب اذ كان لا يتم دون الاعطاء فلا يلزم ان يكون الاعطاء
واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يجب لو كان مقدورا لكن اعطاء الغير ليس مقدورا
للموجب عليه الاخذ فلا يجب ثم ان الاولين ان فهم من امر الله اي بامر رسوله بامرنا كوننا
مامورين من رسوله او من امر رسوله كما هو الاولياء الصبيان بامرهم كون الصبيان مامورين
ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا كون فلان مامورا والجواب منع كونه مفهوما
من مجرد الصيغة بل انما فهم للعلم بانه مبلغ وفي هذا الجواب تسليم الفهم في صورة
الصبيان ان كان المراد من امر رسوله ذكر وهو ممنوع لانهم ليسوا مامورين بالصلوة والاولى
طلب مثال اخر من السنة بكون النبي عليه السلام قد امرنا بالامر بالشيء مع وجوب ذلك الشيء على المامور
الثاني وظاهر لفظ المتن يدل على ان الواو في قوله ورسوله وقعت زيادة من الناسخ فكان
الاصل هكذا قالوا فهم ذلك من امر الله رسوله بشيء الرسول لانه قال هناك قالوا فهم ذلك
من امر الله ورسوله بامرنا يحب الحمل عليه انه لم يوجد مثال من السنة كما وصفنا وبعلم
من سياقهم بقول الملك لوزيره قل لفلان ان المراد من الامر في قولهم الامر بالامر بالشيء
ليس لفظ الامر على ما يسبق الى الاوهام بعض المناظرين بل معناه سواء كان بلفظ الامر
نحو مروه او بغيره نحو قل وامثاله مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب
الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان
لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد
فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه اقول هذه هي المسئلة التاسعة
وهي في ان المطلوب فيما اذا امر بفعل الافعال مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيد
خاص كقول القايل لوكيله بع هل ماهيته ذلك الفعل او احد جزئياتها اختلفوا
فيه فذهب بعض الاصحاب الى ان المطلوب هو الماهية والامر انما يتعلق بها
لاشيء من جزئياتها كالبيع بثمن المثل والغبن الفاحش مثالنا قال ولذلك قلنا الوكيل في
البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وبه قال مالك واحمد في اظهر الروايتين عنه خلافا
لابي حنيفة ... وذهب الباقون الى ان المطلوب هو جزئي من جزئياتها المقصود
الوجود والامر انما يتعلق به لا بالماهية وهو المراد بقوله فالمطلوب الفعل الممكن
وهو احتراز عن غير الممكن كالضد في الغير المسامي في صوره الامر بالضد مع مطابقة
ذلك الفعل الممكن واذا تحققت موضع النزاع فلا بد من تقديم مقدمة قبل
الشروع في الاحتجاج وهي ان للماهية اعتبارات بها تختلف احكامها منها
احدها بشرط لا شيء ومنها احدها لا بشرط شيء مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا
يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال انه حيوان لكان زيادة وجزؤه الانسان وتقدمه تقدم الجزء
في الوجودين واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء فقد وجد من حيث
يحتمل ان يكون انسانا وفرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له

انه حيوان فيكون جنسا ولا يكون جزؤه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزؤه وحده فلا يوجد من حيث هو كذلك
الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يوجد من حيث هو هو لا من
حيث انه واحد او كثير او كلي او جزئي او غير ذلك بل من حيث يصلح ان يكون معروضا لهذه المعاني ويصير
بحسب عروضها واحدا او كثيرا او كليا او جزئيا او غير ذلك وهذا هو المسمى في عرف المنطقيين بالكلي الطبيعي
وهو موجود في الخارج ومحمول على الانسان والفرس منه وبين الحيوان الذي هو الجنس ان هذا ليس
بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس من حيث هو جنس
هو عام مركب من هذا ومن معنى العموم العارض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك
فالمجموع هو الاول والجنس هو الثاني ولا يقال الجنس هو الحيوان بقيد العموم فيكون بشرط شيء
لا بلا شرط شيء على ما ذكرتم لانا نقول المراد بشرط الشيء ههنا ان يكون الشيء اللاحق بعض انواع الملحوق
عند صيرورته محصلا كالناطق للحيوان وقيد العموم ليس كذلك واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا وهو الانسان بنفسه لانه ماخوذ مع ناطق واذا عرفت ذلك
فنقول لا يخفى ان القائل بان المطلوب هو الماهية لا يريد بها الماهية بالاعتبار الثالث اذ التقدير ان
الامر بالبيع مثلا مطلق غير مقيد بصفة ولا بالاعتبار الاول والا لما استحال وجودها في الخارج
لان الماهية لا بد وان يكون معها شيء من المشخصات فوجودها لا مع شيء يستحيل وامالا امتناع
صدقها على ما يذكر فيها من اي شيء اقترن بها على ما مر في المثال الحيوان واستلزامها امتناع الخروج
عن العهدة وتكليف المحال ولا بالاعتبار الثاني لما قال المصنف وكانه انما لم يتعرض لذكر القسمين
اي الاول والثالث لظهور ان المطلوب في الماهية المشتركة وعند الجمهور عن ان مراده منها الكلي
الطبيعي لا الجنس فلذلك يعرض لنفيها فقط وتقريره ان الماهية المشتركة بمعنى الجنس يستحيل
وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها بحسب وجودها في الجزئيات في ان يلزم انحصار ما يصلح
لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال لاستلزام كون الشيء الواحد كليا جزئيا واذ
استحال وجودها في الاعيان استحال طلبها وتعلق الامر بها لما تقرر ان طلب الشيء يستدعي كونه
مقصورا في نفس الطالب لكن ايقاع الماهية المشتركة غير مقصور في نفس الطالب لكونه غير مقصود
في نفسه فلا يكون مطلوبا واذا بطل كون الماهية المشتركة مطلوبة تعين كون المطلوب احد
الجزئيات الممكنة المطابقة للماهية لعدم القائل بالفصل قالوا ولئن سلمنا تعلق الامر بالماهية
المشتركة كمسمى البيع في المثال لكن الوكيل اذا اتى ببعض الجزئيات كالبيع بالغبن الفاحش وقد
اتى بما هو مسمى البيع المامور به والموكل فيه فوجب ان يصح نظرا الى مقتضى صيغة الامر
المطلق بالبيع وان قيل بالبطلان فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر على الصحة بل لدليل
معارض وللقائل ان يقول ما ذكروه عليه وهو وارد عليهم لان الفعل الممكن المطابق للماهية او احد جزئياتها
على احتلاف العبارتين يستحيل ايضا وجوده في الخارج لما يلزم من كونه كليا جزئيا فان اجيب بان
مرادنا منه هو الكلي الطبيعي فيه لا بشرط الاشتراك والعموم فلا يلزم ما ذكرتم اجاب بان مراده ايضا
ذلك فلا يتوجه ما ذكرتم واما الالزام بوجوب صحة البيع بالغبن الفاحش نظرا الى مقتضى صيغة
الامر المطلق بالبيع فمشترك لانه احد الجزئيات فكان ينبغي ان يصح ايضا وليس كذلك على ما هو
مذهب المصنف بسببه البعض ان المطلوب مطلق على ما هو المفروض والجزئي مقيد فوجب
ان يكون المشترك اي الماهية والمطلوب لا احد الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد
لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لان المطلق غير مستلزم للمقيد فلا يكون الامر بالمطلق
امرا بالمقيد اللهم الا اذا دلت القرينة على ارادة المقيد والرضا بشيء من الجزئيات

كسهاكه العرف على الرضا ثم المثل في قوله والجواب انه يستحيل ان يكون المشترك مطلوبا لما ذكرناه
وانت قد عرفت ما ذكرناه على ما ذكره ولقائل ان يمنع عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه
لان من لوازم طلب الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج دون فرد قال
مسئلة الامران المتعاقبان فان كانا متماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني
غير معطوف مثل صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل بالوقف للاول وقيل تأكيد فان الاول
التأسيس اظهر وكان اولى الثاني كثرة التأكيد ويلزم من العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف
العمل ارجح فان رجح التأكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف اقول هذه هي المسئلة
العاشرة وهي في بيان حكم الامرين المتعاقبين متماثلين والخلاف فيه فنقول لا يخلو الامران
المتعاقبان من ان يكونا مختلفين او متماثلين فان كان الاول فلا خلاف في اقتضائهما المأمورين
على اختلاف المذاهب في الوجوب او الندب او الوقف وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم
او امتنع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع اداء الزكوة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان لا يكون
مانع التكرار عادة او كان فان كان فاما ان يكون المانع من التكرار هو التعريف كقولك اعط
زيدا درهما اعط زيدا الدرهم او غيره ككونه غير قابل للتكرار بحسب الزمان كصم يوم الجمعة
او بحسب العادة كقولك اسق عبدا اسقه ماء اسقه ماء ولا خلاف في انصراف هذه الصور الثاني بالتأكيد
محض وان لم يكن مانع مما ذكرنا فلا يخلو اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول والا فان لم يكن معطوفا
كقوله صل ركعتين فهو موضع الخلاف في ذلك قيد المصنف الامرين بالقيود المذكورة
وذهب القاضي عبد الجبار الى ان الثاني يفيد غير ما افاده الاول ويلزم الاتيان باربع ركعات
وهو المراد من كونه معمولا بهما لان الامر الثاني لو انفرد افاد صحة اقتضاء الركعتين فكذلك
اذا تقدم امر اخر لان قضيته لا تختلف وانه ضعيف [illegible] وقيل ان الثاني للتأكيد
وقال ابو الحسين بالوقف والتردد بين اقتضاء الثاني التأكيد او التغاير [illegible] الاول وانه
لو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول لكانت فائدة التأكيد وان كان مقتضيا غير ما اقتضاه
الاول لكانت فائدته التأسيس لكن الحمل على التأسيس اظهر واولى لان التأسيس اصل والتأكيد
فرع عليه وحمل الكلام على الفائدة الاصلية اولى وشبهة الثاني انه كثير ورود الامرين الموصوفين
في التأكيد والحمل على الاكثر الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى لانه يلزم مخالفة براءة الذمة
من القدر الزائد الثابتة بالنفي الاصلي وهو خلاف الاصل فاذا هو معارض بما يلزم من
التأكيد من مخالفة ظاهر الامر فانه اما ان يكون ظاهرا في الوجوب او الندب او ما هو
مترددة بينهما على وجه لا يخرج عنهما وعلى اختلاف المذاهب وحمله على التأكيد خلاف
ما هو الظاهر من الامر ومخالفة الظاهر ايضا خلاف الاصل واذا تعارض الترجيحان
بقي ما ذكرناه اولى وهو الترجيح بالتأسيس سالما كيف لا يكون وانه يحتمل ان يكون الوجوب
في نفس الامر وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب وتحصيل مقصود التأكيد
ولا يخفى ان تفويت مقصود التأكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وفيه نظر
لان الترجيح بالتأسيس انما كان يبقى سالما لو لم يكن معارضا بان الحمل على التأكيد اولى
فالاولى ان يقال واذا تعارض الترجيحان فالحمل على التأسيس اولى لانه يحتمل ان يكون
للوجوب الى اخره كله فيما اذا لم يكن الثاني معطوفا على الاول فان كان نحو صل ركعتين
وصل ركعتين واليه اشار بقوله وفي المعطوف فالحكم والتفصيل على ما تقدم الا ان العمل

هاهنا ارجح من الحمل عليه لاختصاصه بمرجح وهي حرف العطف لاشعاره
بالتغاير فان رجح التأكيد في صورة العطف بعادي اي المانع من التكرار عادي من التعريف
او غيره نحو صل ركعتين وصل الركعتين واسقني ماء واسقني الماء قدم الارجح يعني من التأكيد والعطف
وهو العطف اعني العمل بهما لتعارض الظاهر من حرف العطف مع المانع من اللام او العادة
ولقاء فائدة التأسيس سالمة عن المعارض والا فالوقف في حمل الثاني على العطف او التأكيد
كما اذا اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة العطف كقوله اسقني ماء
واسقني الماء لان حرف العطف مع ما ذكرناه من فائدة التأسيس واقع في مقابلة العادة المانعة
فرجح احدهما على الاخر بما يقترن به من مرجحات اخر فعليك بالنظر والاعتبار فترجح
ما ترجح عندك ولا يخفى بعد ما ذكرناه اختلاف الحكم في نحو اعط زيدا الدرهم اعط زيدا
الدرهم بحسب العهد الذهني والخارجي فليتأمل والله اعلم بالصواب

تم الجزء الاول على يد العبد الضعيف النحيف
احقر عباد الله المعترف بذنوبه [illegible] بن عمر بن محمد
المعروف [illegible] الفضلي غفر الله له ولوالديه ولاساتذته
ولجميع المؤمنين في شهر ربيع الاخر [illegible]
[illegible] كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره فقد قيل
مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهورها في الحظر او الكراهة او بالعكس او مشتركة او
موقوفة كما تقدم وحكمها التكرار والفور في تقدم الوجوب وهكذا في المنتهى وفي بعض النسخ وفي
تقدم الوجوب قرينة نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام له مسائل مختصة اقول هذا شروع
الصنف الثاني في النهي ويشتمل على مقدمة في حده وغيره وفي مسائل اما حده فما ذكره وقد
خرج منه بالاختيارات والجوامع عن لزوم كف عن الزنا مثلا لانها هو ان المراد من الفعل في قوله
ايضا كف عن فعل هو فعل لا يشتق منه المقتضي وعلى هذا يرد ما ذكر في ان الزنا لم يشتق منه
كف ولما كان النهي مقابل الامر وكلما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من مزيف
ومختار فقد قيل مقابله في حد النهي ولا يخفى وجه الكلام فيه والكلام في صيغته وهو ان النهي
على اصول اصحابنا مثله صيغة تخصه وتدل عليه ام لا والخلاف في ان صيغة لا تفعل بعد ترددها
بين سبع محامل التحريم والكراهة ومثالهما ظاهر والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا
وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والاتفاق على
انه مجاز في غير التحريم والكراهة هل هي ظاهرة في الحظر دون الكراهة او في الكراهة دون الحظر
وهو المراد من قوله وبالعكس او مشتركة بينهما بالاشتراك او موقوفة فعلى ما تقدم في الامر من
المزيف والمختار وحكمها اي حكم صيغة النهي التكرار اي استيعاب حكمها على جميع الازمان والفور
اي تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه قال في المنتهى حكمها التكرار والفور لغة ونقل الاستاذ ابو اسحق
الاسفراييني الاجماع على ان تقدم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي الوارد بعده للحظر وتوقف امام الحرمين
فيه واعلم ان الخلاف في اكثر مسائل النهي على وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر والماخذ
كالماخذ فعليك بالعمل بالاعتبار واما المسائل المختصة به فخصصها بماخذ لا تحقق لها
في مقابلاتها من الامر وهي التي تلك فلا بد من النظر والاشارة اليها على سبيل الاستقلال ولا يقال
ان كون حكمها التكرار والفور مسئلتان مختصتان به لان المراد من قوله وله مسائل مختصة بعد
تنسيق المسائل او مسائل مختصة لا يوجد مثلها في الامر وليس التكرار والفور كذلك لانه قد
قيل في الامر بما يشابه التكرار والفور قال مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد
شرعا لا لغة وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية اقول هذه هي اولى المسائل المختصة به
في ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا فنقول النهي عن الشيء اما ان يكون لعينه او لغيره
فان كان الثاني كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فلا نعرف خلافا في انه لا يفسد الا ما نقل
عن مذهب مالك ولاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وان كان الاول وهو ان نهي عن
عين الشيء بغير مقيد فان كان ذلك الشيء هو من العبادات والمعاملات لا تصح ولا
تتبع وذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الائمة الاربعة وجميع الظاهرية وجماعة من المتكلمين
الى انه يدل على فساد المنهي عنه سواء كان في العبادات او المعاملات ومعنى الفساد في
العبادات عدم الاجزاء وفي المعاملات عدم السببية اي خروجها عن كونها سببا
مفيدا لاحكامها وثمراتها المقصودة منها والمشترك بينهما سلب احكام المنهي عنه كما
اشار المصنف اليه بقوله لنا ان فساده سلب احكامه ومنهم من لم يقل بالفساد
مطلقا وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال والغزالي وكثير من الحنفية
وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي

عبد الجبار وكثير من مشايخهم ومنهم من فصل كابي الحسين البصري وبعض اصحابنا
فقال يدل على الفساد في الاجزاء اي في العبادات لان عدم الاجزاء انما يكون فيها
لا في السببية اي في المعاملات لان عدم السببية يختص بها كما قلنا ثم القائلون
بانه يدل على الفساد مطلقا اختلفوا في جهة الفساد فمنهم من قال انه من جهة الشرع
دون اللغة وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من قال انه من جهة اللغة وكذا القائلون
بانه لا يدل على الفساد مطلقا اي في العبادات والمعاملات لا شرعا ولا لغة اختلفوا
فيما بينهم فمنهم من قال انه يدل على الصحة كابي حنيفة ومحمد بن الحسن على ما نقل ابو زيد
عنهما انهما قالا النهي عن الفعل الشرعي كالصوم والبيع يدل على صحته مصيرا منهما
الى ان المنهي عنه اذا كان شرعيا كالعبادات والمعاملات فان النهي حينئذ نحو لا تصم
يوم العيد ولا تبع مال الربوا بجنسه متفاضلا يقتضي صحته في عينه بل يقتضي تحقق وصحة
من اوصافه على وجه يتصور حصول ما اصل شرعا دون نقص ثوابه والعقد باوصافه
وهذا هو المراد من قولهما يدل على الصحة وبعد الخلاف فيما لو كان المنهي عنه غير شرعي
ويعبرون عنه بكون المنهي عنه فعلا محسوسا فان النهي يقتضي قبح المنهي عنه هذا
مذهبهم والذي اصحابنا على انه لا يدل على الصحة وان كان المنهي عنه فعلا شرعيا اي
في الحل وفيما ذكرنا المصنف اشار الى كلما ذكرنا من المذاهب وهو ظاهر غني عن
الذكر الفطن سوى مذهب ابي حنيفة ومحمد بن الحسن رحمهما الله فانه لا يعلم من قوله لعدم
ذكر القائل يدل على الصحة قال لنا ان فساده سلب احكامه وليس في اللفظ
ما يدل عليه قطعا واما كونه يدل شرعا فلان العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي
في الربويات والانكحة وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة المنهي ومن ثبوته
حكمة للصحة واللازم باطل لانهما ان تساويا وهو وجوبه النفي تمنع النهي وفي تسعه
فيمنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي ارجحها ان النهي يمنع الصحة لذلك اقول هذا
شروع منه في الاحتجاج على ما اختاره واستدل اولا على الجزء السلبي من مذهبه وهو
انه لا يدل لغة ثم على الجزء الثبوتي وهو انه يدل شرعا بالاجماع والمعقول اما تقرير
الاول فان يقال لو كان النهي عن الشيء لعينه مقتضيا لفساده اي لسلب احكامه
المقصودة منه لغة لكان في اللفظ ما يدل عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لا معنى للاقتضاء لغة الا دلالته لغة واما بطلان التالي فلان اللفظ
لو كان دالا عليه لتناقض ظاهر قول القائل نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير
اذنه لعينه لكن ان فعلت حلت الذبيحة وان كانت لكن سببا للحل ونهيتك عن استيلاد
جارية الابن لعينه وان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم
يوم النحر بالنذر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للاجزاء
لكنه لا تناقض فيه اصلا عند ارباب اللسان واصحاب هذا الباب واما استدلت
على كونه ليس في اللفظ ما يدل عليه وما اكتفيت بدعوى الضرورة على ما يشعر به قوله
قطعا لما في من عدم التسليم اذ ليس كل من يدعي الضرورة يسلم له موضع النزاع
واما تقرير الاجماع فان العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي كاحتجاج ابن عمر
رضي الله عنه على فساد نكاح المشركات بقوله ولا تنكحوا المشركات وكاستدلال الصحابة
والعلماء على فساد عقود الربوا بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربوا وبقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا

الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الحديث وسلح وذاع من غير انكار فكان
اجماعا ولقائل ان يقول لا نسلم اجماعهم على الفساد بل انما اجمعوا على التحريم ونحن
نقول به واما الثاني المعقول فان يقال لو لم تفسد المنهي عنه لعينه لزم من نفيه لكونه
مطلوب الترك بالنهي حكمة للنهي ومن ثبوته لكونه العرض جواز التصرف وصحة حكمة للصحة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام الشرعية عن
الحكمة اجماعا اما على اصول المعتزلة فلانه عبث والعبث قبيح وهو لا يصدر من الشارع
واما على اصولنا فلانا وان جوزنا خلو افعاله تعالى عن الحكم والمقاصد غير انا نعتقد
ان الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكم مقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب
بل بحكم الوقوع وبتقدير تسليم خلو بعض الاحكام عن الحكمة الا انه نادر والغالب عدم
الخلو وعند ذلك فادراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون اولى واما بطلان
التالي فلان اجتماعهما يودي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق الاجماع وذلك لان
حكمة النهي اما ان يكون راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جايز ان يكون
مرجوحة اذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا في نظر العقلا والغالب من الشارع
انما هو التقرير لا التغيير فلا يكون مقصودا عنده فلا يرد طلب الترك لاجله والا لكان
الطلب خاليا عن الحكمة وفيه ما فيه وبمثله انه لا يجوز ان يكون مساوية لامتناع النهي
اذن لخلوه عن الحكمة والى هذا اشار بقوله لانهما اي لان الحكمتين في صورة التساوي
ومرجوحة النهي ممتنع اي ورود النهي لخلوه عن الحكمة اي الراجحة ليتمشى في صورة
التساوي ايضا فلم يبق الا ان يكون راجحة على حكمة الصحة ويلزم من ذلك امتناع الصحة
والعقلا التصرف لعدم افادة احكامه والا لكان الحكم بالصحة خاليا عن حكمة مقصودة ضرورة كون
حكمتها مرجوحة كما مر واليه اشار بقوله وفي رجحان النهي يمتنع الصحة لذلك اي لخلوه عن
الحكمة فيدل على ما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة
فغايته ان يناسب نفي الصحة ولا يلزم من ذلك نفي الصحة الا اذا شهد له شاهد بالاعتبار
ولو شهد له شاهد كان الفساد ثابتا بالقياس لا من نفس النهي ولا من مقتضاه اجيب
بانا لم نقض بالفساد لوجوب مناسبة الفساد [illegible] الى شاهد بالاعتبار وانما قضينا
بالفساد لعدم المناسب للصحة ولا يخفى ان صحة هذا الدليل موقوفة على تسليم الخصم
ان وجود الشيء اذا كان راجحا على عدمه لا يجوز النهي عنه وان عدم الشيء اذا كان
راجحا على وجوده لا يجوز الامر به وهو كذلك على ما يشهد به عرف العقلاء ويلزم منه ان
يكون في الشرع كذلك لان غالب تصرفات الشرع على حدود تصرفات العقلاء قال
اللغة لم يزل العلماء واجيب لفهمهم شرعا بما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحة والنهي
نقيضه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف
احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد
اقول هذا ثاني شبهتي القائلين بان النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد
لغة السيد الاولى تمسكهم باجماع الصحابة على الوجه الذي مر وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد انما كان لفهمهم الفساد منه لغة لجواز
ان يكون لفهم الفساد منه شرعا بما تقدم من المعقول هذا الجواز تسليم ان احتجاجهم
انما كانت على الفساد وهو ممنوع لجواز ان يكون على التحريم كما مر وتقرير الشبهة الثانية

ان يقال الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه كلاهما بالاتفاق فيجب ان يقتضي النهي
نقيض الصحة وهو الفساد لوجوب تقابل احكام المتقابلات وتقرير الجواب ان يقال
ان اردت بقولك الامر يقتضي الصحة اقتضاؤها اياها شرعا فمسلم لكن لا يفيدكم شيئا
وان اردت اقتضاؤه لغة فهو ممنوع واليه الاشارة بقوله واجيب بانه لا يقتضيها
لغة ولو سلم اقتضاؤه لغة فلا نسلم لزوم احكام المتقابلات لجواز اشتراك المتقابلات
في لازم واحد ولو سلم لزوم الاختلاف فانما يلزم ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة
لا ان النهي يقتضي الفساد ولا تعالى اذا سلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات
يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهي لا ما نفي
بحث ان سلمنا وجوب اختلاف احكامهما بناء على كون الحكم اعم مما ذكرتم فان كان المراد
من الحكم ما ذكرتم فالمنع بحاله ولا يتجاوزه الى غيره قال الثاني لو دل لناقض
تصريح الصحة وتمسك عن الربا لعينه ثم نصح واجيب بالمنع بما سبق اقول
هذه شبهة للذاهبين الى ان النهي لا يدل على الفساد مطلقا المدلول عليه بقوله والثاني
لانه اذا كان الثالث التفصيل في الدلالة كان الدلالة على الفساد مطلقا علم منه
ان الثاني هو الذي لا يدل على الفساد مطلقا وهو مذهب الثاني فان قيل مذهب الشافعي
انه لا يدل لغة ولا شرعا على الفساد في العبادات والمعاملات [illegible] فلا ما له انه
يدل على الفساد فيهما اما انه لا يدل شيء من الدلالة فلا نسلم اسناده والكلام يدل
عليه بما لا يخفى على الذكي الفطن وتوجيهها انه لو دل النهي عن الشيء لعينه لغة او شرعا
على فساد المنهي عنه لنافى تصريح الصحة لغة او شرعا وبطلان التالي يستلزم فساد
المقدم والملازمة ونفي التالي ظاهران اما الملازمة فلان حقيقة المذكور لنفي التالي فهو
ان الشارع لو قال نهيتك عن بيع كذا لعينه مثلا وان فعلت يثبت الملك
وكان البيع سببا له صح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع وتوجيه الجواب ان
يقال لا نسلم لزوم التناقض فان التصريح بخلاف الظاهر يجوز وانما لا يلزم التناقض
له عند الراجح البيان واليه اشار بقوله واجيب بالمنع اي منع الملازمة بما سبق في
المسألة السابعة من الصنف بان ذلك تطرق من هذا الجواب ان المراد من قوله في صدر الدليل
دلالة ظاهرا وكل ان يعلم ان هذا الجواب يتوجه على ما قرره بقوله ولكن في اللفظ
ما يدل عليه لغة وكان المصنف انما التجأ الى دعوى الظهور وحجة هذا السؤال لورود
هذا المنع عليه والله اعلم بالسرائر قال القائل يدل على الصحة كونه يدل لكان
المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات
المكروهة واجيب بان الشرعي ليس بمعناه [illegible] بقوله دعي الصلوة وللزوم
دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلوة قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع اجيب بان المنع
للنهاية وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ما نكح ودعي الصلوة [illegible] على اللغوي [illegible]
بخلافه ان الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحائض اقول هذا ثاني شبهتي للقائلين
ان النهي عن الفعل الشرعي في الحال يدل على صحته ومن هذا تعلم ان [illegible]
اذ القائل بالصحة يقول بالفساد ايضا ووجهه الاولى ان يقال لو لم يدل النهي عن
الفعل الشرعي في الحال على صحته لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ الصحيح والمقدم
كالتالي باطل اما الملازمة فلعدم القائل بالفصل اذ كل من قال لا يدل قال [illegible]

الشرعي الصحيح ومن قال بدل قال المنهي عنه هو الشرعي الصحيح واما بطلان الثاني والله الشان
فلقوله والشرعي الصحيح فلان المنهي عنه الشرعي في الجملة هو الصحيح المعتبر معناه بحسب عرف
الشرع كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة لان الاصل بقاء لفظ الصوم والصلوة
على عرف الشارع وعرفه في كل فرد لكن هو الفعل المعتبر في حكمه شرعا وبما يحصل يكون صوم يوم
النحر المنهي هو الشرعي الصحيح والمعتبر لا اللغوي للاجماع على انه لو امسك فيه لغير نية لم ياثم به
واما ان المراد من الصلوة المنهي عنها ما هي الشرعية فظاهر للاتفاق على صحتها وتوجه الجواب
وهو معارضة في المقدمة الاستثنائية ان يقال لا نسلم ان المنهي هو الشرعي في الجملة هو الشرعي
بحسب معناه المعتبر في عرف الشرع والا كانت صلوة الحائض المنهي عنها بقوله صلى الله عليه وسلم
دعي الصلوة ايام اقرائك كذلك مع ان المراد منها ليس معناها المعتبر بحسب عرف الشرع
اتفاقا لاستحالة ذلك المعنى لفقدان شرطها وهو الطهارة واليه الاشارة بقوله واجيب
بان الشرعي ليس معناه المعتبر ويمكن ان يحمل هذا مجيبا وضعه في الحكم بان يقال لو كان المنهي
مقتضيا للصحة لكان تخلف الصحة مع وجود النهي كما في صلوة الحائض على خلاف الدليل وهو
خلاف الاصل وسواء كان المعارض او المعارض لكن نظم الكتاب يشعر بالاول ويمكن ان يحمل
نقضا اجماليا على دليل نفي التالي وهو ان عرف الشارع هو الفعل المعتبر وتوجيهه ظاهر
ولان المراد من المنهي الشرعي لو كان هو معناه المعتبر بحسب عرف الشارع للزوم دخول
الوضوء وغيره مما لا يصير الصلوة بدونه في مسماها ولا قائل به ولقائل ان يقول ان
اردت بمعناه المعتبر مسمى الصلوة المستجمع للشرائط فنفي التالي ممنوع والا فالملازمة
ممنوعة وتقرير الثانية انه لو كان المنهي عنه الشرعي ممتنعا شرعا لم يمتنع عنه اي
لم ينه والتالي ظاهر الفساد لورود النهي عن صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
وغيرهما واما الملازمة فلان المحال لا ينهى عنه كما لا يؤمر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال
ابصر والا يمنع الملازمة فانه لو كان الممتنع شرعا لا يمنع شرعا وقد لا يمنع شرعا الا يكون
ممتنعا شرعا لان كل ممتنع شرعا منهي عنه شرعا لزم ان المنهي عنه الشرعي لو كان ممتنعا
شرعا لا يكون ممتنعا شرعا وهو باطل لان المستدل يمنع استحالة هذه الملازمة لكون المنهي
عنه الشرعي ممتنعا ممتنع عنه والمحال جاز ان يستلزم المحال وتقرير الجواب ان يقال ان
اردتم بقولكم لو كان ممتنعا لم ينه عنه انه لو كان ممتنعا بغير النهي الوارد من الشارع
عنه على معنى ان يكون استحالته لذاته او لدليل اخر فالملازمة مسلمة وكذا نفي التالي لكن
لا يضر عليكم لتطابق الادعائه ما لزم منه انه ليس ممتنعا خاصا وما عاكم انه ليس ممتنعا مطلقا
وان اردتم به انه لو كان ممتنعا بالنهي لما نهي عنه فالملازمة ممنوعة [illegible] لان النهي
عن الممتنع محال قلنا النهي عن الممتنع الذي امتناعه لغير النهي محال لا عن الذي امتناعه
وهو المراد من قوله واجيب بان الممتنع اي مانع كونه ممنوعا وممتنعا للنهي لا لغيره ويصح
قوله في المنهي واجيب بانه انما امتنع للنهي فلم يمنع الممتنع وهذا تفصيل
واجيب ايضا بالاجمالي وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لما نهي عن النكاح في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وكذا عن الصلوة في قوله دعي الصلوة لكونهما ممتنعين شرعا
قيل لا نسلم كونهما ممتنعين شرعا لانهما محمولان على المعنى اللغوي والممتنع هو معناهما
الشرعي قلنا فعلى هذا الخلف وهو ان الممتنع لا يمنع لان النكاح اللغوي وهو الوطي
ايضا ممتنع شرعا مع كونه منهيا عنهم هو لاي حمل على اللغوي في الحائض معتدة [illegible]

الحائض غير منهي عن الدعاء ولقائل ان يقول سلمنا جميع ما عليه لكنه لا يقتضي مطلوبكم
وهو وجود الصحة اذ لا يلزم من امكان الصحة وجودها ولا يقال يلزم لعدم القائل
بالفصل لانا نمنع ان كل من قال بامكان الصحة قال بالصحة ولا نسلم ذلك لذلك قال
الامدي على شبههم الاولى لا نسلم ان عرف الشارع هو الصوم الشرعي المعتبر وان سلم فانما
سلم في الاوامر دون النواهي وان سلم انه عرفه في المنهيات بمعنى امكان صحتها ولا يلزم من ذلك
الصحة **قال** مسئلة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعي يضاد
وجوب اصله يعني ظاهرا والا ورد نهي الكراهة ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه
اقول مدعى بانه الثالثة في حكم النهي عن الشيء لوصفه وهو ان ينهى عنه مقيدا بصفة
لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما نهي عن وصفه لا ما يكون الوصف علة النهي عاما يشعر به عبارتهم
وهذا خلاف المنهي عنه لغيره لانه الذي نهي عنه عن امر مقارنة نحو الصلوة في الارض المغصوبة
المنهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي حقيقة وكذا خالف المنهي عنه لعينه واعلم ان
الاشتباه في هذه الاقسام الثلاثة والمنافي بعضها بعضا في بعض المواد وكون النظر في احاد
المسائل ابهامات ليسم منها موكولا الى نظر المجتهدين في الفروع لا في الاصول اذ لا علم الا
حصر الاقسام في الكلم وبيان حالها وتضادها اختلفوا في مسئلة الفروع واذا عرفت
ذلك فاعلم انهم اختلفوا في ان النهي عن الشيء لوصفه هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا والذي
اختاره المصنف انه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة خلافا للاكثر قال في المنهي بعد
قوله خلافا للاكثر والخلاف فيه كما تقدم وهذا يشعر بان الخلاف ههنا كالخلاف ثم في اقسامه
وما وجدت فيه نقلا لكن الخلاف المشهور ههنا ما اشير اليه في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة
وهو ان الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابي حنيفة
رضي الله عنه هو ايقاع الصوم فيه الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب اصله وعند الشافعي
المتعلق وهو المراد من قوله ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه وحيث قضى بتحريم
صلوة المحدث انما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهي عن ايقاعها مع الحدث والا لصحت
معه بناء على مذهبه ومنه يعلم ان مذهبه هو ان النهي عن الشيء لوصف الذي لا يكون عدمه شرط
صحة المنهي عنه يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه لان النهي عن الشيء لوصف كذلك وعليه
الغزالي عما اورد عليه من الحكم بفساد بعض المنهيات دون البعض مع ان النهي عنها لا يدل
على الفساد بانه حكم بفساده لاختلاف شرطه لا للنهي فان ذلك نهي تضمن ارتكابه اخلال
بالشرط يدل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا للنهي وحيث لم يقض ابو حنيفة بتحريم
الطواف مع الحدث انما كان لانه لم يقم عنده دليل على اشتراط الطهارة فيه وعند
الشافعي يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم لنفس الصوم وبالجملة هذه
المسئلة اجتهادية مظنة لاختلاف الايقاع بالنفس لكن الاشبه ما ذهب اليه الشافعي لان اللغوي لا يعرف
من قول القائل حرمت عليه الصوم في هذا اليوم مع كونه موجبا للتحريم الصوم ومن قوله حرمت
عليه ايقاع الصوم في هذا اليوم والفرق الذي ذكر بين نفس الوجوب ووجوب الاداء انما يمشي
هناك بتعسف فلا يمشي ههنا اصلا ولا يلزم عليه تحريم نفس الطلاق في زمن الحيض
من تحريم ايقاع الطلاق فيه المستلزم لعدم وقوعه ولا وقوع الصلوة في الاوقات المكروهة
اما الطلاق فلان المنهي عنه امر خارج عن اصل الطلاق ووصفه وهو ما يعرض اليه من تطويل
العدة لدليل دل عليه قطعا او ظنا وهو ما يدل على حرمة تطويل العدة لا في دخول هذه الطلاق

حث وكذا النهي يكون كدخول الصلوة الغصبية في قوله لا تغصب وكما ان هذا لا يدل على فساد
الصلوة الغصبية كذلك لا يطول العدم بل لا يبطل زوم الحيض لا يدل على فساد الطلاق وعلم
اعتباره لدلالة الدليل على ان المنهي عنه وان كان ظاهرا الوصف فهو بالحقيقة مقارن
له وكذا الصلوات في الاوقات المكروهة لرجوع النهي الى امر خارج عن اصل الصلوة ووصفه
لدليل دل عليه اتصاف ذلك عندهم بقول بصحتهما على ما سبق في اول الكتاب بخلاف ما نحن فيه وهو
صوم يوم النحر اذ لم يقم عندنا دليل يدل على انصراف النهي عن الوصف الى امر مقارن حتى
لو قام فيه الدليل على ترك الظاهر لترك الشافعي كما في الصور المذكورة ولم ينقض بقوله نهي عن
الماء من اجابة الدعوة وعن الله بانه كل ما نهي كل نصاف الصوم فكيف يقال انه كل اكرام احب
الدعوة وقلنا كل امر صح والغرض ان ازام بعد تحقق الخلاف والاشارة الى ما حد الاما يمكن منه
ان يعلم ان نهي الكراهة لا يترجح على الشافعي كما قال المصنف وان قال ان النهي عن الشي لوصفه
يضاد وجوب اصله قطعا لان الكلام في وصف نهي عنه لا عن مقارنه ونهي الكراهة حسب هذا الشافعي
انما هو عن امر مقارن لا كما قال بعض المحصلين يجوز ان يكون مراد الشافعي ان نهي التحريم عن
شي لوصفه يضاد وجوب اصله لا نهي الكراهة لان الايراد لا يندفع بهذا لان العلة في امتناع اجتماع
الوجوب والحرمة وهي التضاد بعينها موجودة في امتناع اجتماع الوجوب والكراهة ولذلك قال في
المستصفى وما نقل عن الشافعي فان حمل على نص ظاهر فمسلم والا فرد نهي الكراهة لان الاحكام كلها
متضادة والكلام المصنف محل صحيح هو الجواب وذلك لانه لما كان يدعي الشافعي بالحقيقة هو ان يقول
القائل لا تصل كذا يضاد وجوب الصلوة فلو لم يعدل ظاهرا لان اراد قطعا لما صح تمام صلوة مكروهة
اصلا اما اذا اراد ظاهرا بل يمنع ذلك لجواز ترك الظاهر بدليل يدل عليه وفيه دقة

قال — لنا استدلال العلماء بتحريم صوم يوم العيد بمجرد النهي وبما تقدم في المعنى فلولا الودل
لما قضي بتصحيح الصلوة وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر في بعض النسخ معقد واجب
بانه ظاهر فيه وما خولف فلدليل صرف النهي عنه — اقول — انما لم يستدل على وجوب
الحمل على مذهبه وهو انه لا يدل على الفاسد لظهوره مما تقدم وهو انه لشرح اللفظ ما يسعى به
واستدل على الحمل الشرعي بالاجماع لان استدلال العلماء بتحريم صوم يوم العيد بمجرد النهي اي بمجرد
النهي عن الشي لوصفه لعوطه هو حرام لان الشارع نهى عن ايقاعه فيه وبالمعقول في ... كافية
وهو المراد بما تقدم من المعنى وتوجيهه ان يقال لو لم يقتض النهي العين الفساد الخصم ان النهي
عن الشي لوصفه لو دل على فساد المنهي عنه شرعا لما قضي بتصحيح الصحيح والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الشارع لو قال نهيتك عن الربا لوصفه
وتملكه به يصح من غير تناقض والجواب انه ان النهي عن الشي لوصفه ظاهر فيه اي في الفساد
والتصريح قد يكون بخلاف الظاهر فلا تناقض كما مر ولو كان نصا فيه لما صح التصريح بخلافه
فلذلك قال بعض ظاهرا والا ورد نهي الكراهة شبهة لغيرهم وهي بعض احتمالي
وتقريره ان يقال لو كان النهي عن الشي لوصفه دالا على فساد المنهي لما اعتبر طلاق الحائض
ولا ذبح ملك الغير في الوقوع واثبات حل الذبح والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلكونها منهيا عنها للوصف وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بقولك لو دل لما اعتبر
مع وجود دليل صارف للنهي عن وصف المنهي الى امر خارج فالملازمة ممنوعة وان
اردت به انه لما اعتبر بدونه فنفي التالي ممنوع لما سبق ويمكن ان يقال لا نسلم انهما
منهي عنها للوصف بل لامر خارج لدليل صرف النهي عنه اي عن الوصف وهو المراد بقوله

١٦٩

وما خولف لغير كصور النقض حيث انه لم يعمل بالفساد فيها لدليل صرف النهي عنه اي
عن الوصف لا فيما خولف فيه وهو ذات المنهي عنه لان الجواب حينئذ لا يتم لجواز انصراف
النهي عن الذات الى الوصف لا الى الامر الخارج المقارن فيتم الجواب هذا ما تيسر لنا من تفسير
هذه المسئلة ولعل عند الغير ما هو اولى ولكن هذا — قال — مسئلة النهي يقتضي الدوام ظاهرا
لنا استدلال العلماء مع اختلاف الاوقات ولنا انه نهى الحائض عن الصلوة والصوم قلنا لانه
مقيد — اقول — هذه هي المسئلة الثالثة وهي ان النهي هل يقتضي الدوام اي الانتهاء عن المنهي عنه
دائما ام لا اختلف فيه فذهب الكل سوى شرذمة الى انه يقتضي الدوام ظاهرا واحتج الاكثر
بالاجماع لان استدلال العلماء على الانتهاء المستمر بالنهي مع اختلاف الاوقات من غير نكير منهم
والاقل ان النهي لو كان مقتضيا للدوام لكان استفاده في نهي الحائض عن الصوم والصلوة على
خلاف الدليل ومحمولا على جهة المجاز وهو خلاف الاصل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان
استفادة في نهي الحائض على خلاف الدليل لان دليل الدوام هو النهي المطلق الذي كلامنا فيه
لا النهي المقيد ونهي الحائض مقيد بقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم هو معارض
بمثله ووجهه ان يقال لو كان مقتضيا للمرة الواحدة لكان حمله على الدوام في النهي عن الزنا
وشرب الخمر ونحوه مجازا وعلى خلاف دليل الحقيقة واذا تعارض عليكم الترجيح وهو معنا لانا
لو جعلناه حقيقة في البعض التكرار لا يمكن التجوز به عن البعض لكونه مستلزما له ولو جعلناه حقيقة
في البعض لما امكن التجوز به عن البعض الاخر التكرار وكان مرجوحا لعدم استلزامه له وعلى
تقدير التساوي فسلم ما ذكرناه اولا — قال — العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ
المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه والغزالي اللفظ
الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان
مدلولهما ليس بشي والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان
كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه
مطلقا ضربة فقوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا ليخرج المعهود دون ضربة ليخرج
نحو رجل والخاص بخلافه — اقول — هذا هو الصنف الرابع العام والخاص وفيه
على مقتضى في حدهما وشرع في ذكر حد اما حده فقد قال ابو الحسين البصري انه اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له وهو غير جامع لان المشترك وما له حقيقة ومجاز كالعين والاسد عام
بلا خلاف مع انها لا يستغرقان جميع ما يصلح له اذ العين لا يستغرق الا الاعين او الينابيع
مثلا مع ان كلا منها يصلح اذ المراد من الصلاحية ما يجوز لغة ان يراد باللفظ وكذا الاسد
لا يستغرق الا الاسود او الشجعان مع الصلاحية المذكورة ولهذا زيد في الكتب المشهورة على
الحد بوضع واحد ليصير جامعا لان العين والاسد يستغرقان جميع ما يصلحان له بوضع واحد
واذا علمت ذلك فلتعلم ان اللفظ من الحسن والمستغرق لجميع ما يصلح له احترازا عن النكرات في
الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا وعددا كانت النكرة او لا لانه وان تناول كل ذكر من
آدم لكنه لا يستغرقه وليس عليه رجلان ورجال وعشرة وعشرات وفي هذا تعلم عدم وورد
نحو عشرة على طرد الحد كما ذكره المصنف لان عشرة لا يستغرق جميع العشرات وان صلح لكل
منها وبوضع واحد احتراز عن خروج المشترك وماله حقيقة ومجاز ولا يخفى ان الحد بعد الزيادة
لا ينفي جامعا عند من يعتقد كون الالفاظ المشتركة وما لها حقائق ومجازات عند تجردها عن القرائن
الصارفة لها الى البعض عامة يصلح له مستغرقة لجميع ما يصلح كالشافعي والقاضي ابي بكر لانها لا يستغرق

الجمع بوضع واحد بل بوضع فصاعدا وقول الشارح انه عرف العام بالمستغرق وهما
مترادفان مردود لانه عرف العام المصطلح بالمستغرق اللغوي وهو جائز وكذا قوله وقول
المصنف ان الحد ليس بمانع لدخول ضرب زيد عمرا فيه لانه مستغرق لجميع ما يصلح له مع انه ليس
لعام بالاتفاق لان الاستغراق ممنوع وانما كان مستغرقا لجميع ما يصلح لو كان دالا على
صدور جميع انواع الضرب من زيد ووقوعها على جميع اعضاء عمرو لان كل واحد من الانواع
والاعضا يصلح ان يراد بهذا اللفظ على طريق البدل وعدم الدلالة على ما ذكرنا ظاهر لانه
لم يدل على صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو ودلالته حتى ان ضرب زيد يفيد الضرب
المساوي لكل الافراد باطل اذ المصدر يفيد الماهية دون كليتها وجزئيتها فتبين كما
ذكرنا ان حد ابي الحسين يفيد الزيادة صحيح لا غبار عليه الاعتراض نحو والقاضي لكن
فانه غير جامع عندهما ولقائل ان يقول ان اريد ما يصلح له بطريق الحقيقة فلا يكون الرجال
عاما لانه انما يصلح له بطريق الحقيقة شيء واحد وان اريد بطريق المجاز كالجموع الداخلة فيه فيكون
عشرة عاما لاستغراقها جميع ما يصلح له بطريق المجاز وهو الاعداد الداخلة فيها او كالجموع
التي فيها رجال ونسا فلا يكون الرجال عاما وان اريد احدهما فيكون عشرة عاما وان اريد
كلاهما فمحال ان يكون الرجال عاما ويمكن ان يكون هذا هو معنى المصنف من عشرة وعالم
السرائر اعلم بتمام الضماير ويحتمل هذا بوجه دخول ضرب زيد عمرا لانه مستغرق لجميع ما
يصلح له بطريق المجاز وهو ضرب زيد وعمرو ولجواز ارادة كل منها عن اللفظ المركب بدلالة
التضمن هذا ان قوي قوله ضرب زيد عمرا على انه جملة فعلية وان قوي على انه مصدر
مضاف الى الفاعل فهو مردود لان ليس المصدر المضاف مستغرقا لجميع ما يصلح له ليكون
عاما وليس بعام عندك وهذا المجاز اولى ان لم يعد ابو الحسين بعموم المصدر المضاف وقال
الغزالي في حده انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ الجنس وقيد
نافع بقيد العموم من الالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها من المعاني
ولا نقول عندنا عامة وجمهور الائمة كما سيأتي بيانه والواحد احترز به عن نحو ضرب زيد عمرو واحد
جهة واحدة قال هو احتراز عن ضرب زيد عمرو او عن ضرب زيدا او عمرا فانه دل على شيئين لكن
بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة لان دلالته على انه لا سيما الدلالة وكذا على
عمرو واشتماله عليه وفيما حققنا وفيه هذا يعلم ان بعض اللفظ الواحد غير محتاج اليه وعلى شيئين
فصاعدا احترز عن المفردات كرجل ودرهم وزيد وعمرو عن المثنى او عن شيئين وكلا وعن ان
[illegible] قيدا للمثنى ولا نعت [illegible] دال على شيئين فصاعدا لدلالة على كل رجل
على طريق البدل لان شرط الدلالة على الشيئين ان يكون من جهة واحدة لا باطلاق وواحد ودالة
رجل على شخصين على طريق البدل [illegible] من الاطلاق [illegible] واحد كدلالة لفظ
الرجال على الاستغراق فاذن معنى قوله من جهة واحدة ان يدل اللفظ على شيئين باطلاق واحد
واعتبار واحد ولقائل ان يقول ان اراد بالدلالة المطابقة فلا يرد ضرب زيد عمرا لانه
بالمطابقة لا يدل على شيء واحد وان اراد به التضمن يرد عليه الستار لدلالته على شيئين الحيوان
والنطق وهذا الحد غير جامع لان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة ولا دلالة
لهما على شيئين فصاعدا فمدلولهما ليس شيئا لان المعدوم يعدم وعند اهل الحق من اصحابنا
واما المستحيل فبالاجماع [illegible] المجهولات مع ان الفاظ العام [illegible] ليست
بلفظ واحد وله ان يمنع كونها ليست بلفظ واحد على ما يعرفه قوله او من جهتين لا جهة [illegible]

بانه ضرب زيد عمرا لفظ واحد وعمرو ايضا لما قال من ان كل مثنى وان كان من
حيث اللفظ كالشيء يدخل فيه لانهما شيئان ولا يخفى ان الشيئين زيدا بالقاعدة
يدخل فيه وان سلم الدخول فلا نسلم دخول كل مثنى كما قال لان المعدوم والمستحيل
لا يدخلان فيه بل ما عدا اسماهما من المثنى والغزالي يلتزم هذا ونقول كل مثنى عام لان
عنده العام ما يدل على شيئين كما ذكره والمثنى كذلك ولان كل معهود كالرجال اذا اريد
بها قوم معهود دون غيرهم وما فوقها وكل نكرة عددا كاثنين غيرهم كرجال اذا اطلقت على ثلاثة
فما فوقها يدخل فيه ايضا لكونها شيئين فصاعدا وقد يلتزم هذا ايضا بالطريق الاولى ولا يخفى
عليك ان قوله وكل [illegible] فكل معهود وكل نكرة يدخل فيه ليس على اطلاقه اذ لا يدخل فيه من
المعهود والنكرة الا امثال ما ذكرنا لا امثال نحو رجل والرجل المعين وانما قال المصنف الحد
الذي ارتضاه ما دل ولم يقل لفظ لئلا يختص العموم بالالفاظ لانه خالف الاكثرين في كون العموم من
عوارض اللفظ حقيقة فقط بل عنده من عوارض المعنى ايضا حقيقة وانما قال المسميات ولم يقل
الشيء ليشمل الموجود والمعدوم والمستحيل وانما قال مسميات احترازا عن الاسم والمثنى
والمفردات ولقائل ان يقول ان اراد بالمسميات باعتبار امر مشترك المسميات باللفظ
الدال العام فلا ينعكس الحد لان الرجال لا يدل على مسميات لها باعتبار امر اشترك فيه اذ
لا مسمى له الا واحد وهو المجموع وان اراد بها المسميات بلفظ اخر كالرجال لدلالتها على مسميات
الرجل باعتبار امر اشترك فيه وهو الذكر من بني ادم فلا يطرد لان كل نكرة كرجال يدخل فيه
وكذا كل مثنى عند من يقول اقل الجمع اثنان وهو ظاهر ولو قال كما دل على المسميات من جهة
ما اندفع عنه هذا اعني بطلان الطرد لكن بطل عكسه لان اكثر الالفاظ العامة لا يدل على
جميع المسميات الا ان يريد بالمسميات مسميات [illegible] كدلالة اللفظ كما في من دخل داري فاكرمه او مسميات
ما اشتمل عليه ذلك اللفظ نحو الرجال او مسميات لفظ اخر غيرهما كالنسا وانما قال باعتبار
امر مشترك فيه ليخرج نحو عشرة اي اسماء العدد لان قول القائل عندي عشرة وان دل على
انه عشر مسميات لكن لا يدل على كونها مسميات باعتبار امر اشتركت فيه وليدخل فيه
المشترك وماله حقيقة ومجاز لان العين مثلا يدل على المسميات باعتبار امر اشتركت فيه
كالجارية اذا الباصرة ولا يدل على المسميات من غير هذا القيد مع كونه عاما ونفس
حاله حقيقة ومجاز عليه وانما قال مطلقا والمراد ما دل مطلقا اي ما دل لا لقرينة عن لفظه
احترازا عن المسلمين المعهودين اذ دل على مسميات اللفظ الذي اشتمل عليه وهو المسلم
المعهود ضربه لكنه انما دل بواسطة العهد الذي بين المخاطبين وهي قرينة عن لفظه وانما قال
ضربه والمراد انه يدل عليها معا لا على سبيل البدل ليخرج نحو رجل يعني اسم الجنس المنكر
لدلالته على جميع المسميات باعتبار امر اشتركت فيه ولكن على طريق البدل وهذا قال
ابو الحسين البصري الفاظ النكرات عام على البدل عن عام على الجمع هذا ما اتضح لي
من فوائد قيود هذا الحد فعليك بالاعتبار واصلاح ما امكن اصلاحه واما قوله والخاص بخلافه
فالمراد منه ان الخاص ضد ما دل على مسميات على الوجه المذكور وليس المراد منه ان الخاص
ما ليس بعام على ما توهم واورد عليه انه لا يطرد لدخول اللفظ المهمل فيه لانه ليس بعام لعدم
دلالته وارد على قوله الخاص من سلب العام عنه وهو ضعيف لانه ان كان بينهما واسطة
فلا يلزم من سلب العام تعين الخاص والا فليس تعريف احدهما بسلب حقيقة الاخر عنه
اولى من العكس وايضا اللفظ قد يكون خاصا كما لا نسان بالنسبة الى الحيوان اذ لا يخرج عن كونه

عاما بالنسبة الى ما تحته والاول والثاني انما يرد على ما توهم انه مراد لا على ما هو مراده
واما الثالث فلا يرد على ما توهم ايضا لان الانسان ليس خاصا بالمعنى المقابل للعام بل
باعتبار العرف ان الخاص كما يطلق على ما يقابل العام كذلك مثلا كذلك يطلق على ما خصوصيته
بالنسبة الى ما هو اعم منه كالانسان بالنسبة الى الحيوان وحيث انه اللفظ الذي يدل على
مدلوله وعلى غيره لو كان لفظ اعم جنس واحد فاذا عرفت هذا فاعلم ان اللفظ الدال
ينقسم الى عام لا اعم منه كالمذكور كما قيل لانه لا يتناول الموجود بل كالمتصور لتناوله
الموجود والمعدوم مستحيلا كان او ممكنا والمعلوم والمجهول والمذكور والمسكوت
وعن ذلك الى خاص لا اخص منه كالجزئي الحقيقي نحو زيد مثلا والى الخاص عام
وخاص من حيثيتين كالحيوان بالنسبة الى ما تحته وما فوقه وبعد ان تعلم ان خصوص الحيوان
ليس بالمعنى المقابل للعام بل بالاعتبار المذكور قال مسئلة العموم من عوارض
الالفاظ حقيقة واما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك لنا العموم حقيقة في شمول امر
لمتعدد وهو في المعنى كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى
الكلي لشموله الجزئيات ومنهم من قيل العام لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد
امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا
فان ذلك باطل بعموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي اقول هذه هي المسئلة
الاولى ... ان العموم هل هو من عوارض الالفاظ او المعاني ... فعلى القول الاول علم
ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة بمعنى ان كل لفظ يصح شركة الكثير في معناه لا انه
يسمى عاما حقيقة اذ لو كانت الشركة في مجرد الاسم لا باعتبار شركة في مفهومه كان مشتركا
لا عاما ومن هذا يتبين على ان عروض العموم للفظ هو باعتبار المعنى ومنه على قول
... قال انه من عوارض الالفاظ ... اختلفوا في عروضه للمعاني الى ثلثة
اقوال احدها انه ليس من عوارضها مطلقا وهو في غاية السقوط وهو قول شذوذ من
ضعفاء الاصوليين وثانيها انه من عوارضها مجازا وهو مذهب الاكثرين وثالثها وهو
الصحيح انه من عوارضها حقيقة واليه اشار بقوله كذلك وهو مذهب ... ولنا تقرير ... الاول
على الوجه المشهور ان الاطلاق شائع ذائع في لسان اهل اللغة عم الملك الناس بالعطا
والانعام وعمهم المطر والخصب ونحوه كالجدب والقحط وهذه الامور من المعاني لا من
الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة وان قيل لو كان حقيقة في المعاني وهو حقيقة في الالفاظ
ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا يقال لو لم يكن حقيقة كان مجازا وهو خلاف
الاصل ايضا ... المجاز اولى من الاشتراك لما مر في صدر الكتاب قلنا لا نسلم لزوم
الاشتراك اللفظي اذ لا انه هو الاشتراك المعنوي لما سنقول وليس هو خلاف
الاصل ولما لم يكن المقصود ... الشبهة على تقرير الحجة على الوجه المشهور ... الاشكال
كون الاشتراك معنويا لا جرم اختار المصنف ذلك وبنى الحجة عليه وتقريرها ان
... العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد لفظا كان ذلك الامر او معنى وذلك لاتفاق
اهل اللغة قاطبة عليه وهو يعني الشمول المذكور حاصل في المعنى كعموم المطر
والخصب ونحوه كما قلنا ولو قال كشمول المطر لكان اولى اذ كان كذلك وكما صح
اطلاق العموم حقيقة على شمول اللفظ المتعدد كذلك صح اطلاقه على شمول المعنى المتعدد
لتحقق معنى العموم فيه وانت تعلم ان اطلاق العام على اللفظ والمعنى حقيقة انما يتم

لو كان اطلاق المشترك المعنوي على الافراد حقيقة وعليه ما سبق في صدر الكلام واعلم
ان الحجة قد تمت ههنا ولا حاجة ظاهرا الى قوله ولذلك قيل عم المطر والخصب ونحوه ولكن
لما كان لقائل ان يقول الحجة قد تمت من عرف او شرع او غيرهما كما سبقت الاشارة
اليه في مواضع وعلى هذا لا يلزم من تحقق معنى العموم صحة الاطلاق فضلا عن كونه على
سبيل الحقيقة كالسخي والفاضل في حق الله تعالى والقارورة لغير الزجاجة اراد ان يشير
الى انهما ليسا من الحقائق المهجورة بقوله ... ولا يخفى ان هذا المعنى يقتضي صحة اطلاق العام
حقيقة على المثنى والجمع المنكر وليس بحسب اللغة اصلا بل اصطلاح للمنطقيين وقوله وكذلك
المعنى الكلي لشموله الجزئيات عطف على قوله كعموم المطر فكانه قال والشمول المذكور
حاصل في المعاني كهذا وهذا والفرق بينهما ان شمول المطر باعتبار الخارج وشمول
المعنى الكلي باعتبار الذهن وهذا الفرق ضعيف لامكان اعتبار الشمول بالعكس الا
ان يخصص المعنى الكلي بما لا وجود له في الخارج كشريك الاله وبحر من زيبق وعلى هذا يظهر
الفرق بينهما ومنهم يعني ومن اجل تحقق معنى العموم في الكلي قيل الكلي عام اذ قيل
العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فيكون ما لا يمنع تصوره من الشركة وهو الكلي عاما
ولا يخفى في هذا الاستشهاد ... ان لا يكون تسميتهم اياه بالعام مبنيا على هذا
الا ان ظاهر الحال ذلك ولا يخفى ان قوله ومنهم من قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة
انما يصح لو قدر فيه محذوف كما ذكرنا والا لا يستقيم على ما يظهر بالتامل ... الله
وما قيل فيه انه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد في كل معنى لانه لازم الحقيقة وهو
غير مطرد اذ المعاني المشخصة كمعنى زيد وعمرو لا توصف بكونها عاما لا حقيقة ولا
مجازا مردود بانه لو كان عدم اطراده في المعاني ما يبطل عروضه للمعاني حقيقة لكان
عدم اطراده في الالفاظ كاسماء الاعلام التي لا يتصور عروض العموم لها لا حقيقة
ولا مجازا يمنع عن عروضه للالفاظ حقيقة واذ ليس فليس ضرورة عدم الفرق
فان قيل لا نسلم ان العموم حقيقة في شمول الامر المتعدد بل هو حقيقة في شمول امر
متحد لمتعدد وعموم المطر ونحوه من الخصب واعطا المالك والغامة وغير ذلك من
المعاني ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول متعدد فان اجزا المطر المتعدد ... اجزا الارض
وذلك لان كل جزء منه اخص بجزء من الارض لا وجود له بالنسبة الى الجزء الاخر منها
وكذلك العطا والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالاخر واما اللفظ
شموله شمول متحد لمتعدد كلفظ الانسان لمدلولاته فلا يكون عاما حقيقة قلنا لا نسلم
ان العموم لغة مشترط بهذا الشرط وهو كونه امرا واحدا سلمنا لكن يلزم منه ان لا
يصح وصف امر الملك مثلا اذا اخبر كلا من حواشيه بامر بالعموم حقيقة فان ذلك
يعود عدم الاتحاد على ما تلهم ... لاختصاص كل منهم بامر لا وجود له بالنسبة الى
الاخر لكنه بالاتفاق يصح ان يقال عمهم امر الملك لكونه لفظا شاملا وليس عموم الصوت
والنهي الذي هو من اقسام الالفاظ عليه واذا رجعنا هو جوابكم في محل الوفاق فهو جوابنا
في محل النزاع والخلاف وهو نقض اجمالي سلمناه لكن غايته ابطال ما ذكرتموه كالمطر
ونحوه ولا يلزم منه بطلان شمول امر متحد لمتعدد في المعاني ايضا ما ذكرناه من المعنى
الكلي بحاله فانه هو امر واحد شامل للاحاد الداخلة تحتها وعلى هذا يكون تقريره لا من
والمعنى الكلي بحاله او لم يندفع بما ذكر بحيث ونحوه ولا يخفى ان نسبة المطر الى جهاته ...

نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات لكن نسبة المطر الى اجزاء الارض ليست تلك النسبة فلهذا
ما اجاب بان المطر معنى واحد شامل لاجزاء الارض لان الشامل لها عندهم هو جزئيات
المطر لا نفسه لكن من يمنع كون المطر شاملا لانا على هذا لا نبعد منه ان يمنع ايضا شمول
المعنى الكلي للجزئيات ونقول الشامل هو المختص لا نفسه وظاهر كلامه يقتضي هذا
لان المعترض ايضا فان عدم الاتحاد ناش في المعنى الكلي او في عمومه او اللفظ يحتملها
لكنه انما يتم لو وضع اللفظ والمعنى الكلي يوصف بالعام حقيقة وهو ممنوع ومع هذا فالحمل
عليه اولى من حمله على ما ذكرناه اولا لانه ايضا ممنوع مع ان اللفظ يساعد المحمل
الثاني وهو كون المعنى الكلي معطوفا على الصورة او عمومه لا المحمل الاول وهو كونه مستانفا
وانت تعلم ما ذكرنا ان هذا النزاع بالحقيقة لفظي لان العموم ان كان شمول اللفظ لجميع
المتخصص كان من عوارض اللفظ وان كان شمول معنى لمتعدد كان من عوارض المعنى وان كان
شمول امر لمتعدد كان من عوارضهما هذا امر العموم بحسب اللغة اما بحسب الاصطلاح فهو
من اللفظ مع كونه مستغرقا وانما حطنا قوله فانه لكن اشارة الى عدم الاتحاد في الجزئيات التي
شمول امر واحد لمتعدد لنفسها من وجوه نظر بالكامل قال مسئلة الشافعي والمحققون
العموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر
والنهي والوقف اما على معنى لا ندري واما نعلم انه وضع ولا ندري احقيقة ام مجاز
اقول هذه هي المسئلة الثالثة ومعنى ان للعموم هل في اللغة صيغة موضوعة
له خاصة به تدل عليه ام لا اختلفوا فيه والمراد انه هل في لغة العرب لفظ يتناول جميع
ما يصلح له ويدل عليه حقيقة ولا يكون مشتركا فيه وبين غيره فقد ذهب المرجئة الى ان العموم
لا صيغة له في لغة العرب وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما ذكره
من الصيغ حقيقة في العموم مجاز فيما عداه وخالفهم ابو هاشم في عموم الجمع المعرف
واسم الجنس المعرف دون غيره وعند ارباب الخصوص ان تلك الصيغ حقيقة في الخصوص
مجاز فيما عداه وذهب الاشعري تارة الى انه مشترك بينهما واخرى الى الوقف اما على
انا لا ندري هل وضع له صيغة اولا واما على معنى انا نعلم انه وضع له الا انا لا ندري احقيقة
فيهما او مجاز في احدهما لما قال في المنتهى انا لا نعلم امشترك هو ام ظاهر في
احدهما ووافقه القاضي على الوقف وعلى كل واحد من قولي جماعة من الاصوليين حقيقة في الوجوب
والى هذه اشار بقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر اي من كونه حقيقة
في الوجوب مجازا في الندب او عكسه او مشتركا بينهما لفظا او الوقف وقوله كما في الامر
اي من كونه حقيقة يشعر بان جميع الاقوال قيل ههنا وليس كذلك لانه ما نقل الاشتراك
المعنوي ههنا لكن زاد ههنا مذهبا اخر بسبب تحزب الواقفية الى حزبين قوم توقف
مطلقا واخرى توقفوا في الاخبار والوعد والوعيد لا في الامر والنهي قال
ومن اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة بتعريف جنس والمضافة
واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي اقول هذه صيغ العموم عند القائل
لها وما دلالتها عامة فيمن يعقل وما لا يعقل في الجزاء والاستفهام وكالجموع
المعرفة بتعريف جنس سواء كان جمع سلامة او تكسير وسواء كان جمع قلة او كثرة والاسماء
المؤكدة لها مثل كل وجميع وانما لم يعرض لها لكونها بمعنى الجموع المذكورة ولهذا
قال في المنتهى والجموع المعرفة وما في معناها بتعريف جنس وكاسم الجنس المعرف بتعريف جنس

المذاهب ٥

واسم الجنس المضاف والتمثيل بالاشارة بقوله كذلك وقد صرح به في المنتهى حيث قال واسم
الجنس المعرف بتعريف جنس والمضاف منه ما يصلح للبعض والجميع نحو كالمصدر وامثاله ولهذا
قال في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره عام لا مطلق كاجزي في الامر وكالجموع المضافة
وكالنكرة المنفية وكالموصول ومنها ما هي عامة فيمن يعقل دون غيره كمن في الجزاء والاستفهام
ومنها ما هي عامة فيما لا يعقل دون غيره اما مطلقا من غير اختصاص بجنس كما في الجزاء
والاستفهام واما مختصا ببعض اجناس ما لا يعقل كمتى في الزمان جزاء واستفهاما واين
وحيث في المكان جزاء واستفهاما قال لنا القطع في نحو لا تضرب احدا وايضا لم يزل
العلماء تستدل بمثل السارق والزانية ويوصيكم الله في اولادكم كاحتجاج عمر في قتال
مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكذا الائمة من قريش ونحن
معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد وقولهم فهم بالقرائن يؤدي الى
ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر وطالق انه يعم وايضا
كثرة الوقائع واستدل بانه معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كغيره واجيب قد يستغنى
بالمجاز وبالمشترك اقول من ههنا شرع في الاحتجاج على ما اختاره من مذهب
المحققين اما ان النكرة في سياق النفي تعم فللقطع بان السيد اذا قال لعبده لا تضرب
احدا من الناس عد مخالفا بضرب واحد ولولا انها تفيد العموم لما كان كذلك هذا
ولو استدل بمثال من الجنس لكان اولى لتكون رادا على المخالفين جميعا لان ما ذكره لا يتوجه
على المفصلين من الواقفة لانهم يسلمون العموم في الامر والنهي وكذلك بما ذكره الشارح
فانه لو قال ما رأيت رجلا عن كاذبا [illegible] رجلا وحسن الاستثناء منه
يكذبه بانك رأيت رجلا كما ورد في قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى لما قالت
اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن النفي للعموم لما كان الرد مفيدا ولانه
لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا لعدم دلالته على نفي كل اله سوى الله فان قيل
انما عد كاذبا لان قوله يدل على نفي حقيقة الرجل لا على نفي جميع افراده وبه خرج
الجواب عن صحة التكذيب واما صحة الاستثناء فلا دلالة فيه لانه لاخراج ما لولاه لصلح دخوله
لا لوجب دخوله واما لا اله الا الله وان لم يكن يفيد العموم فلا يمتنع ان يكون العموم به مجازا
وعلى هذا ان لم يرد المتكلم به العموم فلا يكون توحيدا وانما كان توحيدا لكن لا
يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد قلنا نحن
لا ندعي الا انها تدل على نفي جميع الافراد سواء كان بواسطة نفيها للحقيقة اولا واما
الثاني فلاجماع العربية على انه اخراج ما لولاه لوجب دخوله واما الثالث فلان الاصل
الاطلاق الحقيقي ولا يخفى ان الجواب الاول لا يفيد المطلوب وهو دلالة ما رأيت رجلا على نفي
جميع الافراد حقيقة ولا ورود السؤال الاول على افادة لا اله الا الله لانا لا نسلم انه لو لم يدل على
نفي جميع الالهة حقيقة لما كان توحيدا وانما يكون كذلك لو لم يدل على نفي حقيقة الاله وهو
ممنوع وفي جوابه نظر فليحقق واما ان اسم الجنس المعرف باللام كذلك فلاجماع العلماء على
اجراء قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
فانه حمله على العموم والاستدلال به شائعا ذائعا من غير انكار من احد واما ان الجمع
المضاف كذلك فلان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في توريثها عن ابيها فدك
والعوالي بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد

من الصحابة بل عدل أبو بكر إلى ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم من دليل التخصيص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولولا أن الجمع المضاف يعم لما كان لذلك
وأما أن الجمع المعرف كذلك فلاحتجاج عمر على أبي بكر رضي الله عنهما في قتال مانعي الزكاة بقوله كيف
تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها
عصموا مني دماءهم وأموالهم ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك بل عدل أبو بكر رضي الله عنه
إلى التعلق بالاستثناء وهو قوله صلى الله عليه وسلم إلا بحقها فدل على أن الجمع المعرف للعموم وكذلك
احتجاج أبي بكر رضي الله عنه على الأنصار لما طلبوا الإمامة بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش وعلى فاطمة
بقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث وعدم إنكار الصحابة والله إلا شارع لقوله وشاع وذاع ولم
ينكر أحد بل عليه أيضا فإن قيل الإجماع السكوتي وإن اتضح في الفروع فلا يتضح في الأصول
سلمناه لكن فهم العموم في جميع ما ذكرتم من الصور إنما كان للقرائن لا لنفس الصيغ فقد تكون
مجازا لا حقيقة على ما هو المطلوب وهو المراد من قوله فهم من القرائن أما في السارق والزانية
فلما أشعر بها من العلة الموجبة لها الموجبة للتعميم من السرقة والزنا لأنهما صالحة لذلك
الحكم لكونه وقد رتب الشارع الحكم عليهما وذلك إنما بالتعليل فيعم الحكم لذلك
لا لكونه مستندا إلى عموم تلك الألفاظ وأما قصة فاطمة مع أبي بكر فلأن الأولاد يطلق تارة
للعموم وتارة للخصوص كقولهم جمع السلطان أولاد أهل البلد وإن كان لم يجمع الفساق
والمرضى منهم وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة أولى من القول بحمله على
العموم بقرينة بل غايته جواز حمل أولادكم على العموم بقرينة وهو لا يفيد شيئا لأنا لا ننكر صحة
الحمل على العموم بقرينة بل غايته جواز حمل أولادكم على العموم بقرينة إنما الخلاف في كونه
حقيقة له وأما احتجاج عمر على أبي بكر فلأنه إنما فهم العصمة من العلة الموجبة لها في قوله
والدماء وهي قوله لا إله إلا الله لأنها مناسبة لذلك وقد رتب الحكم عليها إلى العموم وأما قصة
أبي بكر مع الأنصار فلأنه إنما فهم التعميم منه لما ظهر له من قصد النبي صلى الله عليه وسلم لتعظيم قريش
وتفضيلهم على من سواهم من القبائل على وجه لا يشاركهم فيه غيرهم فلو لم يكن كذلك يدل على
الخصوص فيهم والاستغراق لما حصلت تلك الفائدة وأما احتجاجه على فاطمة فلأن العموم إنما
استفيد من قوله لا نورث ولا مدخل لـ نحن معاشر الأنبياء فيه سلمنا الجواب عن الأول أنه شاع وذاع ولم ينكر
أحد ولم يوجد مخالف وذلك يفيد عادة القطع بتحقق الإجماع منهم على جواز الاستدلال به
في الأصول ولو سلم عدم القطع وهو الحق لأن الحكم بالقطع ممنوع فالمقطوع مدلول لفظ
يكفي الظن فيه وعن الثاني أنه لو فتح باب تجويز فهم المعاني من الألفاظ بالقرائن لاشتد انسداد باب
إثبات ظاهر اللفظ مطلقا لجواز أن يكون فهم المدلولات الظاهرة بالقرائن مع أن مدلولات
أكثر الألفاظ إنما يكون بهذا النوع من الاستدلال وهذا أما احتمال فيه يؤدي إلى أن لا يثبت
للفظ مدلول ظاهر أبدا ولا يمنع من انسداد باب إفادة جميع الطرق وأما أن الموصول
والشرط كذلك فلأنه يتفق على أنه لو قال من دخل داري من عبيدي فهو حر ومن نسائي فهي
طالق يشمل الجميع وهذا لا ينهض على الجميع لأن قبله لا أهل اللغة في الواقعة وما حكموا بشمول
العتق والطلاق للجميع وأيضا كثر الوقائع كاحتجاج عثمان على علي في جواز الجمع بين الأختين
بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين واحتجاج
علي بقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين ولم ينكر أحد منهما ما احتج به وإنما يصح ذلك إذ لو كانت الأزواج
المضاف والأختان للعموم ولبيد بحضرة عثمان وكقول الشاعر ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

زائل بقوله كذبت فإن نعيم أهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه أحد ولولا أن لفظ الكل للعموم
لما كان كذلك إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تعد ولا تحصى وإن قيل لجواز أن يكون
فهم العموم في احتجاج عثمان من العلة الموجبة لدفع الحرج وهي الضرورة لا من اللفظ ومن تكذيب
من احتجاج علي من العلة المانعة للجمع وهي الإضرار الواقع بين الأختين من المزاحمة على الزوج
الواحد لا من اللفظ ومن تكذيب عثمان لبيدا من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب سبحانه
وبطلان كل ما سواه لا من مجرد لفظ كل أجيب بعين ما تقدم وما استدل بعض الأصحاب
من الشبه المعنوية على إثبات صيغ العموم وهو أن العموم من الأمور الظاهرة الجلية والحاجة
ماسة إلى معرفته في التخاطب وذلك مما يحيل مع توالي الأعصار على أهل اللغة إهمالها وعدم
تواضعهم على لفظ يدل عليه مع أنه لا قاصر في دعو الحاجة إلى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين
والخبر والاستخبار وجميع أنواع الكلام ضعيف لأنا وإن سلمنا أن العموم ظاهر وأن
الحاجة داعية إلى وضع لفظ يدل عليه لكن لا نسلم إحالة الإخلال به على الواضعين ولهذا فإنهم
أخلوا بالألفاظ الدالة على كثير من المعاني والأمور التي تدعو الحاجة إلى تعريفها موضع اللفظ
والإعلام كرائحة المسك وغيرهما من الروائح والطعوم الخاصة المخالفة ولا يقال إنهم ما أخلوا
بذلك لقولهم رائحة المسك وطعم العسل والإضافة من الأوضاع المعرفة لأنا نقول لكان
الإضافة من الأوضاع المعرفة كذلك باسما المجازية والمشتركة منها وقد وضعت العموم كذلك
فاستغنى عن لفظ يدل عليه فقط على طريق الحقيقة والإشارة لقوله قد تستغنى بالمجاز
وبالمشترك اللفظي كما مر واعلم من هذا أن الأدلة المذكورة إنما تدل على كون تلك الصيغ
حقيقة في العموم فقط بأن يقال ما ذكرنا يدل على استعمال تلك الصيغ في العموم والأصل
في الإطلاق الحقيقة وعدم كونها حقيقة في معنى آخر دفعا للاشتراك
الخصوص متيقن فجعله حقيقة أولى رد بأنه إثبات لغة بالترجيح ولأن العموم أحوط
فكان أولى وما من عام إلا مخصص فيظهر أنها للأغلب رد بأن اشتهار تخصيصها بالدليل
يشعر بأنها للعموم وأيضا فإنما يكون ذلك عند عدم الدليل [أول] هابان يسمان
لا بأن الخصوص مع جوازها ولو جهة الأولى أن يقال تناول اللفظ للخصوص متيقن
لثبوته على التقديرين وتناوله للعموم محتمل فجعل اللفظ للمتيقن حقيقة أولى من العكس ولقائل
أن يعارض بأن جعله حقيقة للعموم أولى لما تقدم في النهي أن جعله حقيقة في التكرار أولى
من جعله حقيقة في المرة وتقرير الجواب على ما قال أن يقال إنه إثبات اللغة بالترجيح
وهو مردود وإن سلمناه فهو معارض بأن العموم أحوط فيكون أولى بتقدير أن يكون
مراد المتكلم العموم فلو حمل على الخصوص لم يحصل مراده وبتقدير أن يكون مراده الخصوص
لو حمل على العموم لحصل المقصود وزيادة ولقائل أن يمنع حصول المقصود لجواز أن
يكون المقصود هو التخصيص فقط ولا نسلم على هذا التقدير وإن لم يحصل كل المقصود
فيحصل شيء منه لأنه لو كان للعموم وحمل على الخصوص لحصل أيضا شيء من المقصود ثم
الخصوص قد يكون أحوط في بعض المراد وما أجاب بعضهم عن هذه الشبهة أن تيقن
الخصوص لا يدل على كونه حقيقة لأن الزيادة ولا لكانت العشرة حقيقة في الثلاثة مثلا
مجازا في الزيادة لتيقن الثلاثة فيها ضعيف لأن الزيادة عليها في العشرة النص فيها منتفية
وقولهم بأن الزيادة لو كانت متيقنة لما صح استثناؤها في قولهم علي عشرة إلا ثلاثة أضعف
وهو ظاهر وتوجيه الثالث أن يقال أكثر استعمال هذه الصيغ في العموم دون الخصوص والأكثر

وسل لا عام اي كل لفظ من الالفاظ التي يدعون انها عامة الا مخصص انما اولت العلم
بما قلت لا نسلم يقولون به ويظهر مما ذكرنا ان هذه الصيغ حقيقة للاغلب فلا يناسب
لزوم ذلك المجاز لو كان بالعكس وتقرير الجواب على ما قال هو ان يقال ما ذكرتم وان دل
على كونها حقيقة في الخصوص فعندنا ما يدل على كونها حقيقة في العموم لان احتياج تخصيصها
الى دليل يشعر بانها حقيقة للعموم وايضا انما يكون ذلك حقيقة في الخصوص لو دلت عليه عند
عدم الدليل اي القرينة اما عندها فلا ولقائل ان يقول الرجال مثلا حقيقة في البعض
الا ان البعض لما كان غير معين احتيج الى قرينة تعين البعض المراد وتميزه عن غيره لا الى
قرينة تخصيص الرجال فانها مخصوصة في نفس الامر وذلك كاحتياج اللفظ المشترك الى قرينة
تعين المراد لما كان مترددا بين معانيه لم يخرج بذلك عن كونه حقيقة فيه فخرج الجواب عن
الثاني لانها تدل على انه حقيقة فهو البعض من حيث هو بعض من غير قرينة واما القرينة فانما
يحتاج اليها لما ذكرنا قال والاولى ان يقال في الجواب لا نسلم ان استعمال الخصوص اكثر
سلمناه لكن لا يدل كونها حقيقة في الخصوص فان استعمال لفظ الغائط في الخارج المستقذر
المستقذر والسلاح في الرجل المتقدم اكثر وان كانا مجازين فيهما وحقيقتين في الموضع المطمئن
والجنة المخصوص وهذا نقض اجمالي قال الاشتراك اطلق عليهما والاصل الحقيقة
واجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله اقول هذه شبهة القائلين
بالاشتراك اللفظي وتقريرها ان يقال ان هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى
العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة وتقرير الجواب ان يقال ما ذكرتم وان دل
على كونها مشتركة فعندنا ما يدل على عدم الاشتراك وهو الاصل النافي للاشتراك
لكونه على خلاف الاصل لما يؤدي اليه من الاخلال بالتفاهم وقد تقدم مثله في مبحث الحقيقة والمجاز من
الصنف الاول في الامر قال العادة في اجماع على التكليف العام وذلك بالامر والنهي
واحتج بان الاخبار للعام اقول هذه شبهة المفصلة من الواقفية القائلين بعموم
الامر والنهي دون غيرهما وتقريرها ان يقال الاجماع منعقد على التكاليف بالاوامر والنواهي
عامة للعام اي لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما وان كان
تكليفا بما لا يطاق وهو محال وتقرير الجواب ان يقال كما ان الاجماع منعقد على ما ذكرتم
كذلك منعقد على التكليف بالاخبار العامة للعام اي لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين
بمعرفتها كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد فانه يجب بها تخويف
الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات مع التساوي في التكاليف فلا معنى للفرق وان
سلم لكن هذا النوع من التكليف بما لا يطاق غير ممتنع عندنا على ما تقرر في الحاصل
في القاعدة الاولى من الكتاب قال مسألة الجمع المنكر ليس بعام لنا القطع بان
رجالا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا
صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه قلنا بل يحمل رجل وانه لم
صح على البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض قلنا بل مطلق وانه موضوع للجمع المشترك
اقول هذه هي المسألة الثالثة وهي ان جمع الكثرة اذا كان منكرا اي غير معرف
وغير مضاف هل هو عام ام لا واحترز بقيد الجمع بالكثرة لظهور عدم الخلاف في انتفاء
جمع القلة لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها بالاتفاق وذهب المحققون الى انه ليس
من صيغ العموم وذهب الجبائي ومشايخ المعتزلة الى انه منها واحتج عليه الاكثر بالقطع بان رجالا

[illegible]

في الجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على طريق البدل كذلك رجال
حقيقة لكل جمع على البدل اي القدر المشترك بين الجموع ولهذا يصح نعته باي عدد
شئنا وايضا لو قال له علي عبيد صح تفسيره باقل الجمع ولو كان للعموم لما صح ذلك
لان صيغ العموم لا يجوز ان يكون لاقل الجمع وكان المقر له ان يطالبه باقصى العبيد
شبهة المخالف انه صح اطلاق الجمع المنكر على كل جمع حتى الجمع المستغرق فحمله على الجميع على
الاستغراق له الا القدر المشترك بين الجموع لانه انما صح اطلاقه على كل جمع على طريق
البدل لا بخصوصه حتى يكون حقيقة له سلمناه انه حقيقة في كل جمع بخصوصه لكن لا يلزم من
الحمل على الاستغراق حمله على جميع حقائقه بل حمله على احدها لان العدد المستغرق احد
حقائقه ولا يقال اذا سلمتم انه احد حقائقه فالحمل عليه اولى لانه ليس الحمل عليه الا لاظهار
علمه الا راي اولى من حمله على الاقل مع كونه متيقنا سلمناه لكن لا نسلم اثبات اللغة بالترجيح
سلمناه لكنه معارض بنحو رجل لا يستلزم ما ذكرتم اولوية حمله على الجميع مع انه ممتنع اتفاقا
ولقائل ان يدفع البعض بالفرق وهو ان الجمع المنكر صح اطلاقه على الجميع بخلاف رجل
فلا يلزم اولوية الحمل على الجميع شبهة اخرى له وهي ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان
مختصا بالبعض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن للعموم لكان للخصوص
ولو كان للخصوص لكان مختصا بالبعض واما بطلان التالي فلانه لو كان مختصا بالبعض لتعين
المتكلم والا كان مراده مبهما اولانه ليس مختصا كما قال في المنتهى فليس مختصا باتفاق
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض لجواز ان يكون موضوعا
للجمع المشترك على ما هو الحق هذا ان تمسك في نفي التالي بالاتفاق وان تمسك بما ذكر بالمنهار
بعدما ذكرنا ان اردت بالبعض البعض المعين فهو ممنوع فمعين من الجموع بل المطلق فهو ممنوع
وان اردت بالبعض البعض المطلق فهو ممنوع ما ينفي التالي ممنوع اذ لا ابهام فيه فلا
حاجة الى التعيين سلمنا لكنه معارض بنحو رجل اي النكرة مفردا لجريان ما ذكر فيه
قال مسألة اقل الجمع ثلاثة ليس بصحيح وثالثها مجاز الامام ولو واحد اقول
هذه هي المسألة الرابعة وهي ان اقل الجمع هل اثنان او ثلاثة واعلم ان العلماء اختلفوا انه لكي
الخلاف ليس في لفظ ج م ع اعني الجمع لغة وهي ضم شيء الى شيء فانه في الاثنين
غير خلاف ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا
نحو فعلنا لاتفاق اهل اللسان على كونه موضوعا للمخبر عن نفسه وغيره سواء
كان واحدا او جمعا ولا في نحو قوله تعالى في حق عائشة وحفصة ان تتوبا الى الله
فقد صغت قلوبكما فان ما تعدد من مخصص بالعين في اللغة الفصيحة عند اضافته
اليهما الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف في
نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب واليه الاشارة بقوله الجمع قال الامام
في البرهان اشارة الى محل الخلاف فيقول ان ذلك الخلاف في صيغ الجموع التي
ترتيب في وضع اللسان مسبوقة بصيغ التثنية ولا يقال لا يخرج عنه قلوبكما فانه
مسبوق بصيغ التثنية لانا نقول لا نسلم مسبوقيته بها اذ لا يقال قلبكما كما قال في
المنتهى الخلاف في نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب لا في لفظ ج م ع
ولا في نحو فعلنا ولا في باب قلوبكما فانه وفاق واذا تلخص محل النزاع فلنذكر مذهب
على ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد حاد مسلكه عن محل

النزاع لانهما انما يثبتان بعلل مخصوصة ولكليات وقياس في اللغة لا يثبت شيئا فاعلم
ان مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابو بكر والاستاذ ابي اسحاق وجماعة
من اصحاب الشافعي انها حقيقة في الثلثة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انه هل يجوز استعمالها
في الاثنين مجازا ام لا فمنهم من جوز وهذا هو ثالث المذاهب وهو المختار عند المصنف وكان
المناسب بسياق كلامه ان يقول في ثالثها المختار اذ ظاهر كلامه يشعر بان عنده يجوز اطلاقها
في الاثنين حقيقة كما هو طريقته في صدور المسائل كانه انما ترك التصريح به لدلالة الاستدلال
على مذهبه عليه وهذا تعليل الواقع فلا يبطل بتقديم اطراده ومنهم من منع وجزم الامام
مطلقا وهو ثاني المذاهب المدلول عليه بقوله وثانيها لا انه اذا كان لا يجوز الاستعمال
في الاثنين حقيقة والثالث قوله مجازا يشعر ان يكون الثاني في عدم جواز الاستعمال مطلقا
قال الامام في البرهان والذي اراه ان الرد الى رجل واحد ليس بدعا انضار لكنه الرد من
الرجال الى بعض وهو ان المراة اذا برزت لرجال جنس من تعلمها ان يقول في توبيخها ابتذلت
للرجال يا لكاع وان لم تبرز الا لواحد ولا يعتقد انه من مقتضى اللفظ لكن لما سبق مقصود
المتكلم استوى الواحد والجمع من حيث ان الانفة والحمية وانما سببهما التبرج للجنس احادا
وجمعا والنهي يعم منهاج الواحد منهاج الجنس ثم بعد اطلاق الجمع عند ظهور
الواحد من الجنس ولعل لفظ الجمع اشار واشكل واوفق للقصد والغرض والى ذلك اشار
بقوله الامام ولواحد اي قال الامام يصح اطلاق الجمع لواحد وقد يتبين مما ذكرنا
مذهبه وتعليله وان استعماله في الاثنين عنده مجاز ولكنه العدول الرد الى الاثنين [illegible]
في التلخيص فائدة الخلاف في اقل الجمع ان الرجل اذا قال لفلان علي دراهم وادعى
درهمين ولفظ المفرد والموصى محمول على الاقل فان قيل اقل الجمع اثنان حمل اللفظ عليه
فان قيل اقل الجمع ثلثة لم يقبل التفسير باثنين ولا ارى للنزاع في اقل الجمع الا ما ذكرته

قال لنا انه يسبق الزائد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد
اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل **أقول**
شرع في الاحتجاج على المذهب المختار وهو انه حقيقة في الثلثة وما فوقها ويجوز استعمالها
في الاثنين مجازا اما الاول فلسبق الزائد على الاثنين الى الفهم عند سماع الفاظ الجمع بلا قرينة
والسبق الى الفهم دليل الحقيقة لما مر مرارا واما الثاني [illegible]
فلقوله والصحة اي دليل صحة اطلاقها على الاثنين مجازا ولقوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس اذ المراد اخوان ولا كان رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
على خلاف النص ولقائل ان يقول لا نسلم ان المراد اثنان بل المراد هو الثلثة ولا مخالفة
في توريث الام السدس مع الاخوين لمنطوق اللفظ بل لمفهومه بدليل اخر وهو انعقاد
الاجماع وهو جائز سلمناه لكن غايته استعمال الاخوة في الاخوين ولا يلزم منه مدعاك
وهو جواز الاستعمال بطريق المجاز لجواز ان يكون بطريق الحقيقة ويكون الاشتراك اولى
بانها لو كانت حقيقة فيهما مع انه حقيقة في الثلثة لما ذكرنا من الدليل لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل ولا يعارض بلزوم المجاز الذي هو خلاف الاصل لما مر غير مرة واستدلال
ابن عباس ايضا وهو ما روي عنه انه احتج في رد الام من الثلث الى السدس باخوين
قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال
عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان

ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا انكر عثمان عليه ولما عدل
الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التاويل وهما من اهل اللغة وفصحاء العرب دل على
ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة والاولى ان يقرا قوله لم ينكر وعدل بالفعل ويكون
الضمير فيهما راجعا الى المستدل عليه المعلوم من سياق الكلام لدلالة استدلال ابن عباس عليه
ويجوز ان يقرا بالمفعول لكن بعض العادل حسن فلهذا كان الاول اولى واعلم ان قوله واستدلال
ابن عباس وان احتمل ان يكون جوابا عن سؤال مقدر على دليل الصحة كما قررت لكن ليس
مراده ذلك بل هو حجة لعدم علمه على انه حقيقة في الثلثة لقوله في المنتهى وايضا قال ابن عباس
ليس الاخوان اخوة الى اخره وتقدير كلامه لنا انه يسبق الزائد ولنا استدلال ابن عباس وعلى هذا كان
المناسب ان يذكره قبل دليل الصحة وهذا الاستدلال اورده غيره من الكتب على انه
حجة مستقلة على كونها حقيقة في الثلثة لكن حمله على ما ذكرت اولى لان هذا الاستدلال انما
يدل على عدم جواز استعمال الاخوة في الاخوين مطلقا ولهذا تمسك به النافي على ما يجيء لا على كونها
حقيقة في الثلثة اللهم الا ان يقال اذا امتنع الاستعمال فيهما لا يكون حقيقة فيهما اذا لم يكن
حقيقة فيهما يكون حقيقة في الثلثة لعدم القائل بالفصل الثالث **قال** قالوا فان كان
له اخوة والمراد الاصل الحقيقة ورد بقصة ابن عباس قالوا انا معكم مستمعون ورد بان فرعون
مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف الشرع لا اللغة **أقول**
هذه شبه ثلث للقائلين بالمذهب الاول الصائرين الى ان اقل الجمع حقيقة في الاثنين توجيه
الاولى انه تعالى اطلق الاخوة في قوله تعالى فان كان له اخوة واراد به الاخوين والاصل في الاطلاق
الحقيقة وتقرير الجواب المعارضة بقصة ابن عباس وهي انكاره على عثمان وعدوله الى
التاويل كما سبق ولك ان تقول فيما اسلفنا كل منع ارادة الاخوين من الاخوة وتوجيه الثانية انه
اطلق ضمير جماعة المخاطبين واراد به اثنين في قوله تعالى انا معكم مستمعون اذ المراد موسى
وهارون والاصل في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب منع انحصار المراد في موسى وهارون
اذ فرعون مراد ايضا وهم جمع وتوجيه الثالثة اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم الجماعة على
الاثنين في قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والاصل في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب انه
لا نسلم ان المراد كونه جماعة اسما بل المراد انه جماعة في الفضيلة ولو كان هذا الحديث
لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لتعريف الشرع لا لتعريف اللغة والمراد به جماعة في جواز السفر
لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة يعني في قوله
السفر **قال** النافي قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد بن ثابت الاخوان
اخوة والتحقيق ان اراد احدهما حقيقة والاخر مجازا قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا
رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ **أقول** هاتان شبهتان للقائلين
الى المذهب الثاني القائلين بامتناع استعمال ابنية الجمع في الاثنين توجيه الاولى ما
سبق من قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وتوجيه الجواب المعارضة
بقول زيد بن ثابت الاخوان اخوة والتحقيق بين قوليهما ان احدهما وهو ابن عباس
اراد بقوله ليس الاخوان اخوة اي حقيقة والاخر وهو زيد بن ثابت اراد بقوله الاخوان اخوة
اي مجازا وتوجيه الثانية انه لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت
احدهما بما ينعت به الاخر والثاني باطل اذ لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان
فالمقدم كذلك وظاهر الملازمة وتوجيه الجواب ان يمنع الملازمة ويسند بانهم

مراعاة صون اللفظ حتى لا يعيب المسمى بصيغة الجمع وإن كان بمعناه ولا الجمع بالمبنى
محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد وبعضهم للتتميم النعت
مع الإخلال فمجازا
مسألة إذا خص العام كان مجازا في الباقي **قال** الحنابلة
حقيقة الرازي إن كان غير منحصر أبو الحسين إن خص بما لا يستقل من شرط أو صفة
أو استثناء القاضي إن خص بشرط أو استثناء عبد الجبار إن خص بشرط أو صفة وقيل
إن خص بدليل قطعي لفظي الإمام حقيقة في تناوله مجاز في تناوله الاقتصار عليه **أقول**
هذه هي المسألة الخامسة وهي في أن العام إذا خص هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز اختلفوا
فيه على ثمانية مذاهب فمنهم من قال إنه يبقى حقيقة مطلقا أي على أي وجه كان المخصص
وهو مذهب الحنابلة وكثير من أصحابنا وإليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة
كعيسى بن أبان وغيره ومن أصحاب أبي حنيفة من قال إن كان الباقي غير منحصر وقد نقل
عنهم أيضا إن كان الباقي جمعا كان حقيقة وإلا فلا وهو اختيار أبي بكر الرازي وقال أبو
الحسين البصري إن خص بما لا يستقل أي بقرينة غير مستقلة من شرط كقولك من دخل
داري وأكرمني أكرمته أو صفة كقولك من دخل داري عالما أكرمته أو استثناء كقولك
من دخل داري إلا بني تميم أكرمته كان حقيقة في الباقي وإن خص بمستقل سواء كان
عقليا كالدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات أو لفظيا كقول
المتكلم بالعموم أردت به البعض كان مجازا في الباقي ومنهم من قال إن خص
بدليل منفصل من شرط أو استثناء كان حقيقة في الباقي وإلا فمجاز وهو اختيار القاضي
أبي بكر وذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى أنه إن خص بشرط أو صفة فهو حقيقة
وإلا فمجاز حتى الاستثناء لكن في هذا نظر لأنه قال هو عند الأدلة والصحيح أنه يصير مجازا
بأي شيء خص لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا
ومنهم من قال إن خص بدليل لفظي متصلا كان أو منفصلا فهو حقيقة في الباقي وإلا
فمجاز وقال الإمام في البرهان في الدليل في ذلك اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ
وذلك لأن تناول اللفظ لبقية المسميات لا يجوز نفيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول
واختصاصه بها ونفيه عما عداها حقيقة في العموم والقول الكامل أن العموم واجب
في اللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص والأنسب بقول الإمام حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ومعنى كون اللفظ حقيقة في التناول كونه متناولا لما
لو كان مستعملا في موضوعه الأصلي لتناوله أيضا والظاهر أن أحدا لا يناقش الإمام
في كونه حقيقة في التناول بهذا المعنى وعلى هذا يكون حاصل مذهبه أنه مجاز في الباقي
مطلقا وأما كونه مجازا في الاقتصار فقد سبق بيانه في صدر الكتاب ومنهم من قال إنه
يكون مجازا في الباقي واحدا كان أو جمعا متصلا كان المخصص أو منفصلا عقليا كان
أو لفظيا استثناء أو شرطا أو صفة أو لغيرها وهو اختيار المصنف وقد صدر المسألة
بقوله إذا خص العام كان مجازا في الباقي **قال** لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا
لأن الغرض أنه حقيقة في الاستغراق وأيضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز **أقول**
هذا بيان مجاز على إثبات مذهبه وهو كونه مجازا في الباقي مطلقا بوجهين الأول أن يقال
لو كان العام المخصوص حقيقة في الباقي لكان مشتركا بالاشتراك اللفظي والتالي باطل
يدل على فساد المقدم أما الملازمة فلأن التقدير أنه حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في

البعض أيضا لكان مشتركا لفظيا ضرورة اشتراكه معنيين في البعضية والكلية
وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ فإن قيل هذا يجوز كون اللفظ حقيقة
فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية قلنا لا لأن المشترك المعنوي لا يكون ظاهرا
بلفظه في بعض مدلولاته دون البعض بالاتفاق والقائل بالعموم يكون اللفظ ظاهرا
في الاستغراق ولا يعارضه تجويز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق لأنه إنما يكون كذلك
لو كان استعماله في الاستغراق أكثر وهو على العكس إذ لا عام إلا وقد خصص وبأنه
لو كان حقيقة في الجنس مطلقا في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله
على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهب القائل بالعموم قاطبة لوجوب الحمل على
الاستغراق حينئذ وأما بطلان التالي فلأنه ليس مشتركا لفظا بالاتفاق وإليه أشار
في المنتهى بقوله والثاني الفرض أو كونه خلاف الأصل ولا تعارض يكون المجاز أيضا خلاف
الأصل لما مر في غير موضع وتوجيه الثاني أن يقال لو كان العام المخصوص حقيقة في الباقي
لكان كل مجاز حقيقة والمقدم كالتالي باطل أما الملازمة فلأن لفظ العام كان ظاهرا في
العموم لمجرده والخصوص إنما كان بقرينة فلو كان هذا المعنى لا يخرجه عن كونه حقيقة في
الباقي مع أن هذا المعنى بعينه موجود في سائر المجازات لأنها كانت ظاهرة في موضوعاتها
الأصلية بدون القرينة وفي مواضع المجاز معها لكن كونها حقائق فلا يمنع إجراء المعنى
بجواز كون قرينة الخصوص بالاشتراك أما المعنوي فلأنه لم يقل به أحد ولما ذكرنا آنفا
وأما اللفظي فلأن احتمال كونها للمجاز أولى ولأنها لو كانت للاشتراك اللفظي لما كان
بدونها ظاهرا في الاستغراق لما ذكرنا في المعنوي **قال** الحنابلة التناول باق
فكان حقيقة وأجيب بأنه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو
دليل المجاز **أقول** هذا بيان شبهتين للحنابلة بوجهين الأول أن يقال تناول اللفظ للباقي
قبل التخصيص كان حقيقة لكن التناول باق على ما كان وخروج غيره عن عمومه
لا يكون مؤثرا فيه فيكون حقيقة في الباقي وتقرير الجواب منع كون تناول اللفظ للباقي
قبل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لأن دلالة لفظ الكل على الجزء مجاز وبعد تسليم كونه
حقيقة مع بقاء التناول على ما كان لا نسلم تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص إنما كان مع
غيره وهو البعض المخصوص لكونه حقيقة في المجموع فيمكن أن يجعل معارضة بأن
يقال هو مجاز في الباقي لاستعماله في غيره وفيه نظر إذ التناول بعينه باق على ما كان
لأنه كان مع غيره والذي يحق أن يكون اللفظ العام حقيقة في البعض قبل التخصيص
لا يوجب كونه حقيقة فيه بعده هو أنه لو لم يبق من المسميات إلا واحد كان اللفظ مجازا
فيه بالاتفاق مع أن اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وما ذلك إلا أنه
كان مع غيره أيضا وتوجيه الثاني أن يقال الباقي يسبق إلى الفهم والسبق دليل
الحقيقة كما في صدر الكتاب وتوجيه الجواب أن يقال دليل الحقيقة هو السبق
من غير قرينة لا معها فإنه حينئذ دليل المجاز ولا يمنع كون السبق مع القرينة دليل
المجاز لسبق المتبوع من إلى الفهم من الغير الجارية مع كونه حقيقة إذ الكلام فيما ليس
مشتركا لفظا ولا يقال يجوز أن يكون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض لأن ذلك
يرفع جميع المجازات عن الكلام إذ ما من مجاز إلا ويمكن أن يقال إنه مع القرينة حقيقة
في مدلوله وبدونها حقيقة في غيره لأنه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ

في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض لاستعماله في غير الحقيقة وصار بذلك
عنها وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم على ما نقل الى المجيب ان اراد باستعمال ذلك اللفظ
العام مع القرينة فلا نسلم انه لا يكون صارفا عن الحقيقة ما حاجتهم وان اراد به العام
دونها وان اشترط عنها فالسائل لم يسأل كذلك وفيه دقة للسائل **قال** الا ان واذا
نفي غير منحصر فهو معنى العموم واحسن بانه كان الجمع **اقول** فلا يبقى للدلالة
ونوجهها ان يقال معنى العموم هو تناول اللفظ المتعدد غير منحصر فيكون العام حقيقة
في متعدد فاذا انتفى غير منحصر كان حقيقة فيه ونوجه الجواب ان يقال اولا لا نسلم العموم
الباقي اذا لم يكن مستغرقا للجنس لان العموم هو تناول اللفظ المتعدد غير منحصر مع كونه
مستغرقا لجنس ذلك المتعدد ولئن سلمنا عموم الباقي لغة وصدق العام عليه حقيقة بناء
على ان العموم لغة شمول امر لمتعدد ولكن لا يلزم من صدق لفظ العام عليه حقيقة صدق لفظ
العام المخصص كذلك لان الباقي بعض من مدلول العام المخصص لانه كان عاما للجنس لكونه
حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لا الى الجنس مطلقا لما لم يعد حمله على البعض
وان كان في الجنس من غير قرينة فلا يتناول واذا كان بعضا منه كان صرف اللفظ اليه مجازا
لما دام لكونه الاستغراق **قال** ابو الحسين لو كان فلا يستعمل لوجب ان يجوز
في نحو الرجال المسلمون اكرم بني تميم ان دخلوا الدار نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان
نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ونحو المسلمين الا خمسين عاما مجازا واجيب بان الواو
في مسلمون كالف ضارب او ضروب والالف واللام في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما
فالمجموع الدال ولا استثناء **اقول** فيه شبهة ابي الحسين توجيهه ان يقال
لو كانت القرينة الغير المستقلة كالشرط والصفة والاستثناء لوجب ان يجوز في نحو اكرم بني تميم
ان دخلوا او الرجال المسلمين ومن دخل الدار بني تميم اي يوجب كون اللفظ العام كبني تميم
والرجال ومن دخل مجازا في الباقي وهو الداخل من بني تميم والمسلم من الرجال والداخلين
من بني تميم لكان نحو مسلمون للجماعة لعدم الجموع التي تدل على مفرداتها ما صيره جمعا نحو
مسلمون ومسلمات ورجال عند اطلاقها على الجماعة ومن احترازه عن اطلاقها على
الواحد كقول الزوج لزوجته اذا برزت لواحد تبرجين للرجال بالكاف وكونه جمعا
كما ذكرنا احترازا عن نحو قوله وجاءني جمعا وابا بنيه بالفتحين اما بالاول فلتمكين
قياسه على الرجال المسلمين ونحوه واما بالباقي فلتمكن نفي الباقي ولكان نحو المسلم من الصفات
وغيرها المعرفة بلام الجنس او العهد ونحو المسلمين الا خمسين عاما من الاعداد المستثنى
منها والالفاظ العامة المستثنى منها لانها مجازات عند الخصم فلا يمكن لابي الحسين
في الباقي مجازات والتوالي باطلة فالاول تقرير كذا المقدم فاما الملازمة فلاشتراك
المقيس والمقيس عليه في كون الداخل على كل واحد منها غير مستقل وافادته لمعنى زائد
الا ترى انك اذا قلت اكرم بني تميم كان له معنى واذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا
كان له معنى آخر وكذلك اذا قلت مسلم كان له معنى واذا زدت الواو والنون
او الالف واللام فقلت مسلمون او المسلم كان له معنى آخر وليس الاستثناء عليه فان
للقرينة معنى وللصفة الا خمسين عاما معنى آخر وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المسلمين
في الرجال المسلمين لو اوجب تجوزا كان الواو والنون في مسلمون توجب ذلك اذ
المسلمون فيه دال على فرد الرجال عن معناه الاصلي بخلاف الواو والنون اذ لا دلالة

اللفظ

موصوف

للواو في نفسها دون المزيد عليه على معنى يصرف اللفظ عن الحقيقة بل هو كالف ضارب وواو
مضروب من حيث كونهما من صيغة الكلمة وكون المجموع هو الدال ايضا وان كان ظاهر كلامه
يشعر باختصاص كون المجموع هو الدال بالمسلم لا بمسلمون وليس كذلك لان قوله فالمجموع يرجع
اليهما ويؤكد ذلك ما سنحكيه عن الآمدي فكما انهما لم يخرجا الضرب عن حقيقته ولم يصرفاه الى
مجاز كذلك في مسلمون ونحوه لم يخرج مسلما عن حقيقته واما الالف واللام في المسلم ان جعلت حرفا
فهي لمعنى في غيرها فيكون المجموع يعني المسلم ومسلمون ايضا هو الدال وان جعلت اسما بمعنى الذي
فكذلك كالموصولات واعلم ان في الفرق بين المعرف باللام والمقيد بالشرط والصفة والاستثناء
نظرا الى اللام له دلالة كهذه الثلث خصوصا اذا كان اللام بمعنى الذي وكذا في كون الموصول
مع الصلة هو الدال فليحقق قال الآمدي رحمه الله واما الالف واللام في المسلم والواو
والنون في المسلمون فلانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليها ولا استقلال لها بافهامها
فلذلك كانت موجبة للتغيير في الموضع بمعنى ككون المجموع موضوعا بخلاف الشرط والصفة
والاستثناء فان لها معنى دون المزيد عليه وانما قرر الجواب هكذا لانه قرر شبهة
ابي الحسين هكذا وهو ان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به من الشرط والصفة والاستثناء
كلاما آخر مستقلا موضوعا لذلك البعض فلا يدل على جهة الحقيقة كما ان مسلما يصير بعد
زيادة الالف واللام والواو والنون دالا على معنى آخر جهة الحقيقة والجامع اشتراكهما
في اختلاف اللفظ والمعنى بعد الزيادة وحاصل الجواب منع كون الجامع ذلك ولا يقال قولهم
الجمع ما لحق آخره واو ونون او يا ونون ليدل على ان معه اكثر منه يدل على
ان الدال هو مسلم لا مسلمون على ما ذهبتم اليه لانا نمنع ذلك اذ المعنى ليدل الجمع كمسلمون
مثلا على ان ما لحق آخره كمسلم في المثال اكثر منه واما ان نحو الف سنة الا خمسين عاما
ليس مجازا ولا مجموعه دالا على المستثنى جهة الحقيقة قائما مقام قوله فلبث فيهم تسعمائة
وخمسين عاما على ما ذهب اليه ابو الحسين فسيأتي تحقيقه في الاستثناء ان شاء الله تعالى
والى الاشارة بقوله الاستثناء سيأتي ويظهر ذلك مما قدمنا انه لا فرق عند ابي الحسين
بين الاعداد المستثنى منها وبين الالفاظ العامة المستثنى منها في كون المجموع دالا
على المستثنى جهة الحقيقة وعند المصنف فرق لكون الباقي مجازا دون الاول
على ما يشعر به ايراد ابي الحسين من لزوم كون الاول مجازا وتسليم المصنف عدم مجازيته
وكان المصنف غفل عن منع عدم مجازيته لانه سلمه لان مذهبه في الاستثناء واحد
سواء كان المستثنى منه عددا تاما او لا فان كان يوجب عنده كون الباقي في الرجال الا زيدا مجازا
في الباقي هو بعينه موجود في قوله له علي عشرة الا ثلاثة وقد اختير في الكتب المشهور
مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان العام من غير انضمامه الى غير المستقل لا
يفيد ذلك البعض والا لم يفد القرينة شيئا واذا لم يفده لا يكون حقيقة فيه ولا مجازا
بل يكون هو عند انضمامه الى غير المستقل حقيقة في ذلك البعض وهو باطل لانا لا
نسلم ان العام من غير انضمامه الى غير المستقل لا يفيد ذلك البعض لانه مع غير
انضمامه الى شيء يفيد ذلك لانه حينئذ يفيد الجمع فيفيد ايضا وان اريد به انه
لا يفيده فقط فمسلم لكن لا نسلم انه لا يكون حقيقة فيه ولا مجازا فان العام مجاز بالنسبة
الى كل بعض من افراده وان لم يفده فقط سلمناه لكن لا نسلم انه يكون عند غير المستقل
حقيقة فيه والا لزم نفي المجاز من الالفاظ المجازية اذ لا مع القرائن غير المستقلة سلمنا ه

لكن يلزم مما ذكرتم ان يكون العام عند القرينة مستعملا حقيقة في ذلك البعض لانه قد يعقل بانضمامه الى المستقل ثم فال فيها ما قيل في غيرها حتى يكون العام مع المستقل حقيقة في ذلك
البعض وحينئذ سطل التفصيل المختار و قولهم لا يجوز ذلك والا انتفى وجود المجاز ايضا اصلا
وهذا النزاع فرع عليه مبنى على وجوب استقلال قرينة المجاز اذ لو جاز كونها غير مستقل
لما لزم من انتفا المجاز من الالفاظ الدالة مع القراين المستقلة انتفا المجاز مطلقا
لكنه ممنوع وان سلمنا لزوم انتفا المجاز فهو حجة عليه لا له لانه انما لزم من دليله ان يكون
فاسدا وان جعل اللازم انتفا المجاز من الالفاظ الدالة مع القراين المستقلة عورض بلزوم
انتفا المجاز من الدالة مع غير المستقلة واعلم ان ما ذكرناه في الاستثناء هو فيما اذا كان
الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم اما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال الرسول عليه السلام
الا زيدا فهذا مما اختلف فيه انه هل هو كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا في الباقي
ام لا فمن قال بكونه متصلا نظرا الى كلام النبي عليه السلام في تشريع الاحكام لا يكون بغير الوحي فكان
في البيان كما لو قال ذلك بكلام الله تعالى ومنهم من اجراه مجرى الدليل المنفصل دون المتصل
ولهذا فانه لو قال الباري تعالى زيد قال النبي عليه السلام فانه لا يكون خبرا صادرا من الله لان نظم الكلام
انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر قال والقاضي مثله الا ان الصفة عنده كالمستقل وعبد الجبار كذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص اقول هذه شبهة القاضيين
ابي بكر وعبد الجبار وهي شبهة ابي الحسين بعينها ولذلك قال والقاضي مثله اي دليل القاضي
مثل دليل ابي الحسين لكن الصفة عنده من القرائن المستقلة ولهذا استعمل الصفة بالافادة دون
الموصوف في نحو جاء في الكريم خلاف الشرط والاستثناء ودليل عبد الجبار كذلك اي مثل دليل القاضي
لكن الاستثناء عنده ليس بتخصيص وفي هذا النقل عنه نظر ايضا لانه قال في عمدة الادلة
بعد ما فعلنا عنا الدال على انه لا فرق بين شيء من القرائن وان العام يصير مجازا مطلقا
باب في ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه من
وجهين احدهما ما يتصل في الكلام والاخر ما ينفصل منه من الدلالة وما يتصل به من الكلام
قد يكون استثناء وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفة وغيرها ثم قال في ذكر
تخصيص العام بالاستثناء وهذا افصاح منه بان الاستثناء من التخصيص عنده ويمكن ان
يكون قد رجع عنه في كتاب اخر قال المخصص اللفظي لو كانت القرائن اللفظية
يوجب تجوزا الى اخره وهو اضعف اقول هذه شبهة من خصص كون العام المخصوص بالقرائن
اللفظية حقيقة في الباقي وتوجيهها ان يقال لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا لكان
نحو مسلمون للجماعة الى اخره مجازا والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم وبيان الملازمة ومنعها
على ما تقدم وان كان اضعف من دليل ابي الحسين اما لان الجامع في قياس ابي الحسين كان
اقوى لكون القرينة لفظية مع كونها غير مستقلة وهاهنا كون القرينة لفظية واما لانه
لا يتم له القياس في بعض الصور وهي ما خصصت بقرائن لفظية مستقلة كقول المتكلم
بالعموم اردت به البعض الفلاني اذ لا يلزم من التجاوز بهذه القرينة التجوز بالحاق الواو والنون
في مسلمون له الظهور الفرق قال الامام العام كتكرير الاحاد وانما اختصر وفي بعض النسخ
وانما اختصر وفي المنتهى كالاول وهو اولى فاذا خرج وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى فاذا خرج
بعضها بقي الباقي حقيقة واجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا خص خرج قطعا والمتكرر
نص اقول هذه شبهة الامام وتوجيهها ان دلالة اللفظ العام كتكرير الاحاد اي كالاحاد

المتكررة اعني كالعدد اذ هو كثرة مجتمعة من الاحاد لان معنى الرجال فلان وفلان وفلان وانما
اختصر لكن المتكرر اذا اخرج بعضها اي بعض الاحاد بقي الباقي حقيقة في تناول اللفظ اياه اتفاقا
الا ترى انك اذا عددت من الاسامي تعديدا الى اي عدد شئت فان اي موضع تقف فيه فان
المتكرر يكون حقيقة فيه فكذا العام الذي هو بمنزلته اذا اختص يبقى في الباقي حقيقة وقد لاح في
هذا التقرير اولوية اختصر من اخص و وجه الجواب ان يقال لا نسلم ان العام كالمتكرر فان العام
ظاهر في الجميع اي في الافراد الداخلة تحته فاذا خص واخرج منه واحد خرج عن وضع
الاول قطعا بخلاف المتكررة فانه نص في مدلوله قليلا كان او كثيرا ثم الدليل منقوض
بالواحد اذا كان هو الباقي فقط كما سبقت الاشارة اليه قال مسئلة العام بعد التخصيص بمبين
حجة وقال البلخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم منبئا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس
بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز وقال عبد الجبار ان كان غير مفتقر الى
بيان كالمشركين بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى اخراج الحائض وقيل حجة في اقل الجمع
ابو ثور ليس بحجة اقول هذه هي السادسة وهي ان العام بعد التخصيص بمبين هل
يصح الاحتجاج به فيما بقي اختلفوا فيه الى ستة مذاهب بعد الاتفاق على ان المخصوص
بمجمل كما لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة فيما بقي لان الحمل على اي واحد
قدر لا يؤمن معه ان يكون هو المستثنى فمنهم من اثبته مطلقا واليه ذهب الفقهاء وهو الذي
اختاره المصنف وصدر المسئلة به وقال العام بعد التخصيص بمبين حجة اي يصح التمسك به
فيما بقي ومنهم من نفاه مطلقا كابي ثور وعيسى بن ابان واليه اشار بقوله وقال ابو ثور
ليس بحجة ومنهم من فصل فقال البلخي ان خص بمتصل اي بدليل متصل كالشرط والصفة
والاستثناء فهو حجة وان خص بمنفصل فليس بحجة وقال البصري يعني ابا عبد الله البصري
ان كان العموم منبئا عنه يعني عما خص به العام كاقتلوا المشركين المنبئ عن اهل الذمة قبل
التخصيص وهم الذين خص العام بهم فهو حجة وان لم يكن العموم منبئا عنه كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن النصاب يعني القدر الذي يجب فيه
القطع والحرز الذي خص بهما عام فلا يكون حجة واعلم ان في هذا التفصيل نظرا لانه كما ان
المشركين قبل التخصيص ينبئ عن اهل الذمة كذلك السارق ينبئ عن السارق دون النصاب
ومن غير الحرز كذلك المشركون لا ينبئ عن سبب خصص اهل الذمة فان الفرق المذكور
لا يخ وكذا التفصيل المبني عليه وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام غير مفتقر الى بيان
على معنى انا لو تركناه وظاهره بدون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم يرد
منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة ولن كان العام بحيث لو تركناه وظاهره
من غير تخصيص لم يمكننا امتثال ما اريد دون بيان لا يكون حجة وذلك كقوله تعالى اقيموا
الصلوة فانا لو تركنا وظاهره لا لم يمكننا امتثال ما اريد منا من الصلوة الشرعية قبل
قبل تخصيصه بالحائض لافتقاره قبل اخراج الحائض الى بيان الصلوة الشرعية وذلك بعد
اخراجها وقال بعضهم انه يكون حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك قال لنا
ما سبق من الاستدلال الصحابة مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا
تكرم فلانا فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل بقاؤه اقول لما فرغ من بيان المذاهب
شرع في الاحتجاج على ما اختاره واحتج عليه بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان فاطمة
رضي الله عنها

مثل دليل

ط
به العام

ومن غير الحرز وكان السارق ينبئ عن النصاب الا و وكان لا ينبئ عن الحرز دون ... والحرز الذي هو سبب تخصيص السارق ... النصاب

احتج على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية
مع انه مخصوص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته
بل عدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وايضا فان عليا رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين
في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصصا بالاخوات والبنات وكان ذلك مشهورا
فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير وكان اجماعا والى ذلك اشار بقوله لنا ما سبق يعني في
المسئلة الثانية ولاستدلال الصحابة مع التخصيص واعلم ان انتهاض هذين الاحتجاجين
على ابي ثور ظاهر وكذا على البلخي لان تخصيصهما بالمنفصل وكذا على البصري لان في اولادكم
لا ينبئ عن الكفر والقتل الذي خص بهما العام ولا او ما ملكت ايمانكم على الاخت والبنت اللتين
خص بهما العام كما لا ينبئ السارق عن الحرز والنصاب واما على عبد الجبار ففيه
نظر والظاهر عدم الورود عليه لان في اولادكم او ما ملكت ايمانكم في عدم الافتقار
الى البيان نحو اقتلوا المشركين نظير با دني تامل واما المعقول فمن وجهين الاول ان
بديهة العقل جازمة بان العاقل اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم منهم فلانا فترك
المامور اكرام المامور به وهو اكرام ما سواه عد عاصيا ولولا كونه حجة فيما عدا صورة
التخصيص لما عد عاصيا بالترك والثاني ولان العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد
من اقسامه اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان الا ان يوجد معارض والاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى دليل وعدم الحكم في غيره لا يعارض ادعيم الحكم
في فرد لا ينافي ثبوته في اخر ولا يخفى ان هذا الوجه ينهض على جميع المخالفين بخلاف
الوجه الاول فانه لا ينهض على الجميع كما يلوح عند التامل ان شاء الله قال واستدل
لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الاخر واللازم باطل لانه ان عكس
فدور والا فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما بتوقف المعية
فلا اقول هذا مما استدل به بعض الاصحاب على المذهب المختار وتوجيهه ان يقال
لو لم يكن العام المخصوص حجة اي في الباقي لكانت اي كونه حجة فيه موقوفة على دلالته
على الاخر اي على كونه حجة في الاخر واللازم باطل وكذا الملزوم اما الملازمة فلعدم
الفاصل بالفصل واما بطلان اللازم فانه وان عكس اي فقدان دلالته على الاخر موقوفة
على دلالته على الباقي لزم الدور وان لم يقل بذلك لزم التحكم لتساوي نسبة العام
الى كل اقسامه وتوجيه الجواب على ما قال ان يقال لا نسلم لزوم الدور على تقدير العكس
وانما يلزم لو كان توقف لانه كل واحد من الباقي والاخر على دلالة الاخر توقف
تقدم اما اذا كان توقف معية كما في المتلازمين من غير علية بينهما فلا وعلى النظم
الطبيعي ان يقال ان اردت بتوقف الدلالة تقدم دلالته على الاخر على دلالته على
الباقي فالملازمة ممنوعة لانا لا نسلم ان التوقف ههنا جهة التقدم ولا يخفى ان
بيان ذلك مما لا سبيل اليه فان تمسك بالدور ان علية التوقف جهة التقدم لكون
دلالته على الاخر لدلالته على الباقي لدوران الباقي مع الاول وجودا وعدما اما
وجودا فقبل التخصيص واما عدما فبعده عند الخصم رد بعدم دلالة الدوران على العلية
كما سياتي تحقيقه في كتاب القياس ويلزم انقلاب المعلول علة والعلة معلولا لو خص
الباقي دون الاخر وان اردت بالتوقف عدم وجود دلالته على الباقي بدون دلالة

على الاخر فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع لعدم لزوم الدور على تقدير العكس كما
في المتلازمين قال قالوا صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي لما تقدم
اقول هذه شبهة للصائرين الى عدم صحة الاحتجاج بالعام المخصوص وتوجيهها
ان العام بعد التخصيص يصير مجملا لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه اي كل جمع من
الباقي لان المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين اقل الجمع وبين ما عدا صورة
التخصيص وما اشتمل عليه من الجموع لانها جهات مجاز فيمتنع الحمل على الكل لما فيه من
تكثر جهات التجوز وليس حمله على احد المجازين اولى من الاخر لعدم دلالة اللفظ
عليه وكان مجملا واذا كان مجملا لا يجوز التمسك به اجماعا وتوجيه الجواب انه يمنع التردد
او عدم الاولوية واسند بانه متعين لما تقدم من الادلة الدالة على ظهوره في الباقي
او بانه مشهود في الباقي لما اشتهر من عمل الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء
صورة التخصيص ثم هو منقوض بالعام قبل التخصيص لكونه حجة في كل فرد من اقسامه
مع كونه مجملا اذ دلالته على كل ليس من جهة الحقيقة والا لزم الاشتراك لكونه
حقيقة في الاستغراق وهو خلاف الاصل بل على جهة الحقيقة للتجوز والحد
يكون متحدا قال اقل الجمع هو المتحقق وفي بعض النسخ هو المحقق وما بقي مشكوك
قلنا لا شك مع ما تقدم اقول هذه شبهة من قال انه حجة في اقل الجمع وتوجيهها
ان حمل العام بعد التخصيص على اقل الجمع متيقن بخلاف الحمل على ما زاد عليه كما
لو بقي هو وغيره لانه مشكوك فيكون حجة في المتيقن دون المشكوك وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان ما بقي مشكوك مع ما تقدم من الادلة الدالة على كونه مجازا مشهورا
في الباقي ثم هو معارض بان الحمل على الباقي اولى من الحمل على اقل الجمع لا
لما تقدم من ان حمله عليه يقدر ان يكون المراد اقل الجمع غير مخل بخلاف العكس
لانه قد يخل الحمل عليه دون الحمل على اقل الجمع وان اختلفا في كون اخلال الاول
في عدم الخروج عن العهدة واخلال الثاني لارتكاب ما لا يجوز له ارتكابه يظهر
بالتطويل لكونه معنا بخلاف اقل الجمع لكونه مبهما في الجنس اذ لا تعين تلك الثلاثة
والاثنان في احاد الجنس ولانه اقرب الى الحقيقة ثم لا نسلم ان اقل الجمع متيقن
وانما يكون كذلك لو لم يجز الرد بالتخصيص الى واحد ولم يجز اطلاق الجمع على
الواحد وكلاهما ممنوعان ولا يقال هو حجة في اقل الجمع بناء على ان كل من قال
انه حجة قال انه حجة في اقل الجمع لما سبق في الاجماع ان الاحد بالاقل لا يصح التمسك
به بالاجماع قال الغزالي لا يجوز رد العموم الى ما دون اقل الجمع ولا اطلاق
الجمع وارادة الواحد وقول الزوج لزوجته الخرجين للرجال استعمال للفظ الجمع
بذلك الواحد لانه عني بالرجال واحدا ولو صح ما قاله سقط عنه المنع الاخير
وهو عدم تيقن اقل الجمع قال مسئلة جواب السائل غير المستقل دون تابع
للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه السلام لما سئل
عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
او بغير سؤال كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه
على الاكثر ونقل عن الشافعي خلافه اقول هذه هي المسئلة السابعة وهي في بيان
حكم الخطاب الوارد على سبب سؤالا كان او غيره فنقول اذا ورد خطاب جوابا للسؤال

سايل داع الى الجواب فالجواب اما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال ويكون
مستقلا دونه فان كان الاول فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه
فمن غير خلاف واليه الاشارة بقوله جواب السايل غير المستقل دونه اي دون
السؤال تابع للسؤال في عمومه اتفاقا وذلك كما روي عن النبي عليه السلام انه سئل عن بيع
الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال
لما كان غير مختص باحد كذلك الجواب وهو عدم جواز بيع الرطب بالتمر في الكل واما
في خصوصه وكما لو سأله سايل وقال توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فهذا وامثاله
لا يدل على التعميم في حق الغير خلافا للشافعي رضي الله عنه حيث ذهب الى ان هذا
الجواب يدل على جواز الوضوء بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في
حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مستشهدا بقول النبي عليه السلام
لابن غيلان حين اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سؤال
اذا كان العقد عليهن جمعا او ترتيبا وقايلا ان عدم سؤاله عن كيفية العقد مع
كونها محتملة عند النبي عليه السلام اي مبهمة غير معينة يدل على انه لا فرق بين ما
سبق العقود عليهن معا او مرتبا على ان حكم كل من اسلم وتحته اكثر
من اربعة كذلك وفيه نظر لما ذكره كثير من الايمة من احتمال معرفة النبي عليه السلام
خصوص الحال ونزل جوابه عليها لانه عليه السلام ما حكاه له على نفس الواقعة فانه مما عرف
الخصوص لم يبق الاحتمال وانما يتوجه على صورة المثال ولذلك قال الامام
في البرهان فان تحقق استبهام الحال على الشارع صح مع ذلك انه اطلق جوابه
فهذا لا محالة يقتضي جريان الحكم على التفاصيل واسترساله على الاحوال كلها
ولكنا لا نتبين لنا في كل حكاية ينقل الينا انها كانت مبهمة في حق الرسول وجوابه
المطلق كما نعرفها على استبهامها من هذه الجهة لا يبقى متمسك في محاولة
التعميم وادعا قصد ظهوره في حكايات الاحوال المرسلة بل لان اللفظ
لا عموم له ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به كتخصيصه ابي
بردة في الاضحية بجذعة من المعز بقوله تجزيك ولا تجزي احدا بعدك
وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده وبتقدير المعنى كالخالب للحكم فالحكم
في غيره ان ثبت فانما يثبت بالعلة المتعدية لا بالنص على ما هو زعم من يدعي عمومه
قال الغزالي ههنا هذا تقدير عموم بالوهم المجرد وان كان الثاني وهو كون
الجواب مستقلا فلا يخلو اما ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم فان كان
مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما روي عنه عليه السلام انه
سئل وقيل انا نركب في البحر على ارماث لنا وليس معنا من الماء العذب ما
يكفينا افنتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه او خاصا
كما سأله الاعرابي عن وطئه في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كالحكم فيما
لو لم يكن مستقلا حتى يعم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي لكن
الاول بالاتفاق والثاني عند الجمهور خلافا للشافعي وان كان اخص كما
لو سأله سايل عن التوضي بماء البحر فقال يجوز لك فالجواب يكون خاصا ولا يجوز تعدية
الحكم من محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ اذ اللفظ لا عموم له الى آخر

ما مر بل الحكم بالخصوص هاهنا اولى من القول به اعني فيما اذا كان السؤال خاصا والجواب مساويا
لان من حيث انه هاهنا عدل عن مطابقة سؤال السايل بالجواب مع دعو الحاجة اليه
بخلافه في تلك الصورة لانه طابق بسؤال السايل وان كان اعم فلا يخلو اما ان يكون اعم
في حكم اخر او في ذلك الحكم فان كان الاول كسؤاله عنه عليه السلام عن جواز الوضوء بماء البحر فقال
هو الطهور ماؤه الحل ميتته فلا خلاف في عمومه في حل ميتته لانه عام مبتدا به لا في معرض
الجواب اذ هو غير مسؤول عنه وكل عام ورد مبتدا بطريق الاستقلال فلا خلاف في عمومه عند
القايل بالعموم وان كان الثاني كقوله هو الطهور ماؤه جوابا عن السؤال الخاص كما ذكرنا
وكقوله عليه السلام لما سئل عن ماء بير بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه وكقوله لما مر بشاة ميمونة وهي ميتة ايما اهاب دبغ فقد طهر فلا يختلف الحكم
بالسؤال وعدمه هاهنا مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه والجم الغفير انه عام وانه لا يسقط
عمومه بالسبب الخاص الذي ورد عليه والمنقول عن الشافعي رضي الله عنه ومالك والمزني وابي
ثور خلافه الى ما ذكرناه اشارة بقوله والعام على سبب اي العام الوارد على سبب خاص
بسؤال كقصة بضاعة واحترز به عن السبب العام فلان العام الوارد عليه حينئذ يعم لعموم
السبب لا لعموم اللفظ وقوله او بغير سؤال عطف على قوله بسؤال في نطير قصة ميمونة
وقوله على الاكثر اي على مذهب الاكثر فالكل لنا استدلال الصحابة بمثله كآية
السرقة وهي في سرقة المجن او رداء صفوان وآية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان
في هلال ابن امية او عن و في بعض النسخ وكذا في منهي و عين ايضا فان اللفظ عام
والتمسك به اقول هذا شروع منه في الاحتجاج على مذهب الجمهور واحتج عليه باستدلال
الصحابة بمثل ما نحن فيه من العمومات الواردة باسباب خاصة وتعميم احكامها من غير نكير من
احد ولو كان السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل
ولم ينقل بذلك احد وايضا فان اللفظ عام والتمسك به ولا نقال السبب الخاص مانع من العموم
لانه ممنوع اما اولا فلان الاصل عدم المانعية لمدعيها يحتاج الى البيان واما ثانيا فلانه
لو كان مانعا من اقتضاء اللفظ للعموم لكان تصريح الشارع بوجوب العمل على طريق العموم
مع وجود السبب الخاص اما اثبات حكم العموم مع انتفاء العموم او ابطال الدليل المخصص وهو
خلاف الاصل وقوله او عين عطف على قوله هلال بن امية وقوله وعين عطف على
قوله كآية السرقة وكانه قال كآية السرقة وعين اي غير المذكور من الآيات الواردة على اسباب
خاصة مع عموم احكامها قال قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد واجيب بانه
اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة من عموم الولد للفراش
فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة
ابي ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته تخصيصه ومعرفة الاسباب
قالوا لو قال تغد عندي فقال والله ما تغديت لم يعم قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا
قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالخصوص
قلنا النص الخارجي بعينه اقول هذا شروع منه في شبه المخالفين وذكر منها خمسا مع
اجوبتها توجيه الاول ان يقال لو كان الخطاب العام مع السبب الخاص كقوله عليه السلام الولد للفراش
الوارد في حق ولد زمعة من امته المستفرشة عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم
بالاجتهاد والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم اما الملازمة فالقياس على جواز اخراج غير السبب

عن الصور الداخلة تحت العام عنه بالاجتهاد بضرورة تساوى نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة
تحته وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بالسبب السبب المعين اختص بالمنع بمعنى من
تخصيصه بالاجتهاد للقطع بدخوله فى الخطاب اذ لا خلاف فى ورود الخطاب بيانا
لحكمه بخلاف من عداه فان تناول الخطاب له ظنى وهو ظاهر فيه فلذلك جاز اخراجه
بالاجتهاد دون الاول وان اردت بالسبب ما هو من نوعه فالملازمة مسلمة
لكن الاجماع على نفى التالى ممنوع لان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة من عموم
الولد للفراش ولم يلحق ولد الامة المستفرشة على ما روى انه كانت لزمعة
امة يلم بها وكانت له عليها ضريبة وكان قد اصابها عتبة بن ابى وقاص وظهر بها
حمل وهلك عتبة كافرا فعهد الى اخيه سعد بن ابى وقاص ان ابن وليدة زمعة منى
فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابى وقاص وقال ان اخى كان عهد
الى فيه فقام اليه عبد بن زمعة فقال له هو اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه
فتساوقا الى رسول الله عليه السلام فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان قد عهد
الى فيه وقال عبد بن زمعة هو اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال عليه السلام
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وانما تعرض المصنف
لقول عبد بن زمعة ليعلم ان الولد كان من الامة المستفرشة فان الوليدة
هى الامة وقد عرفت مما اوردنا من القصة ان اسم ابن زمعة عبد لا عبد الله ولهذا
قال فى المنتهى وقد قال عبد بن زمعة الى اخره وفى بعض نسخ الكتاب ايضا كما
فى المنتهى وتوجيه الثانية ان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لم يكن
فى نقل السبب فايدة ولو لم يكن فيه لما اتفق على نقله لكن التالى باطل فالمقدم مثله
وتوجيه الجواب منع الصغرى اذ فايدة نقل السبب منع تخصيصه واخراجه عن العموم
بطريق الاجتهاد ومعرفة اسباب النزول ايضا ولعلّ ان ابا حنيفة رحمه الله
لما لم يبلغه السبب فى قصة عبد بن زمعة اخرج السبب عن العموم هكذا قال الغزالى
وتوجيه الثالثة ان يقال لو كان الخطاب العام مع السبب الخاص عاما لعم قول
القايل والله لا تغديت جوابا لمن قال له تغد عندى لانه عام لكنه لا يعم بل هو مقصور
على سببه ولذلك لا يحنث بتغديه عند غيره اى عند غير من قال تغد عندى
وتوجيه الجواب ان يقال ان الموجب للتخصيص بالسبب فى الصورة المستشهد بها عادة
اهل العرف بعضهم مع بعض اذ لا تعرف تداعى على انه ما تغدى عنده لا انما تغدى
مطاعا ولا كذلك فى الاسباب الخاصة بالنسبة الى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية
وتوجيه الرابعة ان يقال لو عم الجواب العام مع السؤال الخاص لم يكن الجواب مطابقا
للسؤال والاصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التاثير فيما تعلق به غرض
السايل وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بالمطابقة ان لا يكون الجواب بيانا
لغير ما سئل عنه فلا نسلم انه الاصل والا لكان بيان النبى عليه السلام لما سئل عن الوضو
بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته على خلاف الاصل وهو بعيد وان اردت به
الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد فان قيل الاولى
ترك الزيادة فى الجواب رعاية للتناسب بين السؤال والجواب اجيب بان افادة الاحكام الشرعية
اولى من رعاية الاحكام اللفظية وتوجيه الخامسة ان يقال لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان
حكما

حكما باحد المجازات بالتحكم والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلجزمنا بكون صورة السبب
التى هى احد مجازات العام لان كل بعض منه مجازه مرادة من الخطاب العام لفوات الظهور
وهو كونها محتملة للارادة منه بالخصوصية اى بسبب كون الخطاب فيها واما التحكم فلثبوت
نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته وعدم اولوية كونه نصا فى البعض دون البعض
وتقرير الجواب ان يقال ان اردت تعلق الاولوية عدمها بالنظر الى العام دون امر خارج
عنه فهو مسلم لكن لا نسلم ان التحكم فى ذلك لان كونه نصا فى البعض جاء من قرينة وهى ورود
الخطاب بيانا فالذكر البعض وان اردت تعدمها عدمها مطلقا فهو ممنوع قال مسئلة المشترك
يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز وعن القاضى والمعتزلة
يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعى ظاهر فيهما عند تجرد القراين كالعام ابو الحسين والغزالى
يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز فى النفى لا الاثبات والاكثر ان
جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه اقول هذه هى المسئلة الثامنة وهى فى انه هل يجوز ان يراد
باللفظ المشترك كل واحد من معنييه لا لمجموع معانيه من حيث هو مجموع وانه عن متنازع
فيه وان وقع فى بعض عبارات المتاخرين ما يشعر بكونه متنازعا فيه والفرق بين
كل واحد والمجموع من حيث هو مجموع سنانى عن كثب وايضا فى انه هل يجوز ان يراد
باللفظ الذى له مدلول حقيقى ومجازى كالنكاح المطلق على العقد والوطى كلاهما وكانه
انما ذكرت هذه المسئلة فى باب العموم لكون المشترك من الالفاظ العامة عند الشافعى على ما
اشار اليه المصنف وكذا عند القاضى ابى بكر وان لم يشر اليه ولهذا قال الغزالى المشترك
لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للقاضى والشافعى فنقول اختلف العلماء فى ذلك فذهبت
طايفة الى صحة اطلاق المشترك على كل واحد من معنييه مجازا والاطلاق ما له مدلول حقيقى
ومجازى عليهما مجازا ايضا وهو اختيار المصنف وذهب القاضى ابو بكر من اصحابنا وجماعة
من مشايخ المعتزلة كالجبائى والقاضى عبد الجبار وغيرهم الى انه يصح الاطلاق حقيقة
ولكن يشترط ان يصح الجمع بينهما كاستعمال العين فى الباصرة والجارية لا كاستعمال افعل
فى الامر بالشى والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما ونقل عن الشافعى رضه مثل اعنى الصحة
بالشرط المذكور وعن ان مذهب الشافعى وكذا مذهب القاضى كما ذكر فى الكتب المشهورة انه
مهما تجرد ذلك اللفظ عن القراين الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كساير
الالفاظ العامة وهو المراد من قوله ظاهر فيهما عند تجرد القراين كالعام وانما فارق
المشترك فى الالفاظ العامة من جهة تناوله الاشياء لا يشترك فى معنى واحد فيصلح ان
يكون مدلولا للفظ خلافا باقى العمومات فيتميز المشترك حملا وافرادا كنسبة غيره من الالفاظ
العامة الى مدلولاتها كذلك ولذا اخترقنا فيما ذكرنا فالعام عندهما قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلفها وهذا اعنى بوجوب الحمل عند التجرد على المعنيين وجعله كالعام
يفارق مذهبهما مذهب مشايخ المعتزلة وذكر فى الكتب المشهورة ان المشترك وان
جاز استعماله فى جميع معانيه لكنه لا يحب عند التجرد وكاد ذهب اليه الشافعى والقاضى لان
اللفظ ما لم يوضع للمجموع لا يجوز استعماله حقيقة وحينيذ لو استعمل فيه حقيقة مع انه احد المعانى
لزم الترجيح بلا مرجح وكون الحمل على المجموع لكونه احوط ارجح ممنوع لما سنتكلم عليه هذا
ما ذكروه وهو باطل لان ما ذكروه ينفى الجواز ايضا فلا يتمسك به تفريعا عليه وانما يتعقبه لانه لو جاز

الاستعمال في المجموع حقيقة لم يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اذ لو استعمل فيه وكان موضوعا
بازائه كان مستعملا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة والتقدير خلافه ايضا وهو المراد من لزوم
المحال ذهب ابو الحسين البصري والغزالي الى انه يجوز ذلك بالنظر الى الارادة اذ لكل احد ان يريد
بلفظه ما شاء بناء على ان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء دون اللغة وهو المراد من قوله
يصح ان يراد لا انه لغة بتصرف اللغة اي لا انه يصح لغة وللدفع وجه ايضا والفرق بين
مذهبهما ومذهب الغير ان هذا الاطلاق لا يكون حقيقة ولا مجازا بل يكون انشاء وضع
وعلى هذا يجب ان يحمل كلامهما والا لم يبق فرق بين مذهبهما او مذهب المصنف لو اراد انه
يصح ان يراد مجازا ولا بين مذهبهما ومذهب الغير لو اراد انه يصح ان يراد حقيقة والوضع
في قول الغزالي رحمه الله فان قصدنا باللفظ الدال على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن
لكن يكون قد خالفنا الوضع يجب ان يفسر بتجديد وضع تناول الوضع المجازي ايضا لو ما ذكرناه
ويصح قوله لا انه لغة لان المجاز من اللغة بخلاف الوضع الجديد وقول الغزالي رضي الله عنه
العرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها الا على سبيل البدل اما على سبيل
الجمع فلا ممنوع عند من يقول بجواز اطلاق المشترك على معنييه حقيقة وهذا المذهب هو الذي
يعرف ان النزاع ليس في اطلاق المشترك على مجموع معانيه من حيث مجموع لا نعلم الا اطلاقه
بالاتفاق ولهذا يجوز مجاز وذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي
عبد الله البصري وغيرهما الى انه لا يصح ان يراد لا حقيقة ولا مجازا واليه اشار بقوله
وقيل لا يصح ان يراد ومن الناس من فرق بين النفي والاثبات فقال يجوز ان يراد كلا معنييه
في النفي دون الاثبات ولكن لا يبقى نزاع لانه يصير مشتركا معنويا حينئذ ايضا وهو الذي
كلامنا فيه والى ذلك اشار بقوله وقيل يجوز في النفي لا الاثبات وذهب اكثر الائمة الى ان
جمعه باعتبار معنييه كالاقراء للحيض والاطهار مبني عليه اي على المفرد والخلاف فيه متفرع على
الخلاف في المفرد لان جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا للمعنيين
كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه واليه اشار بقوله
والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه وذهب الاقلون الى جوازه في الجمع دون المفرد
مصيرا منهم الى ان الجمع معناه تعديد الافراد واذا كان كذلك جاز ان يتعدد به الكل
كما بالمفردات وقياسا على جمع العلم لافادة الاشخاص المختلفة وهو باطل اما الاول
فلانا لا نسلم ان الجمع معناه تعديد الافراد سلمناه لكن لا نسلم انه تعديد الافراد
مطلقا بل تعديد افراد نوع واحد على ما دل عليه استقراء لغة العرب واما الثاني فلقيام
الفرق بين جمع العلم وجمع المشترك باعتبار جميع معانيه وهو لزوم اللبس في الثاني كالعيون
لاحتمالها الانواع وافراد نوع واحد دون الاول كالزيدين اذ الافراد للمسمى بالعلم
قال الثاني المشترك له سبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا اقول هذه
شبهة احتج بها على مختاره ووجهها ان فعال المشترك يسبق احد مفهوميه الى الفهم
على البدل من غير قرينة على معنى ان من خوطب بالقرء مثلا يسبق فهمه اما الى الطهر بدلا
عن الحيض واما الى الحيض بدلا عن الطهر والسبق الى الفهم من غير قرينة دليل الحقيقة
فيكون حقيقة في احد معنييه واذا كان حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا اما لكونه
مستعملا في غير ما وضع له اولا لعلاقة مخصوصة هي اطلاق اسم الجزء على الكل او لانه لو كان حقيقة

فيه لزم زيادة الاشتراك لكونه حقيقة في كل واحد من معنييه وللقائل ان يقول لا نسلم
سبق شيء من معانيه عند تجرده عن القرينة وان سلمنا سبق احدهما لكن السابق هو
الواحد المنكر ليس مسمى المشترك والا لكان مشتركا معنويا لا لفظيا ولكان مجازا في المعين
كما ذكر في اول الكتاب ولو قال لا يسبق المجموع الى الفهم وهو دليل المجاز لكان اقرب وان
امكن ان يمنع عدم سبق المجموع الى الفهم بناء على مذهب الشافعي والقاضي ابي بكر لكونه
عندهما حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة ولئن صح كونه دليل المجاز وللقائل ان يقول
ايضا ما تعني بقولك فاذا اطلق عليهما تعني به انه اذا اطلق على المجموع من حيث هو
مجموع او تعني به انه اذا اطلق على كل واحد من مفهوميه ولا يقال لا فرق بينهما لانه اذا كان
مريدا لهذا ولذلك كان مريدا للمجموع من حيث هو مجموع لانا نقول لا نسلم لزوم ارادة
المجموع لارادة هذا وذاك لان من شرط الارادة الخطور بالبال لكن يجوز ان يكون مريدا
لهذا ولذلك ويكون الغافل عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية
التي هي احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع واذا تحقق الفرق فان عنيت به الاول
نسلم انه يكون مجازا لكن النزاع ليس فيه لان النزاع في جواز استعماله في كل واحد من
مفهوميه لا في المجموع من حيث هو مجموع وان عنيت به الثاني وهو الذي فيه النزاع فلا
نسلم كونه مجازا لانه استعمال اللفظ فيما وضع له اولا قال الثاني للتصحيح لو كان
مجموعا حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان
معا لا بقاؤه لكل مفرد اقول هذه الشبهة على ما يشعر به ظاهر كلام المصنف
مخصصة بمن يمنع صحة اطلاق المشترك على معنييه حقيقة كالمصنف ومن يذهب مذهبه
لقوله لو كان للمجموع حقيقة لكنها لا تختص بل تصلح لنافي الصحة مطلقا فلنقررها على
على الوجه الذي ذكره المصنف ثم على الوجه الاعم توجيه الاول انه لو كان استعمال
المشترك في مجموع مفهوميه حقيقة لزم الجمع بين النقيضين والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة لكونه مريدا لهما غير مريد له
اياه ايضا لاستعماله في المفهوم الاخير كما كان في اصل الوضع المستلزم لعدم الارادة
الاول فيلزم منه كون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين واما
بطلان التالي فظاهر وتوجيه الثاني ان يقال لو جاز استعمال المشترك في مفهوميه
معا لزم المحال المذكور بعين ما ذكرنا وكان المناسب لسياق كلامه ان يقول
لو صح فيهما لكان الى اخره كما قال بعد ذلك في دليل نافي صحة اطلاق اللفظ
على مدلوليه المجازي والحقيقي وهو ظاهر والجواب عنهما واحد وهو ان المراد
كلا مدلوليه معا لا بقاؤه اعني بقاء المشترك لكل مفرد كما كان في اصل الوضع
حتى يلزم من استعماله في احد المفهومين عدم ارادة الاخر وهذه الشبهة
مقررة في الكتب المشهورة بوجه اخر فكان ما ذكره المصنف هو من تصرفاته
والمذكور في الكتب المشهورة هو انه لو جاز استعمال المشترك لافادة مفهوميه كان
حمله اذا الموضوع للمفردات ما لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه وحينئذ لو استعمل
في جميع معانيه لزم ان يحصل الاكتفاء بكل مفرد لاستعماله فيه وان لا يحصل والاكتفاء
لاستعماله في المجموع وهو محال وللقائل ان يقول النزاع في استعماله في كل واحد من المفهومات

لا في كلها لكان الفرق بينهما وهذا الدليل بعد تسليم مقدماته يدل على امتناع الثاني
الاول لان استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفا به مع استعماله في غيره معه كاستعمال العام
كالحيوان مثلا في كل واحد من انواعه كالانسان والفرس وافراد انواعه كزيد وعمرو
وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين بان يقال القرء باستعمال القرء مثلا
في الطهر والحيض لان استعماله في الطهر يقتضي الاكتفا به وفي الحيض عدم الاكتفا بالطهر
فيلزم عدم الاكتفا به واذا كان كذلك كانت المقدمة الاولى ممنوعة لان الموضوع للمفردات
ما لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه ضرورة مستدركة وايضا ان عني بالوضع للمجموع
ما لم يعم الحقيقة والمجاز فلا يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه على سبيل الحقيقة استعماله
في المجموع من حيث هو مجموع وانما يلزم لو كان المجموع من حيث هو مجموع موضوعا له حقيقة وهو غير
معلوم لان التقدير ان وضع اللفظ بازائه هو بطريق المجاز وان الحقيقة ان عني به المحض بالحقيقة
فلا يلزم من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه لجواز استعماله فيه بطريق المجاز قال
واما الحقيقة والمجاز فاستعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز
اقول هذه حجة اخترعها على ما اختاره من صحة اطلاق اللفظ على مدلوليه الحقيقي
والمجازي بالمجاز وهو ظاهر والعلاقة هاهنا ايضا هي الجزئية والكلية قال النافي
للصحة لو صح فيهما لكان مريدا ما وضعت له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد
ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي اقول هذه شبهة لمن منع صحة اطلاق اللفظ
على المدلولين الحقيقي والمجازي مطلقا وتوجيهها ان يقال لو صح الاطلاق عليهما لزم
الجمع بين النقيضين وبطلان التالي مستلزم فساد المقدم اما الملازمة فلكون المستعمل
مريدا ما وضعت له مرادا وهو غير مراد يعني الكلمة له اولا لاستعمالها فيه وغير مريد ايضا
للعدول بها عما وضعت فيكون ما وضعت له وضعت مرادا وغير مراد وهو جمع
بين النقيضين وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما
وضعت له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع بوضع
مجازي ولا يلزم من ارادتهما معا بوضع مجازي ان لا يريد الاول فهو ظاهر
غاية الظهور قال الشافعي الم تر ان الله يسجد له … ان الله وملائكته يصلون
وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار
الشرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه او بانه مجاز بما تقدم اقول
هذه حجة الشافعي رضي الله عنه لان الوقوع دليل الجواز وزيادة وجه التمسك بالاية
الاولى وهي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
انه اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس هو وضع الجبهة
وسجود غير الناس هو الخشوع واذا اطلق فاريد به المعنيان فيكون
حقيقة لان الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بمنع التغاير لان السجود بمعنى الخضوع
ولا يقال هو مجاز والا اطرد في الاسم باطراده وليس كذلك والا كان كل خضوع سجودا
ولا اجل علم المجاز لا يمنع عدم الاطراد ولا يثبت كونه مجازا باستعماله الخضوع
الحقيقي في غير الانسان لانه لكنه يبطل اصل الدليل لكونه مشتركا الا ان … استعماله الخشوع

الحقيقي في غير الانسان لان ذلك يبطل اصل الدليل لكونه مشتركا ايضا ومن ابطل المغايرة بناء على
ان تخصيص كثير من الناس به السجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استواء جميع
الناس في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان الذي خص به من السجود هو وضع الجبهة
فهو مطالب ببيان استواء كل الناس في السجود بمعنى الخشوع واجيب ايضا بتقدير خبر
لان حتى كانه قيل الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ويسجد له الشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب ويسجد له كثير من الناس ويكون يسجد الاول والثاني
بمعنى وضع الجبهة ويسجد الباقي بمعنى الخشوع وانما جاز حذف هذا الخبر لدلالة ما
يقارنه عليه كقولهم علفتها تبنا وماء باردا وايضا لو استعمله فيهما مجازا بما تقدم
على جواز استعمال المشترك في مفهوميه مجازا ولا يخفى ما في مثل هذه الاجوبة من الضعف
لاشتمالها المجاز الذي هو خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه بوجوب الحمل
على المجاز جمعا بين الادلة وجه التمسك بالاية الثانية وهي قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما انه اريد
بالصلوة وهي لفظ واحد معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب ان لفظ صلوة المطلق على
صلوة الله وصلوة الملائكة انما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بامر الرسول عليه
السلام اظهارا لشرفه وحرمته فهو لفظ متواطئ لا مشترك وايضا بتقدير فعل حذف لدلالة
ما يقارنه عليه فكانه قيل ان الله يصلي وملائكته يصلون وايضا بانه مجاز وفي هذه
الاجوبة من الضعف ما لا يخفى وجوابه … ومنهم من منع الوقوع بل الجواز بانه
لو ثبت او جاز صار الاسم مشتركا بين ثلث معان بل بين سبع وهكذا الى التزايد
الى غير النهاية واجيب عنه بان ذلك انما يلزم لو قيل ان الاسم المشترك بين معنيين
كما يدل على كل واحد منهما بالوضع والمطابقة يدل على مجموعهما ايضا وعلى كل افراد
ومجموع ويمكن ان يحصل منهما بالوضع والمطابقة اما اذا اجوز ذلك على سبيل المجاز
وفي الاحكام فلا يلزم منه محال لان اللوازم انما يتوقف بعضها على بعض الى حد
لا يقف عنده قال في المساواة مثلا لا يستوي يقتضي العموم كغيرها ابو حنيفة لا
نفيه لنا انه نفي على نكرة كغيرها اقول هذه هي المسألة التاسعة وهي في
بيان ان نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
هل يقتضي العموم اعني نفي المساواة من كل وجه اي نفي كل مساواة يمكن نفيها عنهما
ذهب اليه المصنف وهو مذهب اصحابنا القائلون بالعموم الى انه يقتضيه كغيرها اي كنفي
غير المساواة خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه حيث ذهب الى انه لو وقع التفاوت
ولو من وجه واحد فانه يكفي والى ان يراد بحسب الكلام يعلم في مثل قوله تعالى
وما يستوي الاعمى والبصير انه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع
الى البصر فقط حجة اصحابنا انه اذا قال القايل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي
دخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى
المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ واليه اشار بقوله لنا نفي على نكرة اي
دخل على نكرة كغيرها اي فيعم كنفي غير المساواة ولا يخفى عليك ان الخصم
لا يستوي ليس يحسن لان المراد من النكرة اسم الجنس ويستوي ليس كذلك وكنت

نفيهما در

المخاصمين لا يفرقون بينهما ويسلمون ان النفي في لا يستوي دخل على نكرة ايضا ولكن يقدر ما
لا صريحا واجيب بانه كذلك قال قالوا المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص
والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بانه كذلك في الاثبات واما في النفي فيعم قالوا لو عم لم يصدق
اذ لا بد من مساواة ولو في نفي سواهما عنهما قلنا انما ينفي مساواة يصح انتفاؤها قالوا
المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص وبعض
الكلي الموجب جزئي سالب قلنا المساواة في الاثبات للخصوص والا لم يصدق بل ادعاء
سببين الا وبينهما نفي مساواة ولو في تعينهما وبعض الجزئي الموجب كلي سالب والتحقيق
ان العموم من النفي اقول هذه شبه ثلث للخصوص مع اجوبتها توجيه الاولى ان يقال
المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص لانقسامها الى المساواة من كل وجه والى
المساواة من وجه دون وجه والنفي انما دخل على الاعم فلا يشعر بالاخص وتوجيه الجواب ان يقال
متى لا يكون ذكر الاعم مشعرا بالاخص اذا كان ذلك في طرف الاثبات والنفي بالاول مسلم والثاني
ممنوع والا لم يعم نفي ابدا بعين ما ذكرتم ولهذا فانه لو قال القايل ما رايت حيوانا كان قد راى
انسانا او غيره من انواع الحيوان لعد كاذبا وذلك في قوله واجيب بانه كذلك في الاثبات اشارة
الى عدم الاشعار وتوجيه الثانية ان يقال لو كان يعم النفي الداخل على المساواة اذ لو
عم لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة
فلانه لا بد من مساواة بين اي شيئين فرضا ولو في نفي ما سواهما عنهما واما بطلان التالي
فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب على ما قال ان يقال نحن لا ندعي ان النفي
الداخل على المساواة ينفي المساواة من جميع الوجوه بل المدعى انه ينفي مساواة يمكن
انتفاؤها والمساواة في نفي ما سواهما عنهما مما لا يمكن انتفاؤها فلا ينهض علينا نقضا
وهو بالحقيقة منع الملازمة لتخصيص الدعوى لكن عليه شكر وهو ان للقايل ان يقول لا رجل
في الدار من حيث اللغة انما يقتضي نفي كل رجل لا رجلا خاصا فكذا لا مساواة ينبغي ان يقتضي
نفي كل مساواة لا مساواة خاصة ولا حاجة في صحة انتفاء لا رجل نفي كل رجل بناء على انه لا يقتضي
نفي رجل ذي رجل نحو ازدي في عشرة ارجل مثلا لا يقتضي نفي الممكن من هذا الجنس الخاص فكذا
لا مساواة يقتضي نفي الممكن ههنا لانه وهم وذلك لانه لا يقتضي نفي كل رجل ومساواة
ممكنا كان او ممتنعا وليس بعد التسليم بصحة على ما سبق الى الظن من ان مساواة
كل شيئين في نفي ما سواهما عنهما واجبة فضلا عن كونها ممكنة وكان ينبغي ان يقتضي النفي الداخل
على المساواة انتفاؤها لا انها وان كانت ممكنة لكن ليست ممكنة النفي لوجوبها وقد ذكر انه
انما ينفي مساواة يصح انتفاؤها فالاولى ان يمنع نفي التالي ويقال لا نسلم صدق
نفي المساواة حقيقة في شيء من الصور وقولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا الا ان
يدل الدليل على مخالفته دليله ما ذكرتم من ضرورة المساواة بين اي شيئين
فرضا من وجه وتوجيه الثالثة ان يقال المساواة في الاثبات كقولنا زيد وعمرو
متساويان للعموم حتى يكون معناه انهما متساويان من جميع الوجوه لانه لو كان يمكن التساوي
فيه على ما يلزم من كلام المصنف اذ لو لم يكن للعموم لم يستقم الاخبار بمساواتهما لعدم
الاختصاص اذ ما من شيئين الا وهما متساويان في امر ما ولو نفي ما سواهما عنهما فيكون
العرض لكون زيد وعمرو متساويين دون غيرهما ترجيحا بلا مرجح اولا انه لو لم يكن
للعموم لصح اطلاق المتساويين على كل شيئين ولما صح اطلاق غير المتساويين على شيئين

١٨٤

ليسا فيهما عرفا لكنه باطل ببعض الكلي الموجب وهما المتساويان من كل وجه الجزئي السالب
وهما انهما ليسا متساويين من بعض الوجوه ولقايل ان يمنع لزوم الترجيح من غير مرجح
لجواز ان يكون ارادة الاخبار عن مساواة خاصة بينهما هي المرجحة للاخبار عن مطلق المساواة
في الاثبات المخصوص بينهما كما يقال هو مسلم مع ان المخاطب يعلم اسلامه لا ان الاخبار
عن مطلق المساواة ايضا فيه بصفة لم يتصف بها غيره من المسلمين وتوجيه الجواب ان يقال
المساواة في الاثبات للخصوص يكون معناه انهما متساويان من بعض الوجوه اذ لو لم
يكن للخصوص بل كان للعموم لم يصدق الاخبار بمساواة ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة
ولو في تعينهما وهو ما به امتياز كل واحد منهما عن الاخر ولا يخفى ان هذه الملازمة
انما تصدق لو ثبت عموم المساواة كما قلنا الا انها تلزم من كلامه والا فللقايل ان يقول لا
نسلم ان المراد من المساواة لو كان المساواة في كل ما يمكن التساوي فيه لم يصدق لهذا لكونه
ممكن الصدق اولا انه لو لم يكن للخصوص لصح اطلاق غير المتساويين على كل شيئين ولما صح الاطلاق
المتساويين على شيئين ليسا فيهما عرفا لكنه باطل وبعض الجزئي الموجب وهو المتساويان
من بعض الوجوه الكلي السالب وهو انهما ليسا متساويين بوجه ما واذا تعارضا في
ما ذكرناه اولا سالما ولما كانت هذه المعارضة حل له قال والتحقيق ان العموم
مستفاد من النفي بحيث لا من كونه نقيض قضية فيلزم الثاني دون الاول قال
مسئلة المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع فاذا
اذا تعين احدها بدليل كان كظهوره وتمثل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان
لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغنا اقول هذه هي المسئلة العاشرة وهي في
ان المقتضي هل له عموم ام لا واعلم اولا انه متى دل العقل والشرع على اضمار شيء في
كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمة امور صالحة فلا يضمن الكل لما سنذكر والحامل
على الاضمار وهو صيانة الكلام عن الكذب ونحوها هو المقتضي بكسر الضاد واضمار
شيء هو المقتضي بفتحها وتلك الامور الصالحة للاضمار هي التقديرات التي يحتملها المقتضي
بالفتح ايضا ودلالة العقل والشرع على ان صدق الكلام او صحته لا باضمار شيء هو المسمى
بدلالة الاقتضاء وعدم اضمار الكل هو المراد من قوله لا عموم له في الجميع واذا عرفت ذلك عرفت معنى
كلامه المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع وانما عدل
المصنف عن العبارة المشهورة وهي ان المقتضى وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم
لا عموم له لان ما اضمر قد يكون عاما ولهذا قال المصنف اذا تعين احدها بمعنى
احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره يعني في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره
عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا على ما صرح به في المنتهى وقال العالم اذا
تعين احدها بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص فانه لا فرق بين ان يتعين المقدر
او يظهر ولا يقال كيف يجوز الحكم على المقدر بالعموم مع انه من عوارض الالفاظ
لانا نقول المقدر لفظ وان سلم انه معنى فقد سبق ان المختار انه من عوارض المعاني
ايضا ولما ذكرنا ايضا يستتبع المقبول في تسفيهاته على القوم وقال ان العبارة عن المقصود
في قولهم المقتضى لا عموم له وقعت على سبيل فان المقتضى العام عام بل كان ينبغي ان يقال
لا عموم لجهات الاقتضاء عند فوات الحمل على الاصل بقول المصنف لا عموم له في الجميع

يوافق هذا ولا يقال تفسير المقتضى ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام لا يمشي
في كل موضع لان المقتضى في قول القائل اعتق عبدك عني بالف هو البيع لان العتق
لا يصح في غير الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم وبالتقدير يتم اعتق عبدك عني
بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق عني والبيع لا يحتمل تقديرات كما ذكرتم لانا نقول لا نسلم
ان المقتضى هو البيع بل هو دخول العبد في ملكه بدلالة الشرع وهو يحتمل تقديرات لجواز
ان يكون بالبيع او بالهبة وايقال [?] يحصل الملك هاهنا لا يمكن ان يكون بالهبة للتعرض بالثمن
وهو الالف لانا نقول لا نسلم انه لم يجز ان يكون عوض الهبة ويكون التقدير
هب لي عبدك وخذ عوضه الالف ثم كن وكيلي في الاعتاق وقد يمثل بقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه يقتضي بوضع اللسان رفعهما بالكلية عن
جميع الامة لكن تعذر حمله على حقيقته لافضائه الى الكذب في كلام الرسول ضرورة تحققهما
لكون الامة عبارة عن كل من امن بالنبي عليه السلام الى يوم القيمة ولكون الالف واللام
في الخطأ والنسيان اما للماهية او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع وعلى التقديرين يلزم
نفيهما بالكلية عن جميع الامة لكن تعذر حمله على حقيقته لافضائه الى الكذب في كلام الرسول ضرورة
تحققهما في حق الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية واذا كانت
احكامها متعددة كالاثم والعقاب والضمان والقضاء الى غير ذلك فيمتنع اضمار الجميع
اذ الاضمار على خلاف الاصل والمقصود حاصل باضمار البعض كان [?] البعض الذي
تعين عرف الاستعمال هاهنا وهو الاثم والعقاب اذ كان يفهم قبل ورود الشرع من قول
القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان ان المراد رفع حكمه وهو المؤاخذة بالاثم والعقوبة
فوجب الاكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الاصل والى ذلك اشار بقوله لنا لو اضمر الجميع لاضمر ما [?]
لانا انما نضمر لاستقامة الكلام وهي تحصل باضمار البعض فيكون اضمار الباقي مستغنى
عنه ولا نضمر لتطبيق كلام الشارع على ما هو مراده فيثبت للقائل ان يمنع الاستغناء حينئذ
لانا على جواز كون مراد الشارع الكل فيجب اضماره لانه معارض بجواز كون مراده البعض
فقط وحينئذ يحتمل اضمار الكل بل يحصل مقصود الشارع والخروج عن العهدة بيقين
قال قالوا اقرب مجاز اليها باعتبار رفع المنسوب اليها عموم احكامها اجيب بان في الاضمار
في المجاز كثرة فكان اولى فتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي
الصفات قلنا قياس في التعريف فيسلم الدليل قالوا تعين البعض لبطلان التحكم ان عين
ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة الاضمار وكثرة [?] في بعض النسخ ويكثر
مخالفة الدليل فكان الاجمال اقرب اقول هذه شبه للمخالف وان لم نعين توجيهه
الاولى ان يقال نفيا واياكم على انه متى تعذر الحمل على الحقيقة وكان هناك مجازات بعضها اقرب
من الحقيقة فالحمل عليه هو الوجه لكن اقرب مجاز اليها اعني الى نفي حقيقتها باعتبار رفع
ما نسب اليها هو عموم احكامها لان اضمار جميع الاحكام اقرب الى المقصود من نفي الحقيقة لانه يجعل
وجودها كالعدم ومن هذا يعلم بطلان قول من منع هذه الشبهة بانه ان اريد بالاحكام اللوازم
فلا فرق بين واحد ونفي الكل في الدلالة على عدمها وان اريد غيرها فلا نسلم ان رفعها اقرب
وتوجيه الجواب ان يقال ان [?] الاضمار في المجاز اكثر من الاضمار وكلما كان الاضمار اقل كانت
مخالفة الاصل اقل وكان اولى فتعارضان ويسلم الدليل الذي ذكرناه اولا وتوجيه الثاني ان يقال العرف
في مثل قولهم ليس للبلد سلطان ولا وزير ولا مدبر وامثالها نفي الصفات فلا يكون المراد من قوله

ليس للامير خطأ ولا نسيان نفي الصفات والاحكام وتوجيه الجواب ان يقال اولا لا نسلم ان العرف
في مثل ما ذكروه من الصور المستشهد بها نفي جميع الصفات والا لما كان السلطان موجودا
ولا عالما ولا قادرا والوجود لكن من الصفات وهو محال بل نفي جميع الصفات المختصة بالسلطنة
والا لما كان سلطانا والتقدير بخلافه سلمناه لكنه قياس في العرف وهو غير معمول به ولان الاصل
انما هو العمل بالوضع الاصلي دون العرف الطاري فمن ادعاه محتاج الى بيانه وتوجيه الثالثة
ان يقال لما تعذر الحمل على الحقيقة يتعين اضمار الجميع لانه لو لم يتعين الجميع فلا يخلو اما ان لا
نضمر شيئا اصلا او نضمر بعضا وكلاهما باطلان اما الاول فبالاجماع واما الثاني فلان ذلك
البعض اما ان عين او ابهم وعلى الاول يلزم التحكم وعلى الثاني الاجمال في كلام الشارع
وكلاهما باطلان ولا يخفى ان هذه الشبهة انما تتم حيث لم يكن عرف او غيره يدل
على تعيين بعض والا لما كان لزم التحكم وتوجيه الجواب ان يقال الاجمال وهو اضمار حكم
ما الى تعيين الشارع وان كان خلاف الاصل اذ الاصل عدمه لكنه اقرب من التعميم
اعني اضمار جميع الاحكام لاشتمال هذا الاضمار على مفسدتين زيادة الاضمار مع الاستغناء
كما مر وكثرة مخالفة الدليل وهو وجود الخطأ والنسيان الدال على احكامها وكل منهما
خلاف الاصل وان جعل من الجانبين يكون مفسدة الاجمال اكثر من [?] المفسدتين
قلنا ما ذكرنا من ترجيح اضمار البعض اذ كان راجحا على ما ذكروه في ترجيح اضمار الجميع
لزم العمل به وكذا ان كان مساويا لكونه باقيا لزيادة الاضمار وما ذكروه انما يتم
لزم العمل به بعد كونه راجحا او غيره ولا يخفى ان ما يتم التمسك به على تقدير ارجح لا يمكن
التمسك به الا على تقدير واحد قال مسألة مثل لا اكل وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى
مثل لا اكلت وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه اقول هذه هي المسألة الحادية
عشر في ان الفعل المتعدي الى مفعول نحو والله لا اكل وان اكلت فانت طالق هل يجري
مجرى العموم في مفعولاته ام لا اختلفوا فيه فاثبته اصحابنا والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو
حنيفة رضه ويظهر فائدة الخلاف في انه لو نوى به ماكولا معينا قبل عند اصحابنا حتى
انه لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه وقبول العام للتخصيص ببعض مدلولاته ولا
يقبل عند ابي حنيفة تخصيصه لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم واشار الى محل
النزاع وهو الفعل المتعدي في سياق النفي والشرط مقتصرا عليه من غير التعرض
للمصدر وشيء من مفعولاته بقوله مثل لا اكل وان اكلت والى المتفق بقوله عام
في مفعولاته والى فائدة الخلاف بقوله فيقبل تخصيصه قال لنا ان لا اكل لنفي حقيقة
الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى للعموم فيجب قبوله للتخصيص اقول هذه
حجة الاصحاب في طرف النفي وتوجيهه ان يقال ان قوله لا اكل فعل يتعدى
الى الماكول ويدل عليه بوضعه وصيغته فاذا قال لا اكل فهو ناف حقيقة الاكل
من حيث هو لكنه يلزم من نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل
بالنسبة الى كل ماكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص واما في
طرف الاثبات وهو اذا قال ان اكلت فانت طالق فانه يعلق على حقيقة الاكل
بالنسبة الى كل ماكول لان وقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا
اليه والمطلق لما كان شايعا في جنس المقيدات لدخلها الى التفسير ويقبل اي
منها كان ولهذا لو قال الشارع اعتق رقبة صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ويشهد لما ذهبنا

اليه نعما وايضا ما قالوا كذلك في المصدر فيقيد الا اكلا اكلا وان اكلت اكلا فانه بالاتفاق
يصح نية التخصيص فكذا لو قال غير موكد لان المصدر الموكد هو الذي لا يريد مدلوله
على مدلول الفعل بخلاف الذي للنوع والعدد ولا فرق الا كون المصدر ملفوظا
في الصورة المستشهد بها ومضمونا في صورة النزاع لكن النص معدودا في الدلالات الملفوظة
على ما مر في صدر الكتاب فلو قبل المصدر الملفوظ التخصيص قبل المضمون ايضا لعدم
الافتراق بينهما فيما يرجع الى التخصيص وعن هذا نعلم فساد قول من ذهب الى ان قوله
اكلا ادل على المصدر بوصف التوحيد المصحح من التعيين وكانت نية التخصيص من اللفظ
حتى كانه قال والله لا اكل شيئا معينا لانه لو كان كما زعم لما بقي فرق بين قول القائل لا اكلت
اكلا واكلت اكلته بالفتح الدال على الوحدة والفرق مقطوع به عند اهل اللسان
اجمع قال لو كان لعم عاما في الزمان والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق لعمومه
بان اكلت لا يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا اكل مطلق ولا يصح تفسيره
بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في
الخارج والا لم يحنث بالمقيد اقول [illegible] انا ان سلمنا ان للخصوم توجيه وان اولى ان
يقال لو كان الفعل المتعدي في سياق النفي او الشرط مقصورا عليه عاما بالنسبة
الى المفعول به لعم بالنسبة الى المفعول فيه زمانا كان او مكانا والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلما لان حقيقة الاكل لا يتم نفيا واثباتا بدون الزمان والمكان
كما لا يتم بدون المفعول به واما لان اضافة الاكل الى احاد الماكولات اعراض تعرض له
بحسب اختلاف المفعول به واضافته الى هذا اليوم او ذاك المكان وهذا اعراض
تعرض له بحسب اختلاف المفعول فيه واما بطلان التالي فلانه لو نوى زمانا معينا
او مكانا معينا لا يقبل وتوجيه الجواب ان يمنع نفي التالي اعني عدم قبول الزمان
المعين واليه اشار بقوله واجيب بالتزامه اي بالتزام التعميم في الزمان والمكان
وقبول التخصيص فيهما ولئن يمنع الملازمة بان الفرق بين المفعول به والمفعول
فيه وهو ان الفعل المتعدي نحو اكلت لا يعقل الا بماكول ولا يوجد الا معه لانه من لوازم
ماهيته في الذهن ومقومات وجوده في الخارج بخلاف الزمان والمكان فانهما
ليسا كذلك ولهذا يعقل فعل الباري عن الزمان والمكان دون المفعول به
فاذن يلزم في التزام الاكل خصوص التعلق بالمفعول به بمقتضى اللفظ لكونه لازم
ماهيته بخلاف المفعول فيه لكونه لازما اتفاقيا واذا كان كذلك كان اللفظ دالا بحسب
الوضع على الاول دون الثاني ولهذا يقبل تخصيص لفظ الاكل به دون المفعول
فيه لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلوله لا على غير مدلوله وهذا
الفرق موجود لان الفعل المتعدي يدل مصدره بحسب الوضع على المفعول به تقف على انتشار
راي من اختار مذهب ابي حنيفة من اصحابنا مستدلا عليه بان الفعل يدل على المصدر
لا اشعار له بالتوحيد والتعدد المصححين لنسبة التعيين لا بحسب ذاته ولا بحسب المفعول
به والمفعول فيه فلم يصح فيه التخصيص من اللفظ لانه لا يدل عليه ولان المعنى
ايضا كما لا يصح فيه التخصيص بعض المفعول لم يصح رعاية الاحتياط في حفظ اليمين
لا مقامه على ان الفعل لا اشعار له بالتوحيد بحسب المفعول به وقد يقال ان له دلالة على
المفعول به المستلزم لدلالته عليه مجملا او متعددا ولا بالتعدد لعدم القائل بالفصل

وتوجيه الثالثة لو قال لا اكل المدلول عليه بلفظ اكلا كل وان اكلت مطلق والمطلق لا يصح
تفسيره بالمخصص اما لتنافيهما كما ذكره واما لانه لا اشعار له به وانما يصح تفسير
الشيء بما له اشعار به وتوجيه الجواب ان قول المحلوف عليه في قول القائل والله لا اكل
انما هو الكل مقيد من الاكلات التي يمكن وقوعها في الاعيان ومطابق المطلق بعد حذف
المشخصات لان الاكل كانت لا الاكل الكلي الذي يستحيل وجوده في الخارج اعني الذي لا
وجود له الا في الاذهان ولا يحنث بالاكل المقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو خلاف
الاجماع واذا كان اللفظ لا اشعار له بغير المقيد صح تفسيره به وفي هذا الجواب نظر
لاشعاره بان المراد لو لم يكن المقيد لكان الكلي المذكور وهو ممنوع لجواز ان يكون
ماهية الاكل لا بشرط شيء على ما هو مذهب الخصم لا الماهية بشرط لا شيء او بقيد العموم
حتى يستحيل وجودها في الخارج لكون الجواب عنه سهلا لانا نمنع كون هذا النوع من
العام اعني الذي من الكلي الطبيعي افراده مانعا من صحة التفسير وانه يصح تفسير
الشيء بما له اشعار به ويسند المنع جواز اطلاق الرقبة وارادة الرقبة المؤمنة
بالاتفاق قال مسئلة الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة
فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان
يجمع بين الصلوتين في السفر لا يعم وقتيهما واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان
يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته فبدليل خارج من قول مثل صلوا كما
رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم
او بقوله لقد كان لكم او بالقياس اقول هذه هي المسئلة الثالثة عشر وهي في بيان
ان الفعل وان كان له اقسام وجهات لكن الواقع منها وهو المراد من قوله الفعل المثبت
لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع اقسامه
وجهاته وهو المراد من قوله لا يكون عاما في اقسامه وذلك كما روي عنه عليه السلام انه صلى داخل
الكعبة فصلوته الواقعة فيها يحتمل انها كانت فرضا ويحتمل انها كانت نفلا ولا يتصور وقوعها
فرضا ونفلا فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم
للفعل الواقع بالنسبة اليهما ولا يمكن تعيين احد القسمين الا بدليل وكما روي انه عليه السلام
صلى بعد غيبوبة الشفق فصلوته احتمل انها وقعت بعد الحمرة واحتمل انها وقعت
بعد البياض لكون الشفق اسما مشتركا بينهما ولا يمكن حمل ذلك على وقوع الصلاة بعدهما
على راي من لا يرى حمل المشترك على جميع محامله واليه اشار بقوله فلا يعم الشفقين
وانما يمكن ذلك على راي من يرى ذلك فان قول الراوي صلى بعد الشفق يتنزل عنده
منزلة قوله صلى بعد الشفقين واليه اشار بقوله الا على راي وهذا المثال انما هو
للفعل الذي لا يعم جهاته لا اقسامه فاعرف بخلاف المثال الاول فعلى هذا كان الاولى
ان يقول الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه وجهاته كما قال في المنتهى والا فلقائل ان
يمنع هذا لكون هذا فيما نحن فيه فكانه لما وجد الفرق بين الاقسام والجهات ضعيفا
اكتفى فاقتصر على الاقسام في هذا المختصر وكما روي انه عليه السلام كان يجمع بين الصلوتين
في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية
فلا يعم وقتيهما لانه ليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في احدهما
والتعيين موقوف على الدليل واما وقوع ذلك منه عليه السلام متكررا على وجه يعم سفر النسك

وعنده واليه اشار بقوله واما تكرر الفعل فيستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم
كان حاتم يكرم الضيف لدلالته على اكرام الضيف مطلقا لا مختصا بزمان ومكان
دون غيرهما لان نفس وقوع الفعل اذ ليس فيه ما يدل عليه وكما لا عموم له الفعل
عليه في اقسامه وجهاته كذلك لا عموم له بالاضافة الى غيره من الامة بل هو خاص
في حقه واجبا كان عليه او جائزا الا ان يدل دليل من خارج على المساواة بينه
وبين غيره واشار اليه اشار بقوله واما دخول امته يعني في فعله عليه السلام
خارجي من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوع
اعني وقوع فعل النبي عليه بعد اجمال او اطلاق او عموم او بعد خطاب مجمل او
مطلق او عام يتعلق كل منهما بالامة لكون الفعل بيانا لهم حينئذ بقرينة الخطاب
المتناول لهم او بقوله تعالى لقد كان لكم الآية كما سبقت مشروحا او بالقياس على فعل
النبي عليه قال وقد عمم نحو سهى فسجد واما انا فافيض الماء وعندي قلنا كما ذكرناه
لا بالصيغة اقول هذه شبهة المخالف وتوجيهها ان يقال اجمعت الامة على
تعميم سجود السهو في كل سهو لما روي عنه عليه انه سهى في الصلوة فسجد ولانه
كان اذا سئل عن حكم اجاب بما يخصه واحال معرفة ذلك الى فعل نفسه من ذلك
انه لما ساله الناس سلمة عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي الى غير ذلك
كما سئل عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك وكالاجماع على وجوب الغسل من التقاء
الختانين بقول عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا ولولا ان للفعل عموما لما كان
بالصيغة اعني بصيغة الفعل وتعني به عمومه بل بما ذكرناه من القول او القرينة
او للقياس ولتعميم سجود السهو جواب خاص وهو انه انما عمم لعموم العلة
وهو السهو من حيث انه رتب السجود على السهو بفاء التعقيب وهو دليل العلية
كما تاتي في باب القياس ولقائل ان يقول يجوز ان يكون السهو علة للسجود في حقه
عليه دون غيره بناء على ان سهوه يختص بالسجود دون سهو غيره قال مسئلة
نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار
اقول هذه هي المسئلة الثالثة عشر وهي في ان مثل ما ذكره هل يعم كل غرر وكل
جار ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو
اختيار المصنف قال لنا عدل عارف باللغة فالظاهر الصدق فوجب الاتباع
اقول هذه حجة الاقلين وتوجيهها ان يقال الصحابي عدل عارف باللغة
فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر والجار لكونهما معرفتين بلام الجنس
الا وقد سمع صيغة لا يشكك في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدالة تمنعه
عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس وايجاب ما لا يجوز اتباعه واذا ظن
صدق الراوي فيما نقل عنه عليه وجب اتباعه بالاتفاق قال
يحتمل ان يكون خاصا او سمع صيغة خاصة فتوهم ولا احتجاج للمحكي قلنا خلاف
الظاهر اقول هذه شبهة عليها معول الاكثرين وتوجيهها ان يقال لا عموم لما ذكره
الراوي وان كانت صيغته ما ذكره عاما لاحتمال انه عليه نهى عن بيع خاص فيه غرر
وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل الراوي صيغة العموم لظنه عموم الحكم
ولاحتمال انه سمع صيغة خاصة فتوهم انها عامة واذا تعارضت الاحتمالات لم

يثبت العموم اذ الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية الا اذا طابقه لكن المطابقة
غير معلومة للاحتمالين وتوجيه الجواب ان يقال هذه الاحتمالات وان كانت متقدمة
لكنها خلاف الظاهر لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية قال مسئلة
اذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقال القاضي لا يعم وقيل
بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا اقول هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي
ان النبي عليه السلام اذا علق حكما على علة كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا هل يعم الحكم
وهو الحرمة في المثال فيما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه فذهب الشافعي
رضي الله عنه الى انه يعم والقاضي ابو بكر الى انه لا يعم وذهب الامدي الى انه ان ادعي
العموم نظرا الى الصيغة الواردة فهو باطل وان ادعي نظرا الى الاشتراك في العلة
فهو حق وتبعه المصنف فلذلك قال عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وذهب
بعضهم الى انه يعم بالصيغة قال لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان
بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده ولا قائل
به اقول هذه حجة على ما اختاره وهو انه يعم بالقياس لا بالصيغة اما تقرير الاول
فان يقال ثبت التعبد بالقياس شرعا وتعليق النبي عليه السلام الحكم على العلة
ظاهر في استقلال العلة في الخطاب ذلك فوجب الاتباع والعمل به واما تقرير الثاني
فلانه لو كان التعميم ملا بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان
عبيده لانه لا فرق بين قوله اعتقت غانما لسواده واعتقت سودان عبيدي عند من
يقول العموم بالصيغة لكنه لا قائل به وللقائل ان يقول ما يعني بقولك انه يقتضي عتق
سودان عبيده يعني به انه يقتضي لغة او شرعا فان عنيت الاول فالملازمة مسلمة
ونفي التالي ممنوع وان عنيت الثاني فالملازمة ممنوعة ونفي التالي مسلم
والامدي قرره بعبارة اخرى فقال لو كان النص على اثبات الحكم المعلل
يقتضي عموم الحكم في كل محل وجدت فيه العلة لكان للوكيل اذا قال له الموكل
اعتق عبدك سالما لكونه اسود يقتضي ان يعتق كل عبد اسود له كما لو قال له الموكل
اعتق عبيدي السودان وليس كذلك بالاجماع ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة
المشتركة شرعا على ما قررناه اولا مثله فيما اذا قيل لوكيل اعتق عبدي سالما
لكونه اسود اذ الوكيل انما يتصرف بامر الموكل لا بالقياس على ما امر به وعلى هذا
فالفائدة في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ الدال على الحكم
عاما لغير محل التنصيص وللقائل ان يعود ويقول ما يعني بقولك كان للوكيل ان يعتق
سودان عبد الموكل تعني به ان يكون له ذلك لغة او شرعا الى ما ذكرنا بعينه قال
القاضي يحتمل الجزئية قلنا لا نترك الظاهر للاحتمال اقول هذه شبهة القاضي وتقريرها
ان يقال يحتمل ان يكون مراد النبي عليه من قوله حرمت المسكر لكونه حلوا اي لكونه
حلوا مسكرا لا بمجرد كونه حلوا فقط وهو المراد من قوله يحتمل الجزئية وتقرير الجواب
ان يقال الظاهر هو كون الحلو علة مستقلة للحكم فلا نترك باحتمال الجزئية لان ترك الظاهر
للاحتمال ممتنع قال [illegible] حرمت المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكارها وفي
نسخة حرمت الخمر مثل حرمت المسكر لاسكاره وفي اخرى وكذا في المنتهى حرمت
المسكر مثل حرمت الخمر لاسكاره وفي نسخة اخرى حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت

المسكر واجيب بالمنع اقول هذه شبهة من قال بعمومه بالصيغة وتوجيهها ان يقال قوله عليه
حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر ولا شك ان قوله حرمت المسكر يدل على
تحريم كل مسكر بالصيغة فكذا قوله حرمت الخمر لاسكارها والجواب منع المماثلة
ولا يخفى ان اجود النسخ هي الرابعة اذ الثالثة باطلة والاولى والثانية مقلوبتان
وان كانت المماثلة من الطرفين قال مسئلة الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق
لان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق ولا يختلفون فيه ومن
نفى العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق به ولا يختلفون فيه ايضا اقول
هذه هي المسئلة الخامسة عشر وهي في ان المفهوم هل له عموم ام لا وقد اختلفوا فيه
فذهب جماعة ومنهم الغزالي الى انه لا عموم له وذهب الباقون الى ان له عموما
وهذا النزاع بالحقيقة آيل الى اللفظ فلذلك قال الخلاف في ان المفهوم له عموم لا
يتحقق وذلك لان مفهوم الموافقة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا
لحكم المنطوق به كتحريم ضرب الوالدين ونحوه من نصه على تحريم التافيف
لهما ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به كنفي
الزكوة عن المعلوفة من نصه عليه على وجوبها في السائمة عاما فان فيما سوى
المنطوق اعني في الصور المسكوت عنها وعموم الحكم فيه ليس بالدلالة اللفظية
بل بالمفهوم عند القائلين به من غير الخلاف ومن نفى العموم كالغزالي لم يرد ان الحكم
لم يثبت في جميع الصور المسكوت عنها اذ هو خلاف الفرض بل اراد ان العموم
لم يثبت بالمنطوق به اي بالدلالة القطعية من غير واسطة والا فللدلالة اللفظية
مدخل في ثبوته وذلك مما لا يختلف فيه القائلون بالمفهوم ايضا قال مسئلة
قالت الحنفية مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه
بكافر مقتضى العموم الا لدليل وهو الصحيح اقول هذه هي المسئلة السادسة
عشر وهي في بيان ان العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف
اختلفوا فيه فمنعه الشافعي واوجبه الحنفية واليه مال المصنف ومثاله استدلال
اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر اذ هو عام من حيث
وضع اللسان بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا فقال اصحاب ابي حنيفة
لو كان كذلك عاما للزم ان يكون المعطوف وهو قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده
كذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصيغته من عموم
وخصوص لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الحربي دون
الذمي وظهر مما ذكرنا ان الحنفية لا يسلمون كون الكافر في قوله لا يقتل مسلم
بكافر عاما وكلام المصنف يدل على انهم يسلمون ذلك ويدعون ان ذلك
يقتضي كون الكافر المقدر في قوله ولا ذو عهد في عهده بكافر عاما ايضا
حتى لا يقتل المعاهد بالكافر حربيا كان او ذميا الا اذا خص بدليل واليه اشار بقوله
مقتضى اي العطف العموم يعني عموم الكافر المقدر لعطفه على الكافر الاول الذي هو عام
الا لدليل وهو الصحيح والمشهور هو ما قدمناه اولا قال لنا لو لم يقدر شيء امتنع
قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة اقول هذه حجة لما اختاره وتوجيهها
ان يقال لو لم يقدر شيء يعني في قوله ولا ذو عهد في عهده لامتنع يعني قتل المعاهد

١٨٨

مطلقا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ يصير معنى الحديث لا
يقتل المعاهد وهو يقتضي امتناع قتله واما بطلان التالي فبالاتفاق لانه يقتل بالذمي
والمسلم وانما لا يقتل بالحربي فقط واذا وجب تقدير شيء وجب تقدير الاول للقرينة
وهي دلالة سياق الكلام على ان المقدر هو الكافر واذا وجب تقدير الكافر فيجب الا اذا
خص بدليل لانه هو الاول وضميره هو عام قال قالوا لو كان كذلك لكان بكافر الاول
للحربي فقط فيفسد المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات
قلنا خص الثاني بالدليل اقول هذه شبهة اخترعها من طرف الشافعية على ان العطف
لا يوجب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه لا في الخصوص ولا في العموم وتوجيهها
ان يقال لو كان كذلك اي لو كان الاشتراك المذكور واجبا لكان بكافر الاول للحربي
فقط ولكان وبعولتهن في قوله عز من قائل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وبعولتهن احق بردهن للرجعية والبائن والتاليان باطلان فكذا المقدم اما بيان
الملازمة الاولى فلكون الكافر الثاني للحربي اتفاقا واقتضاء العطف اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في الخصوص على ما ذهبتم اليه واما بيان الثانية فلان ضمير وبعولتهن
للمطلقات وهي تعم الرجعية والبائن مع اقتضاء العطف اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في العموم على ما هو مذهبكم واما بطلان التالي الاول فلفساد المعنى اذ يصير المعنى
لا يقتل مسلم بحربي فقط مع ان المعنى ان المسلم لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا
واما بطلان التالي الثاني فللاختصاص وبعولتهن بالرجعية بالاتفاق وتوجيه
الجواب وهو منع الملازمة ان يقال في الاولى لا نسلم انه لو كان المعطوف خاصا يجب
كون المعطوف عليه كذلك وانما كان يجب لو كان خصوصه من نفس الصيغة لا من دليل
خارجي لكن المعطوف الذي هو الثاني خص بالدليل وفي الثانية لا نسلم انه لو كان
المعطوف عليه عاما كان المعطوف كذلك وانما يكون كذلك لو لم يعارضه
دليل مخصص من اجماع وغيره لكن خص الثاني وهو المعطوف بالاجماع واعلم ان
الملازمة الاولى وبطلان تاليها والجواب عنهما من مخترعاته بخلاف الثانية فانها مشهورة
مذكورة في الكتب وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانا بينا الملازمة على المعطوف
اذا كان خاصا كان المعطوف عليه كذلك عند الحنفية وهذا ما اشتهر من الحنفية وهذا
يرسم المسئلة بان العطف على العام هل يقتضي العموم ام لا وقول من زعم انهم قالوا
ان المعطوف عليه بان العطف على العام اذا كان عاما كان المعطوف كذلك فقد
قال بطريق عكس النقيض لان المعطوف اذا كان خاصا كان المعطوف عليه كذلك
مبني على انه ليس بعام فهو خاص اذ اللازم من طريق العكس ان المعطوف واذا
لم يكن عاما لم يكن المعطوف عليه عاما لكن ليس كل ما ليس بعام فهو خاص لجواز
كونه مجملا ومشتركا عند من لا يقول بكونه من الفاظ العموم وغير ذلك من الاقسام
نعم لو صح ما نقل في الكتب المشهورة عن الحنفية من استدلالهم بهذا الحديث
على ان الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي فقط قائلين بان الكافر الثاني للحربي
اتفاقا فيكون الاول كذلك لان عطف الخاص على العام يقتضي تخصيصه ثم دليل
الملازمة واما ثانيا فلان الحنفية لا يسلمون فساد التالي لان المسلم عندهم يقتل بالذمي

فان حمل المراد منه لزم فساد المعنى لزم تخصيص كل من الاول مع كونه عاما وهو خلاف الاصل
قلنا الحنفية لا يسلمون كونه عاما لما سبق ولان تخصيصه خلاف الاصل لان عدم
تخصيص العام مع وجود المخصص وهو عطف الخاص عليه كما هو مذهبهم هو خلاف
الاصل لا التخصيص فانه الاصل حينئذ واما بالثاني فلانه مطالب بالفرق بين الخصوص
الذي من الصيغة وبين الذي من دليل خارجي والفرق بان العطف لكونه من وضع
اللسان انما يقتضي اشتراكهما فيما هو من وضع اللسان اعني ما دل موضع اللسان اعني
اللغة العربية على المعاني لا فيما دل بدليل خارجي من قرائن عقلية لا يخلو عن ضعف
اذ المطالبة لم تسقط عنه بالكلية بل ابعدت الى موضع اخر يظهر بالتامل ان شاء الله
قال قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجب
بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع اقول هذا نقض اجمالي
وتوجيهه ان يقال لو كان ما ذكرت من الدليل على وجوب تقدير كما في الاول في
الحديث المذكور صحيحا لكان معنى نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا ضربت عمرا
يوم الجمعة واليه اشار بقوله اي يوم الجمعة يعني ضربت عمرا يوم الجمعة لكنه
ليس كذلك واراد بنحو ما ذكر من المثال كل صورة يكون فيها المعطوف عليه خاصا
والمعطوف عاما لا يلزم من ابقائه على عمومه فساد اي عاما لا يجب تخصيصه
نحو ضربت عمرا الا نحو ولا ذو عهد في عهده لما مر من وجوب تخصيصه للفساد
ومن هذا يعلم مراده من قوله مثل قوله عليه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
انه ليس كذلك بل معناه ذلك عندنا واليه اشار بقوله واجب بالتزامه
سلمناه لكن لا نسلم الملازمة قوله لما ذكرت من الدليل قلنا غير ذلك الدليل لا يمشي
هاهنا لان ضرب عمرو لا يمتنع بخلاف ولا ذو عهد في عهده لفساد ابقائه
على عمومه واليه اشار بقوله وبالفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع
وهذا الجواب هو الذي حملنا على حملنا الكلام على النقض الاجمالي لا انه شبهة
اخرى لهم واردة على الخصوص بان يقال لو كان العطف يقتضي الاشتراك في الخصوص
لكان معنى هذا الكلام ما ذكرنا وليس فليس اذ هذا الفرق لا اثر له في منع هذه الملازمة
نعم لو خصص الدعوى وقيل عطف العام على الخاص يقتضي تخصيصه بما اختص به
الخاص اذا كان العام مما لا يجوز ابقاؤه على عمومه صار الفرق قادحا ومؤثرا
قال مسئلة يا ايها المزمل ان اشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس او
غيره وقال ابو حنيفة واحمد عام الا بدليل اقول هذه هي المسئلة السابعة
عشرة وهي في بيان ان الخطاب بالنبي عليه وهو المراد من قوله يا ايها
المزمل قم الليل يا ايها النبي اتق الله لئن اشركت ليحبطن عملك يا ايها المدثر قم
وما ندر الى غير ذلك هل يعم الامة ام لا فذهب اصحابنا الى انه لا يعم الا بدليل من قياس
او غيره من الادلة المقتضية للاشتراك على ما تقدم في المسئلة الثالثة عشرة وهو
اختيار المصنف وذهب ابو حنيفة واحمد رضي الله عنهما الى انه يعم الا بدليل يدل على الفرق
قال لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وايضا يجب ان يكون خروج
غيره تخصيصا اقول هذا بيان احتجاج على المذهب المختار بوجهين الاول ان يقال
نحن وكل من عرف اللسان قاطعون على ان الخطاب الوارد نحو الواجب موضوع في

في اصل اللغة

لذلك الواحد فلا يتناول غيره لغة ولهذا فان السيد اذا امر بعض عبيده بخطاب
يخصه لا يكون امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل
ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له ومفسدة في حق غيره كما في امر الطبيب للمريض
ولهذا خص النبي عليه السلام باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه
فيها غيره ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف في الحكم والمقصود يمتنع التشريك
في الحكم اللهم الا ان يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك واذ ذاك الاشتراك في الحكم
يكون مستندا الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص بحد التنصيص وتوجيه الثاني انه لو
يقال لو كان الخطاب المفرد يتناول غيره لغة لوجب ان يكون خروج غيره وهو من
لم يكن موافقا لذلك المفرد في السبب الموجب للحكم تخصيصا والتالي باطل اذ التخصيص
على خلاف الاصل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة وليس لقائل ان يقول
لو صح هذا لما امكن دعوى العموم في شيء من الصور بان يقال مثلا لو كان الجمع المعرف
عاما لكان خروج البعض عنه تخصيصا والاصل عدمه وفساده اظهر من ان يخفى
لانه لا يلزم منه امتناع دعواه فيما شك فيه عاما ولا فساد فيه اصلا فضلا عن كونه ظاهرا

دعوى العموم في شيء من الصور اللازم امتناعه

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف قال قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء
اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه وكذلك يقال فتح وكسر
والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود موقوف على المشاركة بخلاف
هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر النبي عليه السلام اولا للتشريف ثم خوطب الجميع
قالوا لما قضى ولو كان زيد خاصا لم يتعد قلنا نقطع بان الالحاق للقياس قالوا خالصة
لك ونافلة لك لا يفيد قلنا يفيد قطع الالحاق اقول هذه شبه اربع للخصوم مع
اجوبتها توجيه الاولى ان يقال نحن ما ندعي ان الخطاب المفرد مطلقا يتناول الغير
بل المدعى ان الخطاب لمن هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامامة عليهم
يتناول الغير وهو اتباعه ولهذا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو
ونحوه من شن الغارة عليه ودعا على بلاده فهم لغة امره ولاتباعه ايضا وكذلك اذا اخبر عنه
بانه فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عنه وعن اتباعه والنبي عليه السلام ممن شأنه
قدوة الامة ومستعد لهم بامره ونهيه يكون امرا ونهيا للامة الا ما دل الدليل فيه
على الفرق وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه يفهم من امر المقدم كونه امرا لاتباعه لغة
ولهذا يصح ان يقال امر المقدم ولم يامر الاتباع ولهذا ايضا لو حلف انه لا يامر الاتباع
لم يحنث بالاجماع ولو كان امر المقدم امرا لاتباعه حنث واليه اشار بقوله ممنوع
اي الفهم لغة ممنوع نعم غايته انه يفهم عند امر المقدم بالركوب ونحوه شن الغارة لزوم
توقف مقصود الامر على اتباع اصحابه له فكان ذلك من باب الاستلزام لا من باب
دلالة اللفظ مطابقة او تضمنا ولا يلزم مثله في خطاب النبي عليه السلام بشيء من العبادات
او بتحريم شيء من الافعال او اباحتها من حيث انه لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة
الامة له في ذلك والى ذلك اشار بقوله او فهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف
هذا وتوجيه الثانية ان يقال قوله عز من قائل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
يدل عليه اي على ان خطابه خطاب لامته ولهذا لم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن لعدتهن
وتوجيه الجواب ان يقال تخصيص ذكر النبي عليه السلام في الاية بالنداء لكونه فقط هو المخاطب

اذ

بالكلام الذي يأتي من بعد بل للتشريف والتكريم له واما قوله اذا طلقتم فهو خطاب
عام مع الكل يدخل فيه النبي وغيره ويمكن ان يمنع كونه خطابا عاما لجواز خطاب
الواحد المعظم بنحو امرتم وقلتم وان فعلتم وافعلوا على الوجه الفلاني ولكن هذا المنع
انما يضر لو كان ثبوت هذا الحكم في حق الامة بهذا الخطاب الخاص بالنبي وهو في حيز
المنع لجواز ان يكون بغيره ثم لنا ان نقول لانه ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة والا
لما احتيج الى قوله اذا طلقتم فطلقوهن لكون اذا طلقت فطلقوهن كافيا في خطاب الامة
مع انسياقه في اول الآية ويتوجه الثالثة ان يقال قوله عز شأنه فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا يدل على ان خطابه
بالاباحة يكون خطابا للامة ههنا وذلك لانه اخبر انما اباحه له لكون ذلك مباحا للامة
ولو كان خطابه بالاباحة خاصا به لما انتفى الحرج عن الامة ويتوجه الجواب ان يقال الآية
في الدلالة على المقصود وذلك انه ليس في قوله لكي لا يكون على المؤمنين حرج ما يدل على ان رفع
الحرج على المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها لانا نقطع ان الامة غير
داخل في زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي عليه السلام انما كان لمقصود رفع الحرج عن المؤمنين
وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة رفع الحاجة وحصول المصلحة والى ذلك اشار بقوله قلنا
نقطع بان الالحاق للقياس ويتوجه الرابعة ان يقال لو كان خطابه عليه السلام
خاصا به لم يكن للتخصيص في مثل قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي الى قوله
خالصة لك من دون المؤمنين وقوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك فائدة ويتوجه
الجواب ان يقال لا نسلم عدم الفائدة بل الفائدة في التخصيص بقوله لك هي قطع الالحاق
اعني الحاق غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس اذ لو لم يرد التخصيص لامكن الا
لحاق بطريق القياس قال مسئلة خطابه لواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم
من القطع ولزوم التخصيص ومن عدم فائدة حكمي على الواحد اقول هذه هي المسئلة
الثامنة عشرة وهي في ان النبي عليه السلام اذا امر واحدا من الامة بامر او نهاه عن امر
هل يكون امرا ونهيا للباقين ام لا اختلفوا فيه فنفاه اصحابنا واثبته الحنابلة وجماعة
من الناس دليلنا ما تقدم من القطع بان خطاب الواحد لا يتناول غيره لغة ومن لزوم
التخصيص عند خروج الغير ومن عدم فائدة قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة وجواز كون الفائدة انه اظهر دلالة على المقصود مدفوع بان عندهم لا فرق
بين قوله لواحد امرتك بكذا وبين قوله امرت جميع الامة بكذا ولا خفاء ان حكمي على الواحد
ليس اظهر دلالة من امرت جميع الامة بكذا وكذا جواز كونها دفع وهم من يتوهم ان خطابه
لواحد لا يكون خطابا للباقين اذ دفع هذا الوهم مع تقدير كون خطابه لواحد عاما للجميع من حيث اللغة
وكذا جواز كونها للتأكيد لانه خلاف الاصل اذ الاصل في الدلالات اللفظية انما هو
التأسيس لا التأكيد قالوا اولا قال وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر
يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف كل ما يخصه ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا ثانيا حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة يأبى ذلك قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس وهذا الدليل
لان خطاب الواحد للجميع قالوا ثالثا نقطع بان الصحابة حكمت على الامة بذلك كحكمهم بحكم
ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس والا فخلاف
الاجماع قالوا رابعا لو كان خاصا لكان تجزئك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته

وحده زيادة من غير فائدة قلنا فائدته قطع الالحاق كما تقدم اقول هذه شبهة
اربع للخصوم وتوجيه الاولى ان يقال النصان المذكوران من الكتاب والسنة تدلان
بصريحهما على ان حكمه على واحد هو حكمه على الجماعة وتقرير الجواب ان يقال معنى كونه
كافة للناس ومبعوثا الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم والانس والجن على اختلاف
التأويلين من انه عليه السلام يعرف كل واحد ما يختص به من الاحكام كاحكام المريض والصحيح
والمسافر والمقيم والحر والعبد والحائض والطاهر ولا يلزم من ذلك اشتراك الكل فيما
ثبت للبعض منهم ويتوجه الثانية ان يقال قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
يأبى كون خطابه لواحد غير عام ويتوجه الجواب ان يقال لا نسلم هذا محمول على ان حكمه
على الواحد حكمه على الجماعة بالقياس وهذا النص على ان خطاب الواحد خطاب للجميع
وعليه حمل جمعا بين الخبر وبين ما مر من الادلة الثلثة وان يقال ايضا لا نسلم انه يأبى
كون خطابه لواحد غير عام وظاهر عبارة المصنف يشعر انه يأبى كون حكمه على الواحد
غير عام لكن النزاع ليس فيه سلمنا انه يدل على ان خطابه للواحد خطابه للجميع اذا كان
حكم الخطاب عليه اي على ذلك الواحد لكن لا يلزم منه ان يكون خطابه للواحد خطابه
للجماعة اذا كان حكم الخطاب لذلك الواحد للفرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه ان
الخلاف واقع في الكل وقوله دال على ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة لا على ان حكمه
للواحد حكمه على الجماعة ويتوجه الثالثة ان يقال نحن نقطع ان الصحابة حكمت على الامة
بذلك اعني بما حكم به النبي عليه السلام على آحاد الامة كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره
كرجوعهم في قصة المفوضة الى قصة بروع بنت واشق ورجوعهم في ضرب الجزية
على المجوس الى ضربه عليه السلام الجزية على مجوس هجر ولولا فهمهم العموم من خطاب الواحد
لما كان كذلك وتوجيه الجواب ان يقال لا يخلو حكم الصحابة على الجماعة بما حكم به النبي عليه السلام
على الآحاد من ان يكون اما مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب للحكم او لا مع
معرفتهم بذلك فان كان الاول والى الاول اشار بقوله ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى
كان مستند التشريك في الحكم الاشتراك في السبب لا في الخطاب وهو القياس وان كان
الثاني فهو خلاف الاجماع ولقائل ان يقول انما نعني بالسبب الموجب بعينه الجامع
او ما هو اعم منه حتى الخطاب الموجب للحكم فان اردت الاول فلا نسلم ان الحكم
يكون على خلاف الاجماع ولقائل ان يقول وانما يكون كذلك لو لم يكن للحكم مستند آخر
غير القياس وهو ممنوع لجواز ان يكون الحكم لفهم العموم من الخطاب وان اردت الثاني
فلا نسلم ان مستند التشريك حينئذ هو القياس لما ذكرناه والصواب في الجواب ان
يقال لا نسلم لولا فهم العموم من الخطاب لما حكموا بذلك لجواز ان يكون حكمهم بحكم الواحد
على الجماعة بالقياس وبالنصوص الدالة على التعميم لا بفهمهم العموم من خطاب الواحد
ويتوجه الرابعة ان يقال لو كان خطابه مع واحد خاصا به لكان قول النبي عليه السلام لابي بردة
في التضحية بعناق تجزئك ولا تجزي واحدا بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده
زيادة من غير فائدة والجواب ان الفائدة قطع الالحاق والعلم بان حكم الغير بخلافه كما
تقدم في المسئلة المتقدمة قال مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه
المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة اقول هذه هي المسئلة التاسعة عشرة
وهي في ان الجمع الذي ظهرت فيه علامة المذكر كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الاناث

١٠

ظاهرا ام لا اختلفوا فيه فذهب الشافعيه والاشاعره والجم الكثير من الحنفيه والمعتزله الى نفيه
وذهبت الحنابلة وابن داود وشذوذ من الناس الى اثباته هذا بعد اتفاق الكل على ان كل واحد
من المذكر والموءنث لا يدخل في الجمع الخاص بالاخر كالرجال والنسا وعلى دخولهما في الجمع الذي لم يظهر
فيه علامه تذكير ولا تانيث كالناس قال لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن
فان قيل يحمل للخصوصيه ففايده التاسيس اولى وايضا قالت ام سلمه يا رسول الله ان النسا
قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح
تقريره النبي وايضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر اقول هذه حجج ثلث على المذهب
المختار توجيه الاولى وهي من الكتاب ان يقال قوله عز من قايل ان المسلمين والمسلمات
والموءمنين والموءمنات عطف فيه جمع الموءنث على المسلمين والموءمنين ولو كان الموءنث
داخلا في المسلمين والموءمنين لما حسن عطفه عليه لعدم فايدته فان قيل يجي العطف للخصوصيه
وهي كون النسا مذكورات بلفظ خصهن بالكليه وان كن مذكورات مع الرجال كقوله
وملايكته وجبريل وميكايل قلنا لو اعتقد بعدم دخولهن في جمع كانت فايدة تخصيصهن
بالذكر التاسيس وهو فهم النسا من المسلمات والموءمنات ولو اعتقد بدخولهن فيه كانت
الفايدة التاكيد ولا يخفى ان فايده التاسيس في كلام الشارع اولى من التاكيد لكونه
خلاف الاصل واذا كان اولى كان الحمل عليه احرى لان يحمل كلامه احسن وتوجيه
الثانية وهي من السنه ان يقال روي ان ام سلمه قالت يا رسول الله ان النسا
قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات في
جمع المذكر مذكورات ولو كن كذلك لما صح السوال ولما اقره النبي عليه السلام النبي على ام
سلمه وعدم منعها منه فان قيل يجوز ان يكون تقريره عليه لفهمه من سوال ام سلمه ان مرادها
من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغه ظاهره فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سوال ام
سلمه صريح في ان مرادها عدم الذكر مطلقا لقولها ما نرى الله ذكر الا الرجال ولو ذكر النسا
ولو تطرق التخصيص لما صح هذا الاحتجاج على اطلاقه سلمنا ان السوال لم يكن لعدم ذكرهن
مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السوال انما كان يتوجه لو كان الرجال
مذكورين بصيغه كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهرا فيهما وتوجيه الثالثه
وهي اجماع العربيه على انه جمع المذكر غير خاف على من له ادنى تمييز قال قالوا المعروف
تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجمع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة
قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام
قلنا بدليل من الخارج ولذلك لم يكن داخلات في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو اوصى لرجال ونساء بشي ثم قال اوصيت لهم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل
بقرينة الايصا الاول اقول هذه شبه ثلث للخصوم توجيه الاولى ان يقال جمع المذكر
يتناول الاناث اذ المعروف المالوف من عادة العرب انه اذا اجتمع التذكير والتانيث
غلبوا جانب التذكير ولهذا يقال للنسا ولو كن الفا ادخلن ولو كان معهن رجل واحد
ادخلوا قال الله تعالى لادم وحوا وابليس قلنا اهبطوا منها جميعا وتوجيه الجواب
ان يقال لا نزاع في ان العربي اذا اراد ان يخبر عن جمع فيهم ذكور واناث انه يغلب التذكير
ويعبر بلفظ التذكير فانه يصح اذا قصد ما ذكرنا اعني الجمع بين المذكر والموءنث بلفظ
واحد ويكون مجازا انما النزاع في ان جمع التذكير اذا اطلق هل يكون ظاهرا في دخول الموءنث
ام لا وليس فيما ذكرتم ما يدل عليه وهذا كما انه يصح التجوز بلفظ الاسد عن الانسان

٢٧

١٩١

ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه مهما اطلق فان قيل اذا سلمتم صحة دخول الموءنث في جمع المذكر
فالاصل ان يكون مشعرا به حقيقة لا مجازا اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لو كان جمع المذكر
حقيقة في الذكور والاناث مع اتفاق الاجماع على كونه حقيقة في محض الذكور يلزم الاشتراك
اللفظي وهو خلاف الاصل وقد مر مثله في صدر المسلة الخامسة وللقايل ان يمنع لزوم الاشتراك
اللفظي لجواز كونه حقيقة في القدر المشترك بين جمع محض الذكور وجمع الذكور والاناث وهو
جمع غير محض الاناث وليس له ان يقول لو كان مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
لدخول المسمى الحقيقي فيه وهم الذكور لانه لا يكون حقيقة في الذكور للامع الاقتصار عليهم
واما اذا كانوا احزاما من الذكور فلا سلمناه لكن لا نسلم استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز وتوجيه الثانية
ان يقال لو لم يدخل النسا في جمع المذكر لما شاركن المذكرين في الاحكام والتالي باطل
فالمقدم مثله واما الملازمه فلان اكثر اوامر الشرع انما هو بخطاب المذكرين وتوجيه
الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن انهن لما شاركنهم في الاحكام بدون الخطاب
فالملازمه مسلمه لكن لا نسلم استحالة التالي وان اردتم به انهن لما شاركنهم مطلقا
فالملازمه ممنوعه لجواز ان يكون المشاركه بدليل خارج عن خطاب التذكير وما يوكد
ان مشاركتهن معهم لم يكن بخطاب التذكير عدم دخولهن في كثير من احكام خطاب التذكير
كقوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده وقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وذروا البيع ولو كن داخلات في ذلك لا وامر لكان عقابهن كالرجال في
احكامها على خلاف الدليل وهو باطل وتوجيه الثالثه وجوابها غني عن الشرح لظهورها
قال مسلة من الشرطية يشمل الموءنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري
فهو حر عتق بالدخول اقول هذه هي المسلة العشرون وهي في ان اللفظ العام الذي
لا يختص بالذكور والاناث ولم يتميز المذكر عن الموءنث فيه عن مثل من في الشرط والجزاء
يعم المذكر والموءنث ام لا اختلفوا فيه فاتفق الاكثرون ونفاه الاقلون والمختار يعرف بعضا
على الاول بالقول بالعموم دخول الموءنث فيه ولهذا لو قال من دخل داري فهو حر عتق
بالدخول اتفاقا ولولا دخولهن فيه لما كان كذلك والتمسك بهذا المثال في
هذا المطلوب احسن من التمسك بقول السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فانه يلام العبد
لعدم اكرام الموءنثات الداخلات والسيد يلوم العبد باكرامهن ولان الاصل في كل ما فهم من
اللفظ ان يكون حقيقة فيه لا مجازا لجواز ان يقال التعميم انما فهم من قرينة الحال وهي ما جرت
به العادة من معاملة الداخل الى دار الانسان والحلول في منزله باكرام فيكون ذلك من باب المجاز
لانه من مقتضيات اللفظ حقيقة فيه اصلا من قول العرب من ومنه وهي صيغه لانه
وان كان اطلاقه على الموءنث جائزا لكنه متفق على استعماله في ذلك وفيه المقصود
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قال مسلة الخطاب بالناس والموءمنين ونحوهما
يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله لنا ان العبد من الناس والموءمنين
قطعا فوجب دخوله اقول هذه هي المسلة الحادية والعشرون وهي في ان العبد
هل يدخل تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المطلقة كالناس والموءمنين وامثالهما
فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون ومنهم من فصل وقال ان كان الخطاب بالعمومات
المثبته لحقوق الله يشمل العبيد وان كان لحقوق الادميين فلا وهو منسوب الى ابي
بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفه حجة الاكثر ان الخطاب اذا كان بلفظ الناس والموءمنين كانا

خطابا للكل فهو من الناس والمؤمنين حقيقة لكن العبد منهم حقيقة فوجب دخوله في عموم الخطاب
من حيث وضع اللسان الا ان يدل دليل من خارج على اخراجه قال يتصرف
منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لناقض وذلك ان في غير تضايق العبادات
فلا تناقض قال واستثني وجوه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها فلها دلائل الخروج
المريض والمسافر اقول هاهنا شبهتان للقائلين بوجوب الاولى ان يقال ان خطاب الشرع
صرف منافع العبد الى الافعال التي بها يتعلق التكليف وتحصيلها بالامتثال الى مهمات السيد
وقضا حوائجه ولو خوطب العبد بان يصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض الخطاب وتوجيه
الجواب ان يقال ان اردت انه يتصرف منافعه الى سيده انه يصرفها اليه في جميع الاوقات
حتى في وقت تضايق وقت العبادة المامور بها فهو ممنوع وان اردت انه يصرفها
اليه في غير وقت التضايق فمسلم لكن لا تناقض وتوجيه الثانية ان يقال ثبت بالاجماع خروج
العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج وغيرها من العمومات الواردة بصحة التبرع والاقرار
بالحقوق البدنية والمالية ولو كان دخوله تحت عمومات الخطاب مطلقة لكان خروجه
عنها في هذه الصور على خلاف الدليل وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم لا يدل على اخراج العبد
عن كون العمومات متناولة له لما بيناه غايته انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من التعميم
لغة والا لكان تخصيص المريض والمسافر من العمومات الواردة بالصوم والصلوة والحج والجهاد
بدليل مانعا عن عمومها وهو باطل بالاتفاق قال مسألة يا ايها الناس يا عبادي يتناول
الرسول عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه اذا كان
لم يفعل سالوه وقد ذكر التخصيص في بعض النسخ وكذا في المنتهى وقد ذكر موجب التخصيص اقول
هذه هي المسألة الثانية والعشرون وهي ان الخطاب الوارد على لسان الرسول عليه السلام
مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا
خطوات الشياطين يا ايها الناس اتقوا ربكم يا عبادي ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون
هل يتناول الرسول ام لا اختلفوا فيه والمراد من مثل يا ايها الناس اتقوا ربكم ويا عبادي
خطاب التكليف الوارد باللفاظ العامة مع كونه منادى فذهب الاكثرون الى دخوله
فيه خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين ومنهم من فصل وقال كل خطاب عام منادى
كان او لا ورد ولم يكن الرسول مامورا في اوله بتبليغه كهذه الايات فهو داخل فيه
ولئن كان مامورا في صدر الخطاب بتبليغه كقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا وقوله وقل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فهو غير داخل فيهم
واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وارتضاه الحليمي من اصحاب الشافعي حجة الاكثرين الاول
ما تقدم في المسألة السابقة وهي ان النبي عليه السلام من الناس والمؤمنين والعباد والتنوع
الخارجة عن الاطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون خروجه عن هذه العمومات وفي اتهام
هذه الحجة على الحليمي نظر والثانية فهم الصحابة رضي الله عنهم الشمول ودخوله عليه في تلك العمومات
وذلك لانه كان اذا امر اصحابه بامر وتخلف عنه ولم يفعل سالوه عن ذلك وقالوا لم
تفعل ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن ذلك ولما عدل النبي عليه السلام
الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر من
ذلك ما روي انه عليه السلام امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم
تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار بقوله اني قلدت هديا وروي

انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة واذا كانوا فهموا
من امر النبي لهم دخوله فيه فعدم دخوله في مثل يا ايها الناس اتقوا ربكم اشرع واولى للفرق
الظاهر القادح وهو ان وجه بين يظهر بالنظر وهذه الحجة تنهض على القائلين الا على الحليمي
لو كان الصحابة يفهمون من قول النبي لواحد قل للمؤمنين ان يفعلوا كذا وكذا دخول المامور
بالتبليغ في ذلك الخطاب والظاهر انه كان كذلك ويمكن ان يوجد له نظير في الاحاديث اكثر وتركه
الحجة على وجه تنهض على الحليمي والخفي بتقريرها بعد كما سبق انفا وان التمثيل بامر النبي
اصحابه على ما هو المشهود وتعلنا عقيب الحسن في التمثيل بامر النبي اصحابه لانا لا نعلم
انهم لو لم يفعلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن ذلك قال في المنتهى الحليمي الامر بالامر
بالشيء امر لو قال الملك لوزيره قل يا ايها الامراء افعلوا كذا لم يدخل قلنا كلها مفقود فيها
ذلك وانما دخل لان جبريل يبلغ او يقرب ان الامر بالامر بالشيء كقوله لو قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم لا يكون امرا الى النبي بالخص فلا يدخل فيه كما لا يدخل الوزير في امر
الملك في قوله يا ايها الامراء افعلوا كذا احتج بتناول الامر الوزير عرفا ليقضح في التمثيل
ولو بدل الوزير بالامير كان اظهر وحاصل الجواب نقض اجمالي وهو ان يقال لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يدخل النبي في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل كالايات المذكورة والتالي باطل
باتفاق المتنازعين وكذا المقدم واما الملازمة فلان كلها اي كل الايات مقدر فيها ذلك
اي قل فيجري فيها ما جرى في الملفوظ ولقايل ان يمنع كون الكل لان جبريل يبلغ له اشاره
الى فرق بين عدم دخول الوزير فيما امر به الامراء وجه دخول النبي فيما امر به الامة
مع كونهما مصدرين بقل وذلك لان النبي عليه السلام انما دخل في الامر بالعقل خطاب جبريل
للنبي عليه السلام لان جبريل يبلغ الخطاب للامة حتى يرد علينا عدم دخول الوزير
في امر الامراء لخطابه معهم ومسالة الفرق وجود واسطة بينهما والنبي دون الملك والوزير
هذه كلاح في بادي النظر من هذه الكلمات فعليك بزيادة التامل لان لم يرض قال الامام
في البرهان واما الخطاب المصدر بالامر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم
عندنا فان قوله تعالى قل يا ايها الناس على اقتضاء العموم في وضعه والقايل هو الله
تعالى وحكم قول الله ان يعم الا امر يختص بالرسول عليه في تبليغه وكان المحققين يدعي
من امر ربي كذا فاسمعوه ونحوه واتبعوه وهو مجرد دعوى قال قالوا لا يكون امرا مامورا ومبلغا
مبلغا بخطاب واحد لان الامر للاعلى ممن دونه قلنا الامر الله والمبلغ جبريل
قالوا خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح
بغير ولي والصوم والمهر وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك عن
العمومات اقول هاهنا شبهتان للمخالف بعدم دخوله الاولى ان يقال ان النبي عليه السلام
امر لامته بهذه الاوامر ومبلغ اياها الى الامة فلو كان داخلا فيها يلزم ان يكون
امرا مامورا ومبلغا مبلغا اليه بخطاب واحد ولو قال يدل قوله لا يكون امرا مامورا بل يكون
امرا مامورا بالخروف لفظ لا لكان اظهر ولان الامر طلب الاعلى ممن دونه والواحد
لا يكون اعلى من نفسه والادنى منها واذا كان كذلك فلا يجوز امر الانسان لنفسه
وتوجيه الجواب ان يقال ولا نسلم جواز ذلك فلا يدخل النبي عليه السلام في الاوامر التي يامر بها
ولا كان امرا لنفسه وتوجيه الجواب عن الاول والثالث ان الامر هو الله تعالى وانه مبلغ
الامر الى الامة فلا يلزم كونه امرا مامورا بالخطاب واحد ولا كونه امرا لنفسه وعن الثاني

ان المبلغ الى النبي عليه السلام هو جبريل عليه السلام ولا يلزم كونه مبلغا مبلغا لخطاب واحد
ان يكون مبلغا الى هذه الامة خطابه ومبلغا اليه خطاب جبريل عليه السلام والوجه
الثالث ان يقال ان النبي عليه السلام قد خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى
وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها على ما سبق في
السنة وهذا يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فاذا كان
كذلك فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول لهم وهذه الشبهة تشعر بان النزاع في
دخول النبي عليه السلام في خطاب التكاليف الواردة بالالفاظ العامة وان لم يكن منادى او لا
اختصاص لها البتة ولا للاولى ظاهرا بالمنادى وتوجيه الجواب ان اختصاص بعض الاحكام
غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب كالمريض والمسافر وغيرهما من الحائض
والمراة والعبد فانهم لم يخرجوا بذلك اي بكونهم مخصوصين ببعض الاحكام من العمومات
قال مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل اخر من اجماع
او نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدوم يا ايها الناس وايضا اذا امتنع
في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر اقول هذه هي المسئلة الثالثة والعشرون في
ان الخطاب الوارد في زمن الرسول شفاها مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحو
ذلك مما هو من اوضاع المشافهة هل يخص الحاضرين زمان الوحي اي الموجودين في
زمانه عليه السلام ام هو عام لهم ولمن بعدهم اي لمن بعد الحاضرين او الموجودين اختلفوا فيه
وانما فسره باحد الامرين لان عبارة الاصوليين ما يشعر بكل منهما لكن الثانية
اشعر لكون النادي هو المخاطب اظهر فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة
والمعتزلة الى اختصاصه بالحاضرين او الموجودين وان ثبت الحكم في حق من بعدهم انما هو بدليل
اخر من اجماع او نص او قياس وذهبت الحنابلة وطائفة من فقهاء السلف الى تناوله لمن
بعدهم على احد العبارتين وللجمهور حجتان تقرير الاولى ان صريح العقل يقطع بان الخطاب
بمثل الناس والمؤمنين يستدعي كون المخاطب انسانا مؤمنا ومن لا يكون موجودا امتنع اتصافه
بشيء من هذه الصفات فلا يجوز ان يخاطب بمثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا وتقرير
الثانية ان خطاب الصبي غير المميز والمجنون ممتنع حتى ان من يشافههما بالخطاب استهجن
كلامه وسفه في رايه واذا امتنع الخطاب في حقهما ففي حق المعدوم اجدر وذلك لانه
انما امتنع الخطاب في حقهما لعدم التمييز مع ان حالهما لاتصافهما بالوجود وصفة الانسانية
واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب وغيره اقرب الى فهم الخطاب ممن لا وجود له فيكون
امتناعه في حقه بالطريق الاولى هذا تقرير الحجتين على ان الخطاب الشفاهي لا يتناول
من لم يكن موجودا زمن الرسول واما تقريرهما على انه لا يتناول من لم يكن حاضرا حال الوحي
فان يقال لنا القطع بانه لا يقال للمعدوم ومن اي من لا يكون حاضرا يا ايها الناس وايضا اذا
امتنع ان يقال للصبي والمجنون يا ايها الناس فالمعدوم وهو من لم يكن حاضرا اجدر لما سبق
واما ثبوت الحكم في حق غير الموجود او غير الحاضر فانما يكون بدليل اخر من اجماع
او نص او قياس وذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من
دين محمد عليه السلام وهو قريب قال قالوا لو لم يكن مخاطبا لهم وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى
لو لم يكن مخاطبا به لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي
بل للبعض شفاها وللبعض بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج

به دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة اقول ها هنا
شبهتان للمخالف بوجه الاولى ان يقال لو لم يكن النبي عليه السلام مخاطبا لمن لا يكون حاضرا حال
الوحي لم يكن يعني النبي مرسلا اليه يعني الى من لم يكن حاضرا زمان الوحي والمراد ان النبي
عليه السلام لو لم يخاطبهم لم يحضر بحكم هذا الخطاب لم يكن مرسلا اليه لا مطلقا بل بالنسبة
الى ذلك الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة كونه رسولا اليه بذلك الحكم
دون كونه مخاطبا له به واما بطلان التالي واليه اشار بقوله والثانية يعني وكونه
مرسلا اليه فبالاتفاق عليه لا لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام
بعثت الى الاحمر والاسود فانهما عند الجمهور لا يتناولان المعدوم وهذا ان جعل المخاطب
هو الرسول وان جعل هو الله احتاج الدليل الى ادنى تغيير بان يقال لو لم يكن البارئ
عز اسمه مخاطبا لمن وجد بعد عصر النبي بحكم ذلك الخطاب لم يكن النبي مرسلا اليهم
به الى اخر ما ذكرنا هذا تقرير ما في النسخ المشهورة وتنزيله على العبارتين واما في المنتهى
فتقريره ان يقال لو لم يكن غير الحاضر حال الوحي او غير الموجودين عصر النبوة
مخاطبين بحكم ذلك الخطاب لم يكن النبي الى اخره وقد اطلعت مما نقلنا لك على ما في اختلاف
النسختين والعبارتين انه يمكن تقرير هذه الشبهة على وجوه اربعة وتقرير الجواب عما قررناه
اولا ان يقال ما يعني بقولك ان لم يكن النبي مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه يعني به انه
لو لم يكن مخاطبا بوجه من الوجوه او لم يكن مخاطبا شفاها والمراد يعني به انه
لو لم يبلغ حكم الخطاب اليه بوجه ما او لو لم يبلغ حكمه اليه شفاها فان عنيت به الثاني
فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الخطاب الشفاهي متعينا في كونه رسولا
اليه بذلك الحكم وليس كذلك بل يحصل ذلك بتعريف البعض بالمشافهة والبعض الاخر
بنصب الادلة والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض ويؤيد ما ذكرنا ان اكثر
الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاها لندرة النصوص وكثرة الوقائع وما لزم
منه ان لا يكون النبي عليه السلام رسولا بالنسبة الى الاحكام المذكورة وان عنيت به
الاول فالملازمة وهي التالي مسلمان لكن اللازم ان النبي يجب ان يكون مبلغا اليه
ذلك الحكم بوجه وهو لا يفيد المقصود لجواز ان لا يكون ذلك الوجه الخطاب الشفاهي
بل بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم ومن هذا الجواب يقف على كيفية الجواب
عن التقريرات الثلثة الباقية فان قيل غير الخطاب من الادلة والامارات التي ذكرتم
انه يمكن الاحتجاج بها على من وجد بعد النبي انما نعلم كونه حجة بالدلائل الخطابية
واذا كان الخطاب الموجود زمن النبي عليه السلام لا يتناول من بعده فيتعذر الاحتجاج به
عليه قلنا لا مكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي عليه السلام انه حكم بكونها حجة على من بعده
او بالاجماع المنقول من الصحابة على ذلك وكان المصنف انما لم يقتصر على قوله
بنصب الادلة بل اردفه بقوله بان حكمهم حكم من شافههم اشعارا بذلك وتوجيه
الثانية وهي اقوى شبه الخصوم ان يقال ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين الى زماننا
هذا ما زالوا يحتجون به اي بالخطاب الوارد على لسان النبي عليه السلام مما هو من اوضاع
خطاب المشافهة كتابا كان او خبرا في اثبات الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي
عليه السلام ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان التمسك به صحيحا وكان
الاستدلال به خطأ وهو بعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم

ويتوجه الجواب ان يقال لا نسلم ان لا احتجاج به دليل التعميم وانما يكون كذلك لو كان
احتجاجهم بلفظ الخطاب وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعقول الخطاب الا ان المحتجين به
علموا ان حكمه اعني حكم ذلك الخطاب ثابت عليهم اي على من بعده بدليل اخر من اجماع وقياس
ونحوهما فان قلت سياق القصص على ما نقلت يدل على ان الاحتجاج كان باللفظ
دون المعقول قلت قد مر امتناع مخاطبة من ليس بموجود بما لا مر اليه وعند ذلك
يحمل اعتقاد اهل الاجماع بالخطاب من جهة معقوله لا من جهة لفظه جمعا بين الادلة
يعني بين دليلنا الدال على الامتناع وبين الاحتجاج المذكور قال مسئلة المخاطب
داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم
من احسن اليك فاكرمه او لا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل اقول هذه
هي المسئلة الرابعة والعشرون وهي في ان المخاطب هل يدخل في عموم متعلق خطابه
ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثر الى انه يدخل سواء كان خطابه العام امرا او نهيا
او خبرا اما الخبر فكما في قوله تعالى وهو المراد من عموم تعلق الخطاب فلله تعالى
ذاته وصفاته لكونه من الاشياء ويكون عالما بهما واما الامر والنهي فكقول
السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه او ولا تهنه فانه يقتضي لغة الزام كل عبد من احسن
الى العبد وجب على العبد اكرام السيد اذا احسن اليه اذ تصدق عليه انه من المحسنين
الى العبد وفي النهي عليه وذهب شذوذ من الناس الى انه لا يدخل مستدلين الى انه
لو دخل لزم كونه تعالى خالقا لذاته لقوله تعالى خالق كل شيء وكونه سبحانه من الاشياء
وهو مستدرك لان لا ائمة بالنظر الى عموم اللفظ لغة يقتضي كونه خالقا لذاته غير انه
لما كان ممتنعا في نفس الامر عقلا خصصت لانه بالعقل ولا منافاة بين دخوله
في العموم بمقتضى اللفظ وخروجه عنه بالتخصيص قال مسئلة مثل خذ من اموالهم
صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع وفي نسخة من كل نوع من المال خلافا
للاكثر لنا انه بصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وايضا
فان كل دينار مال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل
للمفصل ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم بالاتفاق
اقول هذه هي المسئلة الخامسة والعشرون وهي في نحو قوله خذ من اموالهم صدقة
هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او يقتضي صدقة واحدة
من نوع واحد اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى الاول والكرخي الى الثاني وهو اختيار
المصنف وقد احتج عليه بانه تصدق على النبي عليه السلام اخذ صدقة واحدة
انه اخذ منها اعني من اموال المالك صدقة لان المأمور به صدقة منكرة
مضافة الى جملة الاموال فيها احد من مال واحد صدق انه احد من الاموال لكون
المال جزؤها واذا كان كذلك فيلزم الامتثال والخروج عن العهدة وبان كل دينار
مال ولا يجب اخذ الصدقة منه بالاجماع والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ
عليه لا المعارض لان الاصل عدم المعارض ولقائل ان يقول النزاع في انه هل يجب احد
من كل نوع لا من كل فرد لا يتوجه ما ذكر نعم لو قال كما قال في المنتهى وايضا كل دينار
ودرهم مال الى اخره سقط عنه هذا المنع وكان الدرهم سقط من قلمه حالة الاختصار
او قلم الناسخ زمان الاستنساخ وعمدة الاكثرين انه تعالى اضاف الصدقة الى جميع

الاموال بقوله من اموالهم والجمع المضاف من الفاظ العموم على ما عرف من مذهب اربابه
فيكون المعنى خذ من كل نوع من اموالهم وتتعدد الصدقة بتعددها ويتوجه
الجواب ان يقال لا نسلم ان معناه خذ من كل مال فان كلا للتفصيل بخلاف الاموال
وكذلك فرق بين قول القائل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم
بالاتفاق ولو كان معناهما واحدا لكان الاجماع على الفرق باطلا وهو باطل
ومن منع مطابقة المثال لما فيه النزاع بان ليس جمعا مضافا والنزاع فيه فقد وهم
لان الاضافة لا مدخل لها في ذلك للاتفاق على الفرق ايضا بين قولهم للرجال
على درهم ولكل رجل على درهم قال مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار
وان الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي فيعم
كغيره قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم
ابلغ وايضا لا تنافي بينهما اقول هذه هي المسئلة السادسة والعشرون وهي في ان اللفظ
العام اذا قصد به المخاطب المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم ولقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله
فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى انه عام كما كان
ولا منافي لعمومه لان القصد المبالغة في الحث على الفعل والزجر عنه وان كان
مطلوبا للمتكلم فلا ينافي عمومه واما غيره فلان الاصل عدمه فمن ادعاه
احتاج الى دليل واذا لا منافي لعمومه عم كغيره من الفاظ العام ولقائل ان
يقول لا نسلم ان قصد المبالغة لا ينافي العموم اذ المبالغة انما تحصل لو لم يكن المعنى
عاما وذكر بلفظ العموم ويطابقه الكرم ان الحصى والظهر من يحفي مثل حنين لكل
منهم او رض بكل منهم وينقل من الشافعي رضي الله عنه انه منع من عمومه حتى انه منع من التمسك
بقوله تعالى والذين يكنزون الآية في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم
يقع مقصودا في الكلام وانما سيق المدح او الذم بلفظ العموم لقصد المبالغة
في الحث على الفعل او الزجر عنه واذا لم يكن العموم مقصودا فلا يلزم التعميم ويتوجه
الجواب ان يقال ان التعميم ابلغ في الحث والزجر من عدمه واذا كان المقصود
المبالغة وهي في التعميم اكثر واللفظ عام كان الحمل عليه هو الوجه وبانا انه لا تنافي بينهما
اي بين قصد المبالغة والعموم واذ لا منافاة وقد اتى بالصيغة الدالة على العموم
فكان الجمع بين المقصودين اولى من العمل باحدهما وتعطيل الاخر ولقائل ان يقول هذا
ونحوه في الجواب الثاني مبني على ان العموم لا ينافي قصد المبالغة وقد تقدم
بطلانه ويمكن ان يجاب عنه بان المدعي ان قصد المبالغة في الحث والزجر لا ينافي العموم
لا ان قصد المبالغة مطلقا فانه قد ينافيه كما في امثال ما ذكرتم فان المبالغة فيهما انما
تحصل لو كان كما ذكرتم قال التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص لقولهم خصص العام
وهذا العام مخصوص واورد الدور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي
ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين
لمعهودين وضمائر الجمع ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل اقول هذا
شروع منه في الصنف الرابع وهو في تخصيص العموم ويشتمل على قواعد مقاصد في حد وفيما يجوز

في التخصيص وما لا يجوز فيه وعلى مسلك الامدي على ما ذكره فهو انه قصر العام على بعض
مسمياته يعني حمل العام على بعض ومنهم من التجاوز عنه الى جميع مسمياته وهو
مستلزم لان الا مسميات للفظ العام بل مسماه واحد وهو المجموع من حيث هو المجموع
على ما سبق تحقيقه في حد العام ولو قال قصر العام على بعض مسماه استقام وعلى ما ذكر
ابو الحسين البصري فهو انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه يعني عن الخطاب واراد ما
يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام فان مرادهم انه اخرج عنه
بعض ما يتناوله بتقدير عدم المخصص اذ مع وجود المخصص عنه لا استثناء على ما صرح به في المنتهى
حيث قال واورد عليه ان المخصص عنه لا استثناء لم يتناوله الخطاب لا يعقل الاخراج على شيء
من المذاهب على ما ذكره الامدي فبطل عكس الحد قال اما عند ارباب الخصوص فلان
الخطاب عندهم منزل على اقل ما يحتمل اللفظ ولا يتصور اخراج شيء منه وفيه نظر واما عند
ارباب الاشتراك فمن جهة ان العمل للفظ المشترك في بعض محامله دون البعض لا يكون اخراجا للبعض
لم يتناوله الخطاب بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما عند الواقفية
فلان اللفظ عندهم موقوف لا نعلم كونه للخصوص والعموم وصالح للاستعمال في كل منهما
فان دل الدليل على انه للعموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان دل على
انه للخصوص فلا يكون اللفظ اذ ذاك دالا على العموم ولا متناولا له فلا يصح الحمل على
الخاص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ واما عند ارباب العموم فلان اللفظ عندهم
حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص واما عند الباجي وعلى هذا فان لم يقم
الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها
وان قام وجب صرفه الى محمله المجازي وهو الخصوص واذ ذاك لا يكون اللفظ متناولا
للحقيقة وهي الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض ما يتناوله الخطاب حقيقة ومن هذا يطلع
على ان القول بتخصيص العام وان خصص العام وان هذا عام مخصص قول مجازي بنا
على تفسير ابي الحسين اذ لا يمكن حمله على ظاهره لما مر ولا يستقيم الا باضمار كما ذكره
المصنف اللهم الا ان يقال مراده من الخطاب اللفظ العام فقط وحينئذ لا يكون حاجة
الى الاضمار وكانه انما عدل عن تفسير ابي الحسين لما فيه من المجاز وكونه لا يستعمل المجوز
في الحدود ولا يقال لا نجوز ان يكون مراد ابي الحسين المحمل الذي ذكره المصنف
من وجهين احدهما لزوم الدور لاستعماله لفظ المخصص في حد التخصيص وثانيهما انه لا ينطبق
الحد على الاستثناء لتناول الخطاب له مع وجود المخصص وهو الاستثناء لانا نمنع لزوم
الدور لحمل المخصص على اللغوي لا الاصطلاحي ونمنع لا انطباقه ايضا اذ تصدق على
المستثنى منه انه يتناول المستثنى على تقدير عدم الاستثناء ولا نصير نا نا وله ايضا على
تقدير وجوده قال الابهري بعد فراغه من القدح في حد ابي الحسين كما نقلنا عنه
والتعريف على ما ناسب مذهب ارباب العموم وهو تعريف لان المراد باللفظ الموضوع
للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما ناسب مذهب ارباب الاشتراك تعريف لان المراد
باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والى الاول اشار المصنف بقوله
وقيل تعريف لان العموم المخصوص وهذا التعريف اخص من الاولين لانهم يتوقف القصر والاخراج
على وجود المخصص بل يكفي فيهما ارادة القاصر والمخرج وهو الحق وان توقفا عليه تساوى
الكل واما ايراد الدور والجواب عنه فظاهر واذا عرفت ذلك علم ان التخصيص قد

يطلق على قصر اللفظ على بعض مسماه وان لم يكن عاما بالاصطلاح كاطلاق العشرة على بعض
احادها وكذلك يطلق على اللفظ عام وان لم يكن عاما اصطلاحا لتعدده باعتبار احوا
يصح افرادها حسا كعشرة والمسلمين لمعهودين لا المسلمين مطلقا والا كان عاما اصطلاحا
وضمائر الجمع لا جمع المعهودين لما سبق الى بعض الاوهام بان الجمع مطلقا فان الضمائر ليس من صيغ
صيغ العموم اذ المراد من صيغ العموم ما يدل بنفسها على ما ذكر والضمائر ليست كذلك وهو لا
كضمائر الجمع على ما قال في المنتهى وباعتبار احراز صح افرادها حكما كحوا اشتريت الجارية
الا نصفها ولا يستقيم تخصيص بعض شيء منهما مما ذكر من التفاسير الاربعة الا فيما يستقيم
توكيده بكل يعني الا في ذي اجزاء يصح افرادها حسا او حكما والمراد الا فيما له شمول لان
التخصيص بالحقيقة هو صرف اللفظ من جهة العموم الى الخصوص وما لا شمول له فلا يتصور
فيه هذا الصرف والى ذلك اشار في المنتهى في قوله ولا يتصور تخصيص شيء من الاعتبار الا
الا في ذي اجزاء يصح افرادها لامكان صرفه الى بعض كالمؤكد بكل قال مسألة
التخصيص جائز الا عند شذوذ اقول هذه هي المسألة الاولى وهي في انه هل يجوز
تخصيص العام او هل يجوز اطلاق العام وارادة الخاص على ما في الكتب المشهورة والامر
فيهما قريب اختلفوا فذهب الاكثر القائلين بالعموم الى الجواز خبرا كان العام او امرا
او غيره خلافا فقد ذهب الاكثر لشذوذ لا يؤبه بهم مصيرا منهم الى امتناعه في
الخبر وفي الامر ايضا على ما نقل في بعض الكتب المشهورة مستروحين الى وقوعه
في الخبر يوهم الكذب وفي الامر البداء وهو ضعيف لان اللفظ لما احتمل التخصيص
والتجوز وقيام الدلالة عليه يرفع الاوهام والا لكان قول القائل رأيت اسدا مريدا به
الانسان كاذبا اذا علمنا انه لم يرد به الحيوان المفترس وليس كذلك بالاجماع واما حجة
الاكثرين بالنص والمعقول اما الاول فلقوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير
ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شيء مع كونها مخصوصة لانه
ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليه ولانها اتت على الجبال والارض ولم يجعلها كالرميم
ولانها ما اوتيت السماء والارض هذا في الخبر واما في الاوامر العامة فلقوله تعالى اقتلوا
المشركين السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة مع خصوصيتها لعدم قتل اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان
الى غير ذلك من النصوص العامة المخصوصة حتى انه قد لم يرد عام غير قوله تعالى وهو
بكل شيء عليم الا وهو مخصوص ولو لم يكن ذلك جائزا لما وقع في كلام الشارع واما المعقول
فلان حاصل التخصيص على ما مر يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو
حقيقة الى جهة الخصوص بطريق المجاز والتجوز غير ممتنع لذاته ولا لغيره ولهذا
لو قدرنا وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته ولا بالنظر الى وضع اللغة ولهذا انه يصح
اللغوي ان يقول جاءني كل من في هذا البلد وان تخلف عنه بعضهم ولا بالنظر الى الداعي
الى ذلك ولا الى التغيير اذ الاصل عدم كل مانع سواه قال مسألة الاكثر انه
لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد
والمختار انه بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل
في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلاثة وبالمنفصل
في غير المحصور والعدد الكثير المذهب الاول اقول هذه هي المسألة الثانية وهي في بيان الخلاف

المنقبين بالعموم وجواز تخصيصه في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم اليها
فصار صائرون الى انه لا بد في جميع الالفاظ العامة من بقاء جمع يقرب من مدلوله يعني من
مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا والمراد من القرب ان يكون الباقي اكثر من النصف وهو
مذهب ابي الحسين البصري واليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا واليهم اشار بقوله
والاكثر واخرون الى انه يكفي في الكل ثلثة وهو مذهب القفال من اصحابنا في الجموع
المعرفة نحو الرجال والمسلمين دون غيرها من الفاظ العموم وقيل يكفي اثنان وقيل واحد
والمختار عند المصنف انه بالاستثناء يعني ان التخصيص ان كان بالاستثناء والبدل يجوز
الى واحد نحو اكرم الناس الا الجهال واكرم الناس العالم اذا كان العالم منهم واحد وان
كان بالمتصل غيرهما كالصفة والشرط ونحوهما يجوز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان
كانوا علماء مع كون العالم منهم اثنين وان كان بالمنفصل فلا يجوز الا ان يكون في المحصور
القليل الى ان كان يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة وان
لم يكن بل كان في غير المحصور او في العدد الكثير فالمذهب الاول يعني لا بد ان يكون
الباقي اكثر من النصف قال لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة
عدّ لاغيا وفي نسخة وكذا في المنتهى لاغيا ولكذا لكان كل كل زمانه وكذلك لو قال من دخل
او اكل وفسره بثلثه اقول هذه حجة على ما اختاره من انه لا بد من غير المحصور
وسواء كان من اسماء الشرط نحو من دخل داري او اكل فاكرمه او من غيرها نحو
قتلت كل من في المدينة وفي العدد الكثير نحو اكلت كل رمانة وكان عنده الف
ملا من بقاء جمع يقرب من مدلوله وهي لابي الحسين البصري وتوجيهها ان تقايلها
يدل على انه لا بد فيما ذكرنا من الصور من بقاء جمع كما ذكرنا استقباح اهل اللغة
قول القائل قتلت كل من في البلد وقد قتل ثلثه ونحوها مما لا يقرب من مدلول
كلهم واستقباحهم قوله اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثه وما فوقها مما لا يقرب عن مدلول
كلهم وهي الف في المثال وقوله لغلامه من دخل داري او اكل فاكرمه ثم
يفسره من ثلثه وما فوقها مما لا يقرب من مدلول من وعدهم القائل لاغيا اي متلاعبا
بالكلام او لاغيا من لغا اذا قال باطلا ولا كذلك اذا فسر الكل في الصور بغير ثلثه
بالكثرة القريبة من مدلول اللفظ فانه يعد موافقا مطابقا لوضع اهل اللغة
قال القايل باشتراط ما يطلق في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام اقول هذه
اشارة الى شبهة من ذهب الى جواز اطلاق العام وردّه الى اثنين وثلثة بالتخصيص
وهي ما تقدم في المسألة الرابعة من ان اسم الجمع يصح اطلاقه على اثنين حقيقة
مستدلا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به اخوان وقوله انا معكم مستمعون
والمراد موسى وهارون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الكل
حرر واحد وهو انه لا يلزم من جواز استعماله ما ليس بعام كالجمع المنكر في اثنين
وثلثة جواز ما هو عام من صيغ العموم فيهما لقيام الفارق واليه اشار بقوله
ورد بان الجمع يعني الجمع المنكر ليس بعام قال القايل بالواحد اكرم الناس الا الجهال
واجيب بانه تخصيص بالاستثناء ونحو قالوا وانا لحافظون وليس محل النزاع قالوا
لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه وذلك يمنع الجميع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما
تقدم قالوا اذا قال الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة

قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا يصح اكلت الخبز وشربت الماء لاقل ولابد ذلك للبعض
المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شي
اقول هذه خمس شبه للصائرين الى جواز رد العام بالتخصيص الى الواحد
توجيه الاولى ان يقال لو لم يصح لما صح قول القايل اكرم الناس الا الجهال عند ما يكون العالم
منهم واحدا لكنه جائز وتوجيه الجواب ان يقال هذا غير وارد علينا لانه مخصص بالاستثناء
والمخصص به ونحوه يعني البدل على ما اختاره يجوز رده الى الواحد على ما سياتي بيانه
في الاستثناء ولفظه ونحو يحتاج الى تقدير كما ذكرنا ليستقيم لان وجه دفع قوله
ونحوه بعيد والظاهر جره وهو لا يستقيم بدون ضميمة اذ ظاهر اللفظ يشعر بان اكرم
الناس الا الجهال مخصص بنحو الاستثناء وهو باطل وتوجيه الثانية فهو قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فهو انه اطلق ضمير الجمع واراد به نفسه وتوجيه
الجواب ان يقال هو ليس محل النزاع لان الضمير ليس بعام وانما هذا استعمال الضمير الذي للجمع
واراد نفسه وحده تعظيما وهو معزل عن العموم والتخصيص بواحد وتوجيه الثالثة
ان يقال لو امتنع ذلك اعني التخصيص الى الواحد لامتنع التخصيص مطلقا والتالي باطل
بالاتفاق وكذا المقدم واما الملازمة فلانه لو امتنع لكان لتخصيصه وصيرورته
مجازا اذ الاصل عدم مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص فيمتنع
الجميع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو امتنع لكان في المطلق التخصيص حتى يلزم ان يكون
لتخصيص خاص وهو الذي لم يستعمله العرب ويستقبحه اهل اللسان لهذا الممتنع
كما تقدم من الدليل وتوجيه الرابعة والخامسة وهما للآمدي وردهما اعتراضا
على حجة ابي الحسين قايلا انها وان كانت قريبة من السداد وقد قال بها جماعة
كثيرة الا ان لقايل ان يقول متى يكون الرد الى الواحد مستهجنا اذا كان مريدا
للواحد من حيث ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد قرن به قرينة واذا لم يكن
كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وبيان ذلك النص وصحة الاطلاق اما الاول فقوله تعالى
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واريد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي
بعينه ولم يعد ذلك مستهجنا للقرينة واما الثاني فلصحة قول القايل اكلت الخبز وشربت
الماء مريدا به واحدا من جنس مدلولات اللفظ العام بل اقل شي من ذلك الجنس من غير
استهجان للقرينة وتوجيه الجواب عنهما وهو للمصنف اما عن الاول فان يقال لا نسلم
ان الناس عام ليتم الاستدلال لجواز ان يكون للمعهود واذ ذاك فلا عموم ولا استدلال
ولقايل ان يقال هذا الجواب انما يتم لو صح اطلاق الرجال مثلا على رجل معهود معين
بينك وبين مخاطبك اذ المعهود في مثالنا بالناس وهو الجمع المعرف نعم وفي صحته
نظر والتمسك بما ذهب اليه الامام في جواز اطلاق الجمع على الواحد كما مر في المسألة
الرابعة لا يفيد لما نقلنا عن الغزالي من قوله استحسن للرجال واستعمال
اللفظ الجمع مع ارادة معناه مقام الواحد يعرض لارادة الواحد من الجمع والظاهر
صحته فان القايل لو مدح رجلا عند صاحبه وقال هو رجل ثم صاحبه بولد قوله
جريا على سنن قولهم رب واحد يعدل الفا ويقول ما هو رجل بل رجال ففي هذه الصورة
لو خاطب القايل صاحبه بقوله ان الرجال مثلا مريدا به ذكر الممدوح بالرجولية المعهود بينهما

لاستيهن طاهرا واما عن الثاني فان يقال لا نسلم ان اللام في الجنس وانما للاستغراق
ليصح الاستدلال بذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني اعني الماهية لان
اللام ههنا من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة ولهذا يصح اخبار ان كل من المتقابلين عنها
لكن لما تعذر وجود الماهية في الخارج بدون فرد من افرادها المطابق المطابق
لها بعد حذف المشخصات حمل على ذلك البعض لضرورة الوجود فاللام للبعض المطابق
للمعهود الذهني مثل في المعهود الخارجي اشتراكهما في عدم الاستغراق وان
افترقا في كون المعهود الخارجي مشخصا يمنع الشركة بخلاف المطابق للمعهود
الذهني فانه منكر غير مشخص وعلى هذا فلا يكون للجنس والماء في المثال المذكور من
العموم والخصوص في شيء فبطل الاحتجاج بهما وقس عليه ما يرد عليك من اشكالهما
قال المخصص متصل ومنفصل المتصل الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية
وبدل البعض اقول هذا هو الصنف الخامس وهو في المخصص وهو ما يعرف التخصيص
باي طريق كان اعني ادلة التخصيص وهي قسمان متصل ومنفصل اما القسم الاول
فالمشهور انه اربعة انواع الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد
المصنف بدل البعض قال في المنتهى وقد اهمل بدل البعض وهو مخصص بالاتفاق
كالشرط والصفة وحكم بدل البعض عندي حكم الاستثناء على ما سيجيء فلهذا لم يفرده
بالذكر ولم يجعل الانواع خمسة بل يكلم في الاربعة المشهورة وعلى خصيصة
بدل البعض بذلك دون غيره من الابدال لا يخفى على الذكي الفطن اذ لا يتصور
التخصيص في غيره يظهر بالتامل قال الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز
وعلى الحقيقة قيل متواطي وقيل مشترك ولا بد لصحته من مخالفة في نفي الحكم
او في ان المستثنى حكم احد المخالفة بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولان المتصل اظهر
لم يحمله الفقهاء الاصحاب على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي
مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب اقول هذا شروع منه في الكلام على
الانواع الاولى وهو الاستثناء ويستمل على ابحاث ومقدمة مشتملة على ان
الاستثناء هل هو حقيقة في المنقطع ام لا وعلى حده وعلى تحقيق طرق
الاستثناء المتقطع فنقول الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع ولا مدخل للمنقطع في
التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته لغة وانما الخلاف في ان الاستثناء في المنقطع
هل هو حقيقة او مجاز وعلى تقدير ان يكون حقيقة فيه وهو المراد من قوله
وعلى الحقيقة هل هو متواطي اي مشترك بالاشتراك المعنوي او مشترك بالاشتراك
اللفظي وذهب الى كل طائفة فمن ذهب الى انه مجاز فيه تمسك بسبق فهم المتصل
من غير قرينة وهو دليل كونه مجازا في غيره ورد بمنع السبق وتمسك ايضا
بان الاستثناء ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اي نقضته لانه استعمال من الثني
ولا يعقل الا في المتصل اي الجملة الاولى في المنقطع باقية بحالها لم يتغير ولا يعلق للثانية
بها اصلا ورد لجواز كونه ماخوذا من الثنية فكان الكلام كان واحدا فثني اذ ليس احد
الامرين اولى من الاخر وهذا المعنى محقق فيهما واورد عليه بانه لو كان من
الثنية لكان كل ما وجد فيه معنى الثنية من الكلام استثناء وليس كذلك وعورض بانه لو كان من
عن الثني

١٩٧

عن الثني والعطف لكان كل ما وجد فيه الثني استثناء وليس كذلك ولو سلم انه مشتق عن الثني
لكن لا يلزم من اشتقاقه باعتبار معنى ان لا يكون حقيقة في معنى اخر كالقارورة مع
اشتقاقه من الاجتماع الذي هو في الحيض على ما سبق في اوائل الكتب ومن ذهب الى التواطؤ
تمسك بان العلماء بوبوا الاستثناء ثم قسموا الى المتصل والمنقطع ومورد القسمة مشترك
بين القسمين فيكون متواطيا ورد بانه لو صح هذا لزم ان يكون اسم الفاعل حقيقة
في المستقبل لانه نوع وقسم وهو مجاز فيه اتفاقا وتمسك ايضا بان جعله للقدر
المشترك بينهما وهو مطلق المخالفة اولى دفعا للاشتراك والمجاز لكونهما على خلاف
الاصل ورد بانه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وقد تقدم مثله في الامر مشبعا
فليطالع ثمة ومن ذهب الى الاشتراك اللفظي تمسك بان المتصل اخراج وخاصة المنقطع
مخالفة من غير اخراج واذا لم يشتركا فيما يصلح جعل اللفظ له واطلق اللفظ عليهما كان
مشتركا لفظا اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب باشتراكهما في المخالفة اي مخالفة
ما بعدها لما قبلها وهي يصلح لجعل اللفظ لهما سلمنا عدم الصلاح لكن اذا ثبت دليل
المجاز بطل التمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والا فلا تنتفي مجازا اصلا سلمناه لكن
معارض بان الاصل عدم الاشتراك ولهذا الاختلاف اختلفوا في صحة الاستثناء من غير الجنس
فمن ذهب الى انه مجاز وهم الاكثرون وطائفة من اصحابنا منع من صحة حمله على المنقطع
الا عند تعذر المتصل وكذلك مهما امكنهم الحمل على المتصل فلم يحمل الاستثناء على معنى الملزوم
عليه بالالتزام كما في المثال المضروب له لاشتراك المستثنى والمستثنى منه اعني الثوب
والدراهم في صفة القيمة فهما لم يحملوه على المنفصل ومن ذهب الى انه حقيقة كاصحاب ابي حنيفة
ومالك رضي الله عنهما والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة والطائفة من اصحابنا
جوزوا ذلك من غير تعذر واذا عرفت ذلك فاعلم ان الكل اتفقوا على انه لا بد
لصحته اي لصحة الاستثناء المنقطع من مقارنته المتصل في مخالفته اما في نفي الحكم مثل ما
جاءني زيد الا عمرا او في ان المستثنى حكم اخر له مخالف بوجه ما مع المستثنى منه مثل
ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر مثله في لكن الا انهما تقيد بها والى هذا الاتفاق
اشار من ذهب الى انه مجاز في المنقطع وقال لولم يكن مجازا فيه لم يستوط مقارنته
للحقيقة واعلم ان المشهور ان مثل ما زاد الا ما نقص استثناء من غير الجنس لاستثناء
النقصان من الزيادة والنقصان ليس من جنسها ورد بمنع كون معناه ما زاد الا النقصان
لجواز ان لا يكون ما مصدرية بل يكون بمعنى الذي حتى كانه قال ما زاد الا الذي نقص حيث
كان له مائة وزاد عليها خمسة ثم نقص تلك الخمسة وعلى هذا يكون متصلا سلمناه ان معناه
ما زاد الا النقصان لكن لا نسلم ان النقصان ليس من جنس الزيادة لان النقصان ايضا
يزيد وفيه تعسف قال واما حده فعلى التواطؤ ما دل على مخالفة بالا غير الصفة
واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجتمعان في حد فيقال في المنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقال الغزالي قول
ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على
طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا
يرد الاول وعلى عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وفيك لفظ متصل لجملة
لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية واورد

على طرده قام القوم الا زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلوله كل
اسثنا متصل مراد بالاول ولا احتراز عن الشرط والصفه وهو والاولى اخراج بالا
واخواتها اقول ان ماحد الاستثنا على القول بالتواطؤ اي بكونه مشتركا بالاشتراك المعنوي
بين المتصل والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها فما دل على
مخالفه هو الجنس وقوله بالا واخواتها اي ليس ولا يكون وما عدا وما خلا وعدا وخلا
وحاشا وسوى وسوا وغير ذلك عند جمله على الاحتراز عما دل على مخالفه
لانها نحو جاء القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما وبقيد الا لغير الصفه
احتراز عن الا التي هي صفه وهي كانت تابعه لجمع منكور غير محصور اي لجمع لا يدخل
فيه المستثنى لو سكت عن الاستثنا نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واما على القول
بالاشتراك اللفظي او بكونه مجازا في المنقطع فذهب المصنف الى انه لا يمكن ان يجمعا في حد واحد
عليه في بعض كتبه النحويه ان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا
في الفصل يتعذر جمعهما بحد نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ فيقول نفائكل
هو المذكور بعد الا واخواتها ولقائل ان يقول لو زيد عليه مخرجا او غير مخرج كان حدهما باعتبار
المعنى واذا تعذر جمعهما على ما ذهب اليه فيحتاج كل الى حد على حده فيقال في المنقطع
ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها من غير اخراج ولا يخفى عليك فايده القيود
بعد ما مر واما المتصل فقد قال الغزالي في حده انه قول ذو صيغ مخصوصه
محصوره دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال رضي وانما قلت قول احتراز
عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل وبقرينه ودليل عقلي وان كان قولا فلا ينحصر صيغته
وقولنا ذو صيغ مخصوصه احتراز عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا اذ المراد من الصيغ
ادوات الاستثنا ومن هنا يعرف ان لفظ محصوره غير محتاج اليها واورد على طرده
التخصيص بالشرط والوصف بالذي لا الوصف مطلقا ليكون ذو صيغ مخصوصه والغاية
ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاول اعني التخصيص بالشرط والوصف لانهما مرادان
بالقول الاول ولان المراد من الصيغ احدى ادوات الاستثنا ومنه يعرف انه لا يرد الاخير
اعني الغاية ومثل قام القوم ولم يقم زيد ايضا لانهما ليسا من ادوات الاستثنا واورد على
عكسه جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع كونه استثنا ويدفع هذا بكون المراد
قول ذو احدى صيغ لكنه تعسف اذ لا خفاء في وروده على ظاهر الحد وقيل هو لفظ متصل
بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفه ولا غاية
فقوله لفظ احتراز عن الدلالات العقليه والحسيه الموجبه للتخصيص وقوله متصل
بجمله احتراز عن الدلايل اللفظيه المخصصه المنفصل وقوله لا يستقل بنفسه احتراز عن
مثل قام القوم لم يقم زيد وقوله دال احتراز عن الصيغ المهمله وقوله على ان مدلوله
والمراد مدلول جزوه كمدلول زيد في جاء القوم الا زيدا لا مدلول الا زيدا غير مراد
بما اتصل به يعني القوم في مثالنا احتراز عن اسما المؤكده والنعتيه نحو جاء القوم
العلما كلهم وشبهه وقوله ليس بشرط اي اخره بحرف الا واحد اخواتها وقال هو
احتراز عن مثل قام القوم دون زيد واورد على طرده قام القوم لا زيد وهو لا يرد
على طرد ذكر الا بدل وعلى عكسه ما جاء الا زيد فانه لم يتصل بجمله وهذا انما يرد عليهما
لو سلما ان فاعل ما جاء هو زيد اما لو قيل انه الا احد المقدر على ما ذهب اليه بعض النحاه

ولا يرد انهما واورد على عكسه ان مدلول كل استثنا متصل مراد بالاول على ما اختاره من المذهب
الصحيح في الاستثنا لو سلم الخصم والحق ان هذا الوضع لورد على عكس حد الغزالي
ايضا وصرح به في المنتهى وكانه انما لم يذكر على حد الغزالي لانه يعلم من هاهنا وروده عليه
لكن لو عكس لكان اولى ولا احتراز من الشرط والصفه وهم لكونهما مرادين بالاول كما مر
والاولى في حده ان يقال هو الاخراج بالا واخواتها والصواب ان يقال بالا او باحد اخواتها او لا
لورد على عكسه جاء القوم الا زيدا اذ الواو تقتضي الجمع قال وقد اختلف في تقدير
الدلاله في الاستثنا فالاكثر المراد بعشره في قولك عشره الا ثلثه سبعه والا قرينه
لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشره الا ثلثه بازا سبعه كاسمين مركب ومفرد
وقيل المراد بعشره عشره باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثه والاسناد بعد الاخراج
فلم يسند الا الى سبعه وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان من قال اشتريت
الجاريه الا نصفها ونحوه لم يرد استثنا نصفها من نصفها والا كان يتسلسل ولانا نقطع بان
الضمير للجاريه بكمالها ولاجماع العربيه وانه كان على انه اخراج بعض من كل ولابطال
النصوص والعلم بانا نسقط الخارج فنعلم ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك
بانه خارج عن قانون اللغه اذ لا تركيب من ثلثه ولا يعرب الاول وهو غير معرب
ولامتناع اعادة الضمير على جزء الاسم في الا نصفها ولاجماع العربيه الى اخره اقول
قد اختلف عبارة المصنف في التعبير عن هذا الخلاف فقال في المنتهى قد اختلف في تحقيق
معنى الاستثنا وقال هاهنا ما قال ولا اعرفها فرقا اذا عرفت ذلك فنقول ذهب الاكثرون
الى ان الاستثنا مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه بالا ثلثه عند هؤلاء في قولك عشره
الا ثلثه مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منا الذي هو عشره لتعرف ان مراده منها كان
سبعه فهو عندهم مثل التخصيص بغيره اي بغير الاستثنا الا ترى ان قوله عليه السلام
لا تقتلوا اهل الذمه مبين لغرض المتكلم بالمشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين وذهب القاضي
ابو بكر الى ان المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثنا جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما بقي منه
اخراج من غير تعدد الاول للمعنى ثم الاخراج منه حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعه عبارتين
احدهما مفرده وهي سبعه والاخرى مركبه وهي عشره الا ثلثه وذهبت طايفه الى ان المستثنى
منه مراد به الجميع بالنظر الى الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى منه على
التحقيق وحكم بالاسناد بعد تقرير الاخراج فلم يسند الا الى الباقي وهو الصحيح عند
المصنف وصحته انما تثبت بفساد المذهبين الاولين اما فساد الاول فلانه لو كان
كما زعموا للزم الاستثنا المستغرق والتسلسل وعود الضمير الى ما ليس له وخرق اجماع
اهل العربيه وبطلان نصوصيه الالفاظ الناصه ومخالفه العلم الضروري والتوالي
باسرها باطله فكذا المقدم اما الملازمه الاولى فلان المراد من الجاريه في قول القائل
اشتريت الجاريه الا نصفها يكون نصفها كما ذهبوا اليه فيكون كانه استثنى نصفها من نصفها
وهو مستغرق واما الثانيه فلانه لما لزم استثنا نصفها من نصفها فيكون المراد من النصف
الاول الربع ثم الثمن ثم النصف ثم لا الى غير نهايه وهو المعنى بالتسلسل واما الثالثه
فلان الضمير راجع الى الجاريه بكمالها وجب رجوعه الى المستثنى منه وهو النصف واما
الرابعه فلاتفاق اهل اللسان والعربيه على ان الاستثنا المتصل هو اخراج بعض من كل
وعلى ما ذهبوا اليه اما ان لا يكون اخراجا او يكون اخراج الشي من نفسه واما الخامسه فلحكمهم

ان المراد من العشرة السبعة مع كون العشرة نصا في مدلولها واما السادسة فللعلم الضروري بان اسقط الخارج بعد المستثنى من المستثنى منه نعلم ان المسند اليه ما بقي بعد الاسقاط وههنا لو اسقطنا لم يبق
شيء واما بطلان التوالي فعن اهل اللسان ولقائل ان يمنع لزوم الاستغراق بانه انما كان يلزم لو كانت
لفظة الا عند هؤلاء للاستثناء وليس كذلك بل هي مع المستثنى قرينة لسان لغرض فلا يلزم لزوم التسلسل
وكذا رجوع الضمير الى ما ليس له مبني على لزوم استثناء الصنف من النصف وقد عرفت حاله واما
اجماع العربية على انه اخراج بعض من كل جزء حسبه بدلوله حالة التركيب وهو ممنوع لجواز
ان يكون جميع المراد اخراج بعض من كل مراد به جميع مدلوله حالة الافراد ولجواز ان
يكون مرادهم منه ما ترادف معنى التخصيص وهو قصر العام على بعض مسماه اذ يصدق عليه انه
اخراج بعض من كل وهذا ابو الحسين باخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا هناك الجواز
ان يكون مرادهم هذا ولا لما بقي فرق بين التخصيص والاستثناء لانه انما يلزم لو اقتصروا
على اخراج بعض من كل ليس كذلك لانهم قالوا هو اخراج بعض من كل بالا واخواتها
واذ ذاك فيفارق مطلق التخصيص واما بطلان التخصيص فمشترك الالتزام لحكم بان
المراد من المشركين بعد الحكم بالاسناد في قولك اقتلوا المشركين الى اهل الذمة هو
غير اهل الذمة مع كونه نصا في الجميع والجواب يكون مشتركا واما حديث الاسقاط فلا يخفى سقوطه
بعد ما بيّنا واما فساد المذهب الثاني فانما سار بقوله والثاني كذلك اي غير مستقيم
للعلم الضروري بانه خارج عن قانون اللغة اذ لم نعهد من كلامهم وضع كلمة مركبة من ثلث كلمات
لمعنى حسي ولا ايضا وضع مركب من حرف اولها وهو غير مضاف فكذلك لمعنى حسيا كان او غيره
ولامتناع اعادة الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها اذا المراد من المجموع
هو النصف فيكون الجارية جزء الاسم المركب والضمير راجعا اليها والاجماع العربية اذا اخرى ما ذكره
من المحالات الثلث ولقائل ان يقول انما يمتنع عود الضمير الى جزء الاسم اذا لم يكن الضمير
جزؤه ايضا واما الضمير الذي يكون جزء الاسم ويكون راجعا الى بعض اجزائه الاخر
فلا يمتنع كما لو سمي رجلا بنحو زيد ابوه قائم فان قلت الممتنع عود الضمير الى الجزء فيما
هو موضوع لمعنى حسي قلت لا مدخل لعود الضمير لان استحالته انما هو لانه لم يعهد
تركيب كذلك موضوعا لمعنى حسي وعلى هذا يكون هو الدليل الاول بعينه واما اجماع
العربية الى اخره فقد مر الكلام عليه قال والاول لا يستقيم لان يراد عشرة
بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فسبعة واحد ما تقدم بان الحكم بالاقرار باعتبار
الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق
مثل قوله الا خمسين عاما واجيب بما نقله اقول هاهنا شبهتان للذاهبين
الذاهبين الى ان الاستثناء هو مبين غرض المتكلم بالمستثنى منه توجيه الاولى ان يقال
المراد من العشرة في قول القائل له عندي عشرة الا ثلثة لا يخلو من ان يكون عشرة
بكمالها او سبعة اذ لا قائل بالثالث لكن الاول باطل للعلم بانه ما اقر الا بسبعة
فتعين الثاني فهو المطلوب ووجه الجواب ان يقال العلم بانه ما اقر الا بسبعة لا ينافي
كون المراد من العشرة العشرة بكمالها لان الحكم بالاقرار انما هو باعتبار الاسناد
ولم يسند الا بعد الاخراج ولذلك الحكم عالم بلغة العرب على كلام متكلم بالاسناد فيما ذكر
الا بعد تمامه فلو فرض ان المتكلم اذا قال له عندي عشرة عند نطقه بالتاء غير ان يعلم
قطعه الكلام عليها انه مقر بالعشرة مسندا اليها الاقرار لكان مخطئا لعلمنا بانه يجوز له

ان يذكر ما يخرجه قبل الحكم بالاسناد وقال في المنتهى واذا لحقوق لكن في الفاظ العدد
النصوص بعشرة ها مثلها من عام وغيره بالاتفاق وتوجيه الثانية ان يقال لو كان المراد
عشرة بكمالها امتنع من الصادق وهو الله عز شانه لكونه اصدق القائلين مثل فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما والثاني باطل للوقوع والمقدم مثله واما الملازمة فلانه اذا قال فلبث فيهم
الف سنة وقصد الى الالف على افراده بالجملة ثم اخرج منها خمسين كان ما اسنده الا انا اله ثانيا
فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى عنه علوا كبيرا والجواب ما نقله
بعينه قال القاضي اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون سبعة تعين ان يكون الجمع لسبعة واحد
بما تقدم فتعين ان الاستثناء على قول القاضي ليس تخصيص وعلى قول الاكثرين تخصيص وعلى
المختار يحتمل اقول هذه شبهة القاضي وتوجيهها ان يقال لما بطل ان يكون المراد
بعشرة العشرة بكمالها لما ذكره الاولون وبطل ان يكون سبعة لما ذكرتم تعين ان يكون الجميع
بعني المستثنى والمستثنى منه وانه الا استثنا لسبعة وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه
بطل ان يكون المراد العشرة بكمالها لما تقدم قال في المنتهى ما معناه فتخص ما ذكرنا ان الاستثناء
على قول القاضي ليس تخصيص وهو الحامة فمعنى قصر العام على بعض مسماه واما في
حق لانه لم يرد بالعشرة مثلا سبعا وعلى قول الاكثرين تخصيص وهو حق ايضا اما في الالفاظ
العامة فمعنى قصر العام على بعض مسماه واما فيما ليس بعام كالعدد مثلا فمعنى قصر
اللفظ على بعض مسماه واما على المذهب المختار فيحتمل لانه من حيث ان المسند
اليه بعضه فهو تخصيص ومن حيث ان المراد به الجميع ليس بتخصيص وكذلك لا يكون
مجازا وفيه نظر اذ لا يلزم من كون المسند اليه بعض العشرة تخصيص وانما كان يلزم لو لم يرد
بالعشرة مدلولها سلمناه لكن يلزم كونه مجازا لان التخصيص من اقسام المجاز
لكنه ليس مجازا في المفرد لانه اريد بالعشرة والجميع والى اشار بقوله ولذلك لا يكون مجازا ولا في
الحمل ايضا لانه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التاويل لا بواسطة
وضع كما سبق تحقيقه في صدر الكتاب وقوله له علي عشرة الا ثلثة ليس كذلك لانه يفيد ما
عند المتكلم من الحكم فيه نعم لو فسر المجاز في الاسناد بان يكون الشيء ظاهرا مسندا الى شيء
وبالحقيقة الى غيره صح كونه مجازا في الاسناد لكن المشهور عند اصحاب المعاني وارباب
البيان هو الاول ثم قال وعلى قول الاكثر يكون مجازا لانه اطلق لفظ الجميع بعضه
في الافراد والاسناد معا وفيه نظر ايضا لانا لا نسلم كونه مجازا في الاسناد وانما يكون
كذلك لو كان يفيد خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه وليس كذلك نعم لو فسر المجاز في الاسناد
بما ذكرنا صح لكن عليهما مر واذا عرفت ذلك فاعلم ان في المتن ههنا ذكرها هنا ما يناق
مخصوص الاستثناء اللسان كونه متصلا او منقطعا فلنا نعم في ذلك ونذكر طرفا منه ليكون
الكتاب اتم فائدة واعم عائدة فمنها قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا
الا ابليس لم يكن من الساجدين لان ابليس ليس من جنس الملائكة من جنس الجن والجن مخلوقا
من نار وله ذرية لقوله الا ابليس كان من الجن وخلقتني من نار وخلقته من طين افتتخذونه
وذريته اولياء من دوني وليست الملائكة من جنس الجن ولا مخلوق من نار لانهم مخلوقون
من نور ولا ذرية لهم فيكون منقطعا ورد بان ابليس كان من الملائكة من نسل
نقل لهم الجن على ما قال ابن عباس وغيره من المفسرين اما الحقا بهم واستثنا لهم على الانصار
واما لكونهم نحو ان الجن وتسميته جنا لنسبته اليها كالمسلكي الجن ومما يدل على كونه

تكونه حرم

منهم انه لو استثناه منهم ولا يصح ان يكون من جنسهم لان الاستثناء من الجنس ممنوع على صحته
ومن غيره مختلف فيه وانه لو لم يكن منهم لما كان عاصيا لان المامور بالسجود كان الملائكة بقوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولا يصح عدم عصيانه امر وباذلك لا امر واما حديث الخلق من النار
والنور والذرية وعدمها فليس فيه ما ينافي كونه من الملائكة لجواز ان يكون بعضهم من نار وله ذرية
كان قيل لابد للذرية من الانثى ولا اناث في الملائكة لقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا في معرض الانكار قلت من الجائز ان يتوالد منهم اذ لا امتناع من حصول التوالد من جنس
ومنها قوله افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
استثنى الرب من ضمير الاصنام وهو ليس من جنسهم ورد بان الضمير لما كانوا يعبدونه وهو
الله والاصنام لانهم كانوا مشركين الجاحدين ومنها قوله ما لهم به من علم الا اتباع الظن
استثنى الظن من العلم وليس من جنسه واجيب بان العلم يطلق على الظن لقوله فان علمتموهن
مؤمنات اي ظننتموهن لاستحالة اليقين لكن فان كان متواطيا فلا يكون الاستثناء من
غير الجنس وان كان مشتركا او مجازا فيعم حقيقة عند من يحمله من جملة الاسماء العامة
كما سبق ويعم مجازا على القول الاخر وعلى التقديرين يكون الاستثناء متصلا ورد بعد
تسليم جميع ما فيه بان المستثنى هو اتباع الظن لا الظن وهو ليس من جنس العلم بوجه ومنها
قوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وقوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا وقوله
لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وهي واضحة في المنقطع لاستثناء
السلام من اللغو التي ره من الباطل والرحمة منا من الصريخ والانقاذ والمعصوم من العاصم
والخطأ من القتل مع عدم تجانسهما وعدم تاويل صحيح يمكن رده الى المتصل وكذا
قول النابغة الذبياني وقفت فيها اصيلا لا اسائلها اعيت جوابا وما بالربع من احد الا اواري
لأيا ما ابينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد وقول الاخر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول
من قراع الكتائب ظاهر في المنقطع لاستثناء الاواري من احد وفلول السيف من عيب اربابها
وتاويل من رده الى المتصل بان الاحد يطلق على غير الادمي كما يطلق على نحو كنت احد
الفرسين ورمت احد الحجرين فيكون الاستثناء الاواري من احد من الجنس يصدق لاحد
على ضعيف وكذا تاويله ان فلول السيف عيب فيها وان كان يحمد اربابها حتى كانه قيل لا عيب
فيهم غير عيب سيوفهم للعلم بانه لم يرد ذلك اعني كون الفلول عيبا لكونه في معرض
المدح نعم تاوله قول الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
بان اليعافير والعيس من جنس الانيس لانهما مما يؤنس بها صحيح وقس على ما ذكرنا نظائر
قال مسئلة شرط الاستثناء الاتصال لفظا او ما في حكمه كقطعه لتنفس او سعال
ونحوه وعن ابن عباس يصح في القرآن خاصة اقول هذه هي المسئلة الاولى من مذهب
ابن عباس نصره وقيل يصح في القرآن لا الربح وهي في بيان شرط صحة الاستثناء
عند اصحابنا وعند الاكثرين الاتصال بالمستثنى منه لفظا او ما في حكم الاتصال
لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به اتيانه بعد فراغه من الكلام الاول عن فائدة بعد الكلام
واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس لسعال مانع من الاتصال
حقيقة ونحو ذلك ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى
منه وان طال الزمان شهرا او عن بعض اصحاب مالك جواز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضمار

حمن

الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به متدينا فيما بينه وبين الله تعالى
واليه اشار بقوله وقيل يجوز بالنية كتخصيص اي ويجوز الاستثناء بالنية من غير تلفظ
به كالتخصيص بغيره وحمل مذهب ابن عباس عليه لقربه اي لقرب هذا من الحق وبعد
ما نقل عنه وجلالة منصبه عن ذلك او لقرب هذا من مذهبه لانه كان يرى ان
ما يلتزم به العبد ظاهرا وذهب بعض الفقهاء الى حمله ذلك في كتاب الله دون
غيره قال الامام في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال لخيلوه من مبادي كلام
المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في الاجهات
الوصول الى المخاطبين وان كان بعد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين
وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا من هؤلاء اقتحام العمايات وارتباك في
غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي تبلغنا وهي محمولة
على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم في وضع العربية فصل صيغة
الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمستثنى عنه قال لنا لو صح لم يقل عليه السلام فليكفر عن يمينه
معينا لان الاستثناء اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق وايضا فانه
يؤدي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب اقول هذه حجج ثلث على ضعف الحق بوجه
الاول انه تعالى لو صح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه لما عين النبي عليه السلام
التكفير في تخليص الحالف والتالي باطل لانه عين وقال من حلف على شيء ورأى غيره
خيرا منه فليات الذي هو خير منه وليكفر عن يمينه وروي فليكفر عن يمينه وليات الذي
هو خير منه واما بيان الملازمة فلانه لو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي عليه السلام
ايضا وقال او فليستثن وليات الذي هو خير منه ليكون طريقا صالحا لتخليص الحالف
عن تامل الحنث في البر وعدم الحنث بل كان الاولى تعيين الاستثناء لانه اسهل ويترك
التعرض للتكفير لان النبي عليه السلام لقصد التيسير والتسهيل ولا يخفى ان الاستثناء
ايسر واسهل من التكفير فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته والى طلب الملازمة
اشار بقوله لان الاستثناء اسهل وتوجيه الثاني انه تعالى لو صح ذلك لم يقل النبي
عليه السلام بثبوت الاقرارات والطلاق والعتق وغيرها من عقد نكاح وبيع واجارة
ولا باستقرارها اولم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر والتالي باطل اتفاقا
لما فيه من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية فكذا المقدم واما الملازمة
فلعدم حصول الجزم بثبوت شيء منها اصلا لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد
حين وتوجيه الثالثة انه تعالى لو صح ذلك لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب
ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد لما ذكرنا بعينه وبطلان التالي ظاهر فكذا
المقدم قال قالوا قال عليه السلام لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله قلنا
محمول على السكوت العارض لا المانع قالوا سأله اليهود عن لبث اهل الكهف فقال
غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء ... الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله قلنا محمول على
اذكر ان شاء الله وقول ابن عباس ... متاول بما تقدم او بمعنى المامور به اقول احتج
... الخصوم بوجوه ثلاثة الاول انه تعالى لو لم يصح لما فعل النبي عليه السلام والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه افصح فصحاء العرب واما بطلان التالي فلانه روي عنه
عليه السلام انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله ولا يقال

عليه السلام

هذا الشرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما جواز الاخر اذ لا قايل بالفرق وتوجيه الجواب
ان يقال هذا السكوت يحتمل ان يكون من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل
ان يكون غيره واذا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا اذ يحتمل حمله على الاول وهو
المراد من السكوت العارض لما تقدم من الدليل جمعا بين الادلة وتوجيه الثالثة كالاولى بعينها
واما بطلان الثاني فلما روي عن علي عليه السلام ان اليهود سالته عن قصة اهل الكهف فقال غدا اخبركم
ولم يقل ان شاء الله فتاخر الوحي عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله عز من قايل ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره
الاول وهو قوله غدا اخبركم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه قال بطريق الالحاق بخبره
الاول لجواز ان يكون المراد افعل ان شاء الله اي اقول ان شاء الله عند قولي افعل كذا واذكر ربك
اذا نسيت ان شاء الله وهذا كما اذا قال القايل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله
والترجيح معنا كما تقدم وتوجيه الثالث ان يقال لو لم يصح ذلك لما قال به ابن عباس لكونه
ترجمان القران ومن فصحاء العرب المشهود له بالبلاغة لكنه رضي الله عنه قال به كما تقدم
عنه وتوجيه الجواب ان قوله معارض بما تقدم وهو انه انما كان يجوز تاخير الاستثناء لفظا
بشرط اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى ويكون المتكلم به متدينا فيما بينه وبين الله
تع ومعنى المامور به ويعني به الاستثناء بمشية الله تع على ما الظن واعلم ان هذه
الشبه الثلث وامثالها لا تتوجه على من يجوز التاخير بالنية اذ لا من ضرورة تورد عليه
الا ويقول يجوز انه نواه على الاكثرين القايلين بامتناع الانفصال وان نواه على هذا فالجواب
من طرف الاكثرين عن هذه الشبه ان يكون قول ابن عباس متاولا بما تقدم لا يصح ولا يكونه
مؤولا ولا معنى المامور به اللهم الا اذا كان مذهبه الجواز حوالة باخبر الاستثناء بالمشية من غير
نية ومنهما نظرا عني في كون المراد من المامور به الاستثناء بالمشية وهو في تخويف
الجمهور بالحس ذلك من غير نية والاولى في الجواب ما ذكره الامدي وهو ان ابن عباس
مخصوص بما ذكرناه من الادلة واتفاق عن من اهل اللغة على ابطاله قال مسئلة
الاستثناء المستغرق باطل باتفاق والاكثر على جواز المساوي والاكثر وقالت
الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصة وان قيل
كان العدد صريحا اقول هذه باتفاق لا اربع انعقت كلمة الائمة على بطلان الاستثناء
المستغرق نحو عشرة الا عشرة قال الغزالي رحمه الله يلزمه عشرة لانه رفع اقرار والاقرار
لا يرفع واختلف في جواز الاستثناء المساوي اي للنصف نحو علي عشرة الا خمسة
والاكثر من النصف نحو علي عشرة الا ستة او سبعة الى التسعة فذهب اصحابنا واكثر
الفقهاء والمتكلمين والنهم الاشارة بقوله والاكثر الى جوازهما وذهب الحنابلة والقاضي
ابو بكر في اول اقواله الى منعهما وقال بعضهم وهو ابن درستويه النحوي والقاضي في
اخر اقواله بالمنع في الاكثر خاصة وقال بعضهم انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان
عدد المستثنى والمستثنى منه صريحا كقوله علي مائة الا احدا وخمسين او عشرين
الى تسعة وتسعين بخلاف ما لو لم يكن صريحا كما يوجد ما في الكيس من الدراهم الا الزيوف
فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيوف تسعة وتسعين اليه اشار بقوله ان كان العدد
صريحا اي وقد يمنع في الاكثر خاصة بشرط ان يكون العدد صريحا ونقل
عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح ولو كان اقل من النصف نحو مائة

الا عشرة بخلاف الخمسة واشار اليه في المنتهى وتمسك الحنفي قال لنا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر بدليل وما اكثر الناس والمساوي وفي نسخة والمساوي
اولى وايضا كلكم جايع الا من اطعمته واتفاقا ان فقهاء الامصار على انه لو قال عشرة الا تسعة لم يلزمه
الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عادة اقول هذه حجة تدل على صحة مذهب الاكثرين تقريرها في
ان يقال لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع في القران والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع ان الغاوين
اكثر من غيرهم لقوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولا تجد اكثرهم شاكرين وقليل من عبادي
الشكور ولكن اكثرهم لا يعقلون لا يؤمنون الى غير ذلك واذا صح استثناء الاكثر فاستثناء
المساوي يصح بالطريق الاولى لان استثناء الاكثر زيادة والجمع ان هذه لا ينتقض على من يجوز مثل
هذا في الكيس من الدراهم الا الزيوف وقد اعترض عليه بانه يحتمل ان يكون الاستثناء في قوله الا من
اتبعك من الغاوين منقطعا والاصول لا تثبت بالمحتملات واجيب بانه اذا ثبت ان الاول اعم
وجب الحمل على الاتصال والاصل ثبت متصلا ابدا لا الاحتمال قال في المنتهى فان قيل انما جاز ذلك
لان العدد غير صريح قلنا مذهبكم عن محروف المعتبر وحاصل الجواب لزوم القول بالالزام وفيه
دور الاستدلال بهذه الاية على هذا الوجه اولى من الوجه الذي استدل به في الكتب المشهورة
وهو ان يقال الاية مع قوله تع حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
تقتضي وجوب كونه اقل والالزم من الاية ان المخلصين اكثر من الغاوين ومن الاولى ان الغاوين
اكثر من المخلصين وانه محال فان غير الغاوين اعم من المخلصين ومن هذا
يطلع على فساد تمسك الاسدي بهما ايضا حيث قال ان يشاء وايضا استثنى المساوي وان
تعاونوا انهما كان الكثير فعلى استثناء الاشتمال على تساوي المخلصين وغير الغاوين مع
كون الثاني اكثر وتوجيه الثالثة ان يقال لو لم يجز لم يقع في لسان اهل اللغة ولم يصح استعماله
والملازمة ظاهرة ولعله لا يبين والملازمة ظاهرة والتالي باطل للوقوع في لسانهم وعدم
استقباحهم استعماله كقول القايل للجماعة كلكم جايع الا من اطعمته مع كون من اطعمهم اكثر
تلك الجماعة والاعتراض بجواز ان يكون الاستثناء منقطعا والجواب بوجوب الحمل على المتصل
وعدم انتهاضها على ما ذكرناه والجواب عنه على ما قال في المنتهى كما في الاول بعينه وتوجيه
الرابعة ان يقال لولا ظهوره اي لولا كون استعمال الاستثناء الاكثر والمساوي في مدلوله
ظاهرا اي حقيقة لولا ظهور صحته لما اتفق على الحكم بمقتضاه فقهاء الامصار اي اكثرهم
~~على ما قال في المنتهى وايضا فان اكثر فقهاء الامصار اي اكثرهم على ما قال في المنتهى وايضا فان~~
~~اكثر فقهاء الامصار~~ وانما يجب الحمل على هذا لما كان التالي والملازمة ظاهرة اذ العادة
تقضي بذلك ولذلك قال المتفق عليه والتالي باطل لاتفاقهم على انه لو قال له علي عشرة
الا تسعة لم يلزمه الا درهم قال الاقل مقتضى الدليل منعه الى اخره واجيب بالمنع لان
الاستثناء بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم
مستقبح وكيف واحد بان استقباحه انما منع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين
اقول هذه بيان شبهتين للقايل بجواز استثناء الاقل دون المساوي والاكثر توجيه الاولى
ان يقال مقتضى الدليل منعه اعني منع الاستثناء مطلقا للزوم الكذب في كل استثناء لكونه
انكارا بعد اقرار وجحدا بعد اعتراف لكنا خالفناه في الاقل لمعنى لم يوجد في المساوي
والاكثر وهو كون القليل في معرض النسيان لقلة التفات القلب اليه بخلاف الكثير والمساوي فيبقى فيهما على الاصل

على الاصل وتوجه الجواب لم لا يقال ان مقتضى الدليل منعه قوله لانه ان كان متعذر افراد
ممنوع وانما يلزم لو كان الاخراج بعد الاسناد لكن الامر بالعكس كما مر تحقيقه بل الاصل فيتوجه
لامكان صدق المتكلم به ووفقا للضرر عنه اذا المقر بها ادعى مال فقد ورد نقض عنه انه
نسيه وتذكر عند الاقرار فلو لم يصح الاستثناء لتضرر به وعند ذلك يجب اعتقاد ما ذكرناه
وهو كون القول به الاصل حتى لا يكون قوله في الا قليل على خلاف الاصل ولو سلم يعني انتفاء
الدليل منعه لكونه على خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل الدليل عليه اذ الدليل هو المتبع لم يدل
الدليل على صحته وهي الحجج الثلث المذكوره اولا ويوجه الثانيه لم لا يقال لو كان استثناء الاكثر
نحو له عشرة الا تسعه وتسعه ونحو ذلك صحيحا لما استقبح لما لم يستقبح له علي عشره
الا درهما لكن الثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله ويتوجه الجواب لم لا يقال اولا لا نسلم استقباحه
سلمناه لكن الاستقباح لا يمنع الصحه كقوله له علي عشره الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا
فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح لغة بالاتفاق قال مسئلة الاستثناء بعد جمل
بالواو قال الشافعيه للجميع والحنفيه الى الاخيرة والغزالي والقاضي بالوقف والشريف
بالاشتراك ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى فللاخيرة مثل ان يختلفا نوعا او اسما
وليس الثاني ضمير الاول او حكما غير مشتركين في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة
وان ظهر الاتصال والا فالوقف اقول هذه المسئلة هي في بيان حكم الاستثناء اذا تعقب جملا
متعاقبة بالواو فنقول ذهب الشافعيه الى انه يرجع الى الجميع والحنفيه الى انه يرجع الى الاخيرة
والقاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الاصحاب الى الوقف والشريف المرتضى من الشيعة
الى القول بالاشتراك يعني الى القول بكونه مشتركا بين رجوعه الى الكل او الى الاخيرة وذهب
ابو الحسين البصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة الى انه ان تبين الاضراب عن الاولى
فالاستثناء للجملة الاخيرة قال الامدي ههنا وهو ان يعم اقسام الاول ان تختلف الجملتان
نوعا اكرم بني تميم وجاءت النحاة البصريون الا البغادرة الثاني ان يتحدا نوعا
ويختلفا اسما نحو سلم على بني تميم واستأجر ربيعة الا الطوال الرابع ان يتحدا نوعا واسما
ويختلفا حكما لكن الحكمان اشتركا في غرض واحد نحو سلم على بني تميم واستأجر
بني تميم الا الطوال ثم قال واقوى هذه الاقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة
الاول ثم الثالث ثم الرابع وان لم تبين الاضراب عن الاولى بل كان لها نوع تعلق
بها فالاستثناء للجميع قال الامدي ايضا هو اربعة اخرى الاول ان يتحدا
نوعا واسما لا حكما لكن الحكمان يشتركان في غرض واحد نحو سلم على بني تميم
واكرم بني تميم الا الطوال لاشتراكهما في غرض التعظيم الثاني ان يتحدا نوعا
واختلفا حكما واسما الاولى مضمر في الثانية نحو اكرم بني تميم واستأجرهم الا الطوال الرابع
ان يختلف نوع الجمل المتعاقبة الا انه قد اضمر في الجملة الاخيرة ما تعلق او كان
غرض الاحكام المختلفة واحدا كما في احكام القذف لان قوله فاجلدوهم ثمانين
جلدة امر وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا نهي وقوله واولئك هم الفاسقون
خبر مع اشتراك الكل في غرض الانتقام ثم المصنف عبر عن الاقسام الاربعة
الاول بقوله مثل ان يختلفا نوعا او اسما وليس الثاني اي الاسم الثاني ضمير اي ضمير
الاسم او حكما غير مشتركين في غرض والذي يقرأ في وجه لم لا يقال الجملتان لما ان يختلفا
نوعا بان يكون مثلا احدهما خبريه والاخرى انشائيه اولا فان كان فاما ان يختلفا

للجميع

المتعاقبة

اسما وليس الاسم الثاني ضمير الاسم الاول اولا فان كان اولا فهو القسم الاول المعبر عنه بقوله مثل ان
يختلفا وان لم يختلفا نوعا بل اتحدا نوعا فاما ان يختلفا اسما على الوجه الذي ذكرناه اولا وكل
منهما اما ان يختلف حكما كما ذكرناه اولا فان اختلفا اسما لا حكما فهو الثالث المعبر عنه بقوله او اسما
وليس الثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما لا اسما فهو الرابع المعبر عنه بقوله او حكما غير مشتركين
في غرض وان اختلفا اسما وحكما فهو الثاني وهو داخل اما في قوله او اسما وليس الثاني ضمير
او في قوله او حكما غير مشتركين في غرض اصطلاحه دخوله في الاول باعتبار الاختلاف
في الاسم وفي الثاني باعتبار الاختلاف في الحكم واذا عرفت ذلك فاعلم ان مقابل الاسم الاول
لاشتماله على خمسه قيود الاختلاف في النوع والاسم بشرط ان لا يكون الاختلاف باضمار وفي
الحكم بشرط ان لا يشتركا في غرض وان انقسم بحسب الانقسام العقلي الى احد وثلثين وجها لان
انتفاءها اما ان يكون بانتفاء احد القيود وهو خمسه او بانتفاء اثنين وهي عشره او بانتفاء ثلثة
وهو عشره ايضا او بانتفاء اربعه وهو خمسه او بانتفاء مجموع الخمسه وهو واحد لكن بحسب
الوقوع والوجود لا يزيد على ثلثه وعشرين وجها لاستحالة ان يكون انتفاء الاختلاف
في الاسم مع انتفاء عدم الاضمار لانه الى اتحاد الاسم مع الاضمار وهو محال وعلى هذا يسقط
ثمانية اقسام الخامس وثلثه من الخمسه الرابعه وثلثه من العشره الثلاثه وواحد من العشره الثانيه
وما ذكرنا يعرف ان قول المصنف والا فالجميع يحتوي على اقسام كثيره ولا ينحصر
في اربعة كما ذكره الامدي ولا يخفى ان الاول من الاربعة التي هي ذكرها من الثلاثه والثاني من
الثالثه لاحتمال اشتراك اكرام بني تميم واستيجارهم في غرض واحد والثالث من الثانيه
او الثلاثه لاحتمال اختلاف الحرص من اكرام بني تميم واكرام ربيعه وبين على ما ذكرنا دخول الرابع
هذه الاربعة فيما يصح من الاقسام فانت بعلم مما ههنا كما علمه من اشتمال مقابل القسم الاول من الاربعة الاولى
على ما ذكرنا اشتمال مقابلات الثلاثه الباقيه منها على اقسام اخر بعضها متداخله وبعضها
متباينه فعليك بالنظر والاعتبار ان حرصت على معارفه الاقسام جمله واعلم ان انصاف في
الكتب المشهوره ذكر هذا التفصيل منها على اقسام اخر بعضها متداخله مع ادنى تغيير
وصوان الجملتين ان نوعهما تكون احدهما خبرا والاخرى امرا او نهيا ولم ينوعا ولا
اضمر اسم احدهما في جملتها في الاخرى عاد الى الاخيره اذ الظاهر عدم الانتقال من جمله مستقله
قبل اتمامها الى جمله مستقله وان اضمر وذكر عاد الى الكل اذ لا استقلال للثانيه فهما كلام
واحد ولا يخفى زيادة الاقسام بحسب زيادة اضمار الجمل على ما ذكرنا فاعرفه واختيار المصنف
انه ان ظهر الانقطاع بان يظهر كون الواو للابتداء كما في القسم الاول من الاربعة فالاستثناء
للاخيره لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى وان ظهر الاتصال بان يظهر كون الواو للعطف
لا للاستيناف كما في نحو سلم على بني تميم واكرمهم الا الطوال وصون التلبيسات فالاستثناء
للجميع وان لم يظهر شي منها بل احتمل كون الواو للعطف او للاستيناف فالوقف قال
المنتهى ولا انقطاع يجعلها كالاجانب ولا اشكال يشكل وانما تتعرض لذكر الدليل على
مختاره في هذا المختصر للوقوف على حقيه ما ذهب اليه بعد الاطلاع على شبه المخالفين
وابطالها قال الشافعيه العطف يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات
قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واجيب
انه شرط فان الحق به فقياس ولئن سلم فالفرق ان الشرط مقدم تقديرا وان سلم فلقرينه
الاتصال ولو سلم فللطول مع امكان الا كذي من الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا

صلاحية العطف تصيّر المتعدد اي الجمل المعطوف بعضها على بعض كالمفرد اي كالجملة الواحدة
ولهذا قلنا انه لا فرق في اللغة بين قول اضرب الجماعة الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين
قوله اضرب الجماعة الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب واذا كان كذلك وجب اشتراكهما
في عود الاستثناء الى الجميع وتوجيه الجواب ان يقال ان ذلك يعني تصيير العطف المتعدد
كالمفرد مخصوص في عطف المفردات بعضها الى بعض لا في عطف الجمل الذي كلامنا فيه وقد
حان عند انصافنا انه لو لم يكن فارق بين الجملة والجملتين في امرها لزم ان تكون الواحد منكرا
والمتكثر واحدا وهو باطل وان قيل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك
حاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو ممنوع على ما تقدم وبهذا اجاب في المنتهى وزاد
عليه شيئا حيث قال والجواب ان كان بينهما فرق فلا بد من جامع في الاشتراك فيكون قياسا
وان لم يكن فرق فهما واحد وهو باطل والحق انها هنا في حكم المفرد لعطفها على الجملة والله هذه
الزيادة هي ان يقال ان هذه الصورة اعني اضرب الذين قتلوا مما يعود فيها الاستثناء الى المجموع
عند القرينة في الاتصال ومتى كون تلك الجملة في حكم المفردات صح ان العطف يصير المفردات شيئا
واحدا وتوجيه الثالثة ان يقال اجمعت الامة على انه لو قال والله لا اكلت الطعام ولا شربت الشراب
ولا ضربت احدا ثم استثنى بقوله ان شاء الله فان هذا الاستثناء يعود الى الجميع والاصل الحقيقة
الواحدة فوجه الجواب ان يقال العلماء وان اطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة
لكنه مجاز وليس باستثناء حقيقة بل هو شرط ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع ان الواحد
لا يدخله الاستثناء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ولو قال انت طالق طلقة الا طلقة
لم يصح ووقع به طلقة واذا كان شرطا فلا يلزم من عوده الى الجميع عود الاستثناء اليه
فان الحق بمعنى الاستثناء به اي بالشرط فيكون قياسا في اللغة وقد تقدم بطلانه وان
سلم بمعنى القياس في اللغات فالفرق بين الشرط وان كان متأخرا لفظا فهو متقدم تقديرا
الوجوب تقدم الشرط على الجزاء بتقدير قولك اكرم زيدا وعمرا ان دخلا ان دخل
زيد وعمرو فاكرمهما ولهذا لو صرح به لكان صحيحا واذا كذلك في الاستثناء ولهذا لو قدمت
في مثل اضرب زيدا وعمرا الا ان يتوبا وقلت الا ان يتوبا اضرب زيدا او عمرا لم يصح بوجه
ولئن سلم بمعنى عدم تقديم الشرط على ما دل عليه سياق الكلام والسياق كونه استثناء
على ما صرح به في المنتهى وهذا بسبب قرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع والمعنى
انا ولئن سلمنا انه استثناء وعاد الى الجمع منتقض علينا نقضا لان النزاع
فيما لا يكون قرينة دالة على الاتصال اعني على عود الاستثناء الى الجميع اما ان كانت كاليمين
على الجميع مثالنا فلا نزاع على ما هو المختار عندنا وتوجيه الجواب الثالثة ان يقال الحاجة
قد تدعو الى الاستثناء عن جميع الجمل لكن لو كرر بمعنى الاستثناء في كل جملة بان يقال
لو سرق زيد فاضربه الا ان يتوب وان زنى زيد فاضربه الا ان يتوب لكان مستهجنا
عند اهل اللغة ولم يبق الا ان يعقب الكل بواحد والاصل الحقيقة الواحدة ولو قيل انه يعارض
بالمثل وتوجيه الجواب ان يقال انما يكون مستهجنا عند قرينة الاتصال لكونه تكرارا خاليا
عن الفائدة واما عند عدمها فلا لتعريف التكرار شمول الاستثناء للكل ثم ولو سلم نفي
الاستهجان مع عدم القرينة ولطول الكلام مع امكان رعاية الاختصار واستناده على العود
الى الكل بمثل الاستثناء من الجميع لا انه لا يجوز لغة ولهذا لو وقع الاستثناء كذلك صح لغة وليس حكمه ولو ا
انه من وضع اللغة لما كان كذلك وتوجيه الجواب الرابعة ان يقال الاستثناء صالح لان يعود الى الجميع

والحمل على البعض تحكم اذ ليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام وتوجيه الجواب
ان يقال صلاحيته العود الى الجميع لا يوجب ظهوره فيه ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء ومجازا
في اخر كالجمع المنكر في عمومه الاستغراق فيه فانه مع صلاحيته للحمل على المجاز كالجمع المنكر
على الاستغراق لا يحمل عليه وتوجيه الخامسة ان يقال لو كان الاستثناء مختصا
بالجملة الاخيرة لما صح قول القائل علي خمسة وخمسة الا ستة لكونه مستغرقا والتالي باطل اتفاقا
وتوجيه الجواب ان يقال هذا غير وارد لان كلامنا في الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بالواو
لا مفردات لذلك ولانه انما عاد الى الجميع لدليل دل عليه وهو طلب استقامة المعنى
لاستحالة عوده الى الاخيرة للاستغراق مع صلاحيته للعود الى الجميع ولذلك حمل عليه ومع
قيام الدليل ولا نزاع انما النزاع فيما لا دليل معه يوجب عوده الى الكل على ما اخترناه
ثم هذه الشبهة بعد تسليم جميع ما فيها لا تصلح لاثبات المذهب لوجود القول الثالث
بل لابطال مذهب الحنفية ان صحت قال المخصص انه الذي لم يرجع الى الجملة اتفاقا قلنا
الدليل وهو حق الادمي ولذلك عاد الى غيره قالوا علي عشرة الا اربعة الا اثنين للاخيرة
قلنا ليس العطف وايضا مفردات وايضا للتعذر وهو في الاول اولى ولو تعذر بعين الاول
مثل عشرة الا اثنين الا اثنين قالوا الثانية حائلة كالسكوت قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة
الواحدة حكم الاولى يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وايضا فالاخيرة كذلك
للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاقل وما يليه هو المتحقق
قلنا يجوز ان يكون وضع للجميع كما لو قام الدليل اقول هذه حجج ستة للخصوم اي
المخصص الاستثناء بالجملة الاخيرة وهم الحنفية وتوجيه الجواب ان يقال الاستثناء في اية الجلد
وهي قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لم يرجع الى الكل لانه لم يرجع
الى الجلد لدليل دل عليه باتفاق بل رجع الى الاخيرة وهو قوله واولئك هم الفاسقون
وتوجيه الجواب ان يقال انما لم يرجع الى الجلد لدليل دل عليه وهو المحافظة على حق الادمي
ولهذا عاد الى غير الجلد وهو عدم قبول الشهادة والفسق واذا كان عدم الرجوع
الى الكل لدليل فلا يضر كما مر وتوجيه الثانية ان يقال في الاستثناء الثاني الذي يعود
الى من الجملة اذا تعقبه استثناء نحو قولك علي عشرة الا اربعة الا اثنين فان الاستثناء الثاني لا
يعود الى الجملة الاولى بل الى الاستثناء الاول ولهذا يلزمه ثمانية فلذلك دل على اختصاص
الاستثناء بالجملة المقاربة دون المتقدمة وانما كان عدم عوده الى المتقدمة على
خلاف الاصل وبعبارة اخرى في الاستثناء من الاستثناء يختص بالاخيرة والاصل الحقيقة
الواحدة وتوجيه الجواب ان يقال النزاع في الجمل المعطوفة وما نحن فيه القيدان انما
مفردات ولا عطف سلمناه لكنه انما لم يعد الى الجملة الاولى لتعذر عوده اليها لان
لا يبقى امضاؤه لذلك لغة لانه لو عاد اليها فاما ان يعود اليها فقط او يعود اليهما والى
الاستثناء الاول والاول باطل بالاجماع لانعقاده على دخول الاستثناء الاول في الثاني
فقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون خرقا للاجماع والثاني
ايضا يلزم منه ان يكون مثبتا لاحدهما منفيا عن الاخر لعوده اليهما وكون المستثنى
منه مثبتا وكون الاستثناء منه نفيا وكون الاستثناء من النفي اثباتا على ما سيجيء
بانه يكون حاضرا النفي والاثبات وشيئا كان متحققا قبل الاستثناء الثاني لحالة

ونفيه الى الاستثناء الثاني وخروجه من الثاني وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون
عوده الى الجملة الاولى وقد نفى عنها مثل ما اثبتها بعوده الى المستثنى الاول فيكون الاستثناء
الواحد مقتضيا لنفي شيء واثباته بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل فتبين بما ذكرنا
ان عوده الى الاقرب واجب لا اولى كما ذكره وانما قال كذلك بناء على ما قال في المنتهى وايضا
فلا يستقيم رجوعه الى الكل احدهما وكان الاخير اولى لانه ان تعذر رجوعه الى الاول مثل
عشرة الا اربعة الا خمسة فهو ومعناه ظاهر والمراد من قوله ولو تعذر يعني
العود الى الاقرب تعين الاول يعني العود المذكور على عشرة الا اربعة الا اربعة استحالة
استثناء الاربعة من الاربعة وتوجيه الثالثة ان يقال الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء والجملة
فيكون مانعا عن عوده اليها كالسكوت وتوجيه الجواب ان يقال انما يصح ذلك لو لم يكن
الكلام كلا اعني جميع الجمل بمثابة جملة واحدة اما اذا كان كالجملة الواحدة فلا وتوجيه
الرابعة ان يقال حكم الجملة الاولى بكمالها واطلاقها متيقن والرفع اعني خروجها
تحت الاستثناء مشكوك فيه واليقين لا يرفع بالشك وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
ان الحكم الاولى بكمالها مع جواز كون الاستثناء للجميع وايضا لو كان ذلك كما نعا من
عود الاستثناء الى الاول فهو مانع من اختصاصه بالاخير لجواز عوده الى الاستثناء
مشكوكا وانما قال هنا عبروا ردنا على ان النزاع فيما لا قرينة في الكلام بصرفه
عن الاخير لانا ما نريد بالدليل ما يقترن باللفظ فيصح ورود ورده عليهم بل المدعى
ان حصول الثانية بحسب الاستثناء مشكوك وان لم يكن سيما من القرابة والجنابة والمعالدة ولذلك
جوازا قيام دليل بعد فراغ المتكلم من كلامه دال على انه راجع الى الاول فقط لم يلزم
ان لا يعود الشرط والصفة على ما في الجمل المذكوره بعينه فهو عائد عند اكثر
القائلين باختصاص الاستثناء بالاخيرة وتوجيه الخامسة ان يقال انما وجب رجوع
الاستثناء الى ما قبله لتصحيح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وما وجب لضرورة يتقدر
بقدرها فيحصل التقييد بالاقل اي بجملة واحدة لان الحاجة تندفع بها وما وراءها خارج
عن محل الحاجة واذا وجب تقييده بجملة فما يليه هو المستحق لذلك اي للتقييد به
واما لانه اذا ثبت عوده الى واحدة وجب عوده الى ما يليه بالاجماع واما لان القرب مرجح
لما قدم في الكتاب المشهور من اتفاق البصريين على اولويه اعمال الاقرب العاملين
لا يقال لا يكون معللا بالقرب سلمناه لكن اتفاق البعض لا يفيد سلمناه لكنه معارض
باتفاق الكوفيين على ان القرب غير مرجح ولا يقال عليهم الاولوية معللة بترجيح القرب
فلو علل ترجيح القرب بها لزم الدور لانهم لم يقولوا انا لا نسلم ان الاولوية معللة
بترجيح القرب بل بالقرب سلمناه لكن الاولوية معللة بالقرب في نفس الامر وترجيح
القرب عند باسناد الاولوية وعلى التقديرين فلا دور بدليل اعمال الثاني في
التنازع ولوجوب عود الضمير في ضربته من قولك ضرب زيد عمرا وضربته الى عمرو
ولتعيين سلمى في قولك ضرب سلمى سعدى للفاعلية ولا يبطل لا من الابتداء عمل ظننت
واخواتها في قولك ظننت لزيد منطلق ولقول الشاعر على انها تعفو الكلوم وانما نوكل
بالادنى وان جل ما يمضي على ان ما استدل به انما يدل على ان اعمال الثاني اولى وان امكن
ان يعارض بقول الحريري فلو قبل مبكاها بكيت صبابة بسعدى شفيت النفس قبل
التندم ولكن بكت قبلي فهيج لي البكا بكاها فقلت الفضل للمتقدم الى غير ذلك من
شواهد يطول ذكرها وتوجيه الجواب لا يقال لا نسلم اندفاع الحاجة من توجيه
بواحدة وانما يصح ذلك لو لم يكن وضع الاستثناء للعود الى الجميع اما اذا كان كذلك
فلا اذ الحاجة حينئذ لا تندفع بالعود الى الاخيرة كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع
فانه يعود اليها اجماعا لعدم اندفاع الحاجة بعوده الى البعض حينئذ وتقابل لا نقول
مرادهم من قولهم انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله لتصحيحه اي لتصحيح التركيب
من حيث وضع اللسان لا لتصحيح غرض الواضع والمتكلم فالحاجة الى الصحة على
التفسير الاول تندفع بالعود الى الاخيرة دون الثاني فانها لا تندفع الا بالعود
الى الجميع على ما ذكر في المثال فاذا الجواب مغالطة فالاولى في الجواب النقض بلزوم
اختصاص الشرط والصفة بالاخيرة على ما سبق فان قيل الشرط مقدم معنى
فلهذا اشترط به الكل قلنا هو مقدم معنى على الاخيرة فقط وان تقدم الكل فلا
يشترط به الا ما يليه قال القائل بالاشتراك حسن الاستفهام فلما للجهل بالحقيقة
او الرفع الاحتمال في الوضع الاطلاق والاصل الحقيقة فلذا والاصل عدم الاشتراك
اقول هاهنا شبهتان للمرتضى ومن تابعه توجيه الاولى ان يقال انه حسن الاستفهام
من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء الى ما يليه او الى الكل ولو كان حقيقة في احدهما
لحامل دون غيره لما حسن ذلك كما لا يحسن ان يستفهم عن قول القائل رايت اسدا
نريد به الحيوان المفترس او الشجاع وذلك يدل على الاشتراك وتوجيه الجواب
ان يقال يجوز ان يكون السؤال حقيقة اي لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا
كما في قوله الواقعة وسعد بن ان يكون عالما بمدلول الحقيقي والمجازي جاز ان يكون الاستفهام
للحصول على اليقين ورفع الاحتمال البعيد وتوجيه الثانية ان يقال اصطلاح الاطلاق الاستثناء
مع ارادة عوده الى الاخيرة والى الكل والى بعض الجمل المتعددة باجماع اهل اللغة
والاصل في الاطلاق الحقيقة والمعاني مختلفة فيكون مشتركا لفظا وتوجيه
الجواب لا يقال لا نسلم انه معارض او يقال كما ذكرت وان دل على انه مشترك فعندنا
ما يدل على انه لا يجوز ان يكون كذلك وهو الاصل الدال على ان الاصل عدم الاشتراك
ولا نسلم مناقضة ان يقال متى يكون الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا ادى الى الاشتراك
المخل بمقصود اهل الوضع من وضعهم او اذا لم يؤد الاول ممنوع والثاني مسلم
قال مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل وايضا
لو لم يكن لا اله الا الله توحيدا اقول هذه رابعة الاول وهي في بيان حكم
الاستثناء من النفي والاثبات فذهب اصحابنا والجمهور العفير الى ان الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة حيث ذهب الى ان مقتضى الاستثناء
خروج المستثنى عن المستثنى منه من غير تعرض لنفيه واثباته وذكر في الكتب المشهورة
ان الاستثناء من النفي اثبات وفاقا ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة وتقرير
الحجة من الطرفين في صورة النفي يشعر بذلك وعلى هذا يكون قوله خلافا لابي حنيفة
متعلقا بقوله وبالعكس لنا النقل عن ائمة اللغة انه كذلك وايضا لو لم يكن الاستثناء

من النفي اثباتا لما كان لا اله الا الله توحيدا والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم واما
الملازمة فلعدم اشعار اللفظ حينئذ باثبات الالهية لله تعالى لدلالته على نفي الالهية
عن سواه فقط قال والوكان لزم من لا علم الا الحيوة ولا صلوة الا بطهور
ثبوت العلم والصلوة بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلوة فان اختار تقدير
الا صلوة بطهور اطرد وان اختار لا صلوة تثبت صحتها الا بذلك فلا يلزم من الشرط
المشروط وانما الاشكال في المنقطع لا اعم في مثله وفي مثله ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم
نفي جميع الصفات المعتبرة واجيب بجوابين احدهما ان الغرض المبالغة بذلك لا اخراجه
اكثرها والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه اقول هذه
شبهة الحنفية وتوجيهها ان يقال لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم ثبوت العلم
والصلوة بالحيوة والطهارة والثاني باطل اجماعا فالمقدم فاسد قطعا واما
الملازمة فلقول النبي عليه السلام لا صلوة الا بطهور المستلزم لثبوت الصلوة بالطهارة
كاستلزام قولنا لا عالم الا زيد ثبوت العلم بمجرد وجود زيد على ما ذهبتم
اليه من كون الاستثناء من النفي اثباتا وقس المثال الاخر عليه وللقائل ان يقول
الفرق بين البطين ضروري للتفاهم لمن له ادنى دربة بالعربية ممن قال لا
قاضي الا فلان سبق الى الذهن تاكيد ثبوت القضاء له فلذلك يلزم من ثبوته ثبوت
القضاء ومن قال لا قضاء الا بالورع لم يفهم ثبوته لكل متورع بل يصح هذا القول
وان لم يكن في الوجود قاض سلمنا عدم الفرق لكن اللازم من قولنا لا عالم
الا زيد ثبوت العالم مع وجود زيد لا ثبوته معه بصفة العموم وهي لن[illegible]
سلب العالمية عن وجود زيد لظهور بطلانه لانفكاكها عنه قبل سن التمييز ضرورة
فكذا ما نحن فيه يستلزم ثبوت الصلوة مع الطهارة في الجملة وهو حق لا ثبوتها
لا ثبوتها معها بصفة العموم ليستلزم نقضا ويوجه الجواب على ما ذكره بان المدعى
هو ان الاستثناء من النفي اثبات فيما اذا كان الاستثناء من الجنس والمستثنى مخرجا
من المستثنى منه وههنا ليس كذلك لان الحيوة والطهور ليس مخرجا من العلم والصلوة
لانه من غير الجنس فلا يلزم من ثبوت مجرد المستثنى وهو الحيوة والطهور
واذا لم يكن من الجنس فلا يلزم من ثبوت مجرد المستثنى وهو الحيوة والطهارة
ثبوت المستثنى منه وهو العلم والصلوة فاندفع ما ذكروه ثم الحديث يحتمل تقديرين
احدهما لا صلوة الا بطهور اذا لا صلوة بطهور وان كان فيه بعد لاحتمال لفظ الكتاب
كليهما باعتبار كون لفظه تقديرا معربا او مضافا وبانهما لا صلوة تثبت بوجه
الا بذلك فان اختار الخصم الاول اطرد يعني قولنا الاستثناء من النفي اثبات اذ
لا يتم الحديث حينئذ على ما قصدناه اذ معناه على ما اختاره هو انه يحصل
الصلوة بمجرد الطهور وان اختار الثاني فلا يلزم ما ذكره من النقض ايضا اذ معناه
على ما اختاره هو ان الطهور شرط الصلوة حتى كان الحديث مسوقا لبيان ذلك وهو
الحق والشرط وان لزم من عدمه عدم المشروط فلا يلزم من وجوده وجود
المشروط لجواز انتفاء المقتضي او فوات شرط اخر او وجود مانع والى هذا
اشار بقوله وان اختار الثاني فلا يلزم من الشرط المشروط واعلم ان في احتمال
الحديث للتقدير الاول تعسفا على ما لا يخفى اللهم الا ان يقال التقدير الاول في الحديث لا صلوة

لا صلوة الا صلوة بطهور واحتماله له ظاهر فعلى هذا يحتاج ان يقول تقديرا مضافا الى
الا مسند وصلوة منصوبة منونة فلا ولعل الجواب انه لا يتعرض له بل قال لا اسلم ان
ما ذكرتم استثناء لا نفي ولا اثبات فيه كما في قولك لا عالم الا زيد ولا فتى الا علي فانه نفي
واثبات قطعا بل هو صيغة شرط معناها نفي المنفي عند انتفاء الشرط اما وجوده عند
وجود الشرط فكلا ثم ان المصنف لما استوفى شبهة الحنفية وكان عنده ما هو اقوى فيما
جنح عن شبهتهم وهي شبهة تحصر في اشكال المنقطع انما حكى كانه قال الاشكال فيما
ذكروه وهو استثناء الطهور من الصلوة اذ لا استثناء فيها وانما الاشكال في المنفي الاعم
وتعيينه على ما اشار اليه في المنتهى في احكام العامة المقدرة التي استثنى منها الصلوة
والقيام في مثالينا اذ تقدير قولنا لا صلوة الا بطهور ان الصلوة لا صفة لها من الصفات
المعتبرة في كونها صلاة الا الطهور وتقدير قولنا ما زيد الا قائم ان زيدا لا صفة له من
الصفات المعتبرة في كونه زيدا الا القيام وتوجيه الاشكال انه يلزم من عدم الطهارة
نفي جميع الصفات المعتبرة في كونها صلوة كاستقبال القبلة وستر العورة الى غير ذلك
مع عدم الطهارة قال في المنتهى اذ لا يستقيم نفي جميع صفات الصلوة المعتبرة اذا حصل
مع الطهور يعني مع ان اللفظ يدل على نفي الجميع عند وجود الطهارة وكذا يلزم من
عدم القيام نفي جميع الصفات المعتبرة في تسميته زيدا وبطلانه لا يخفى ولا يخفى ان هذا
الاشكال لا يرد على نحو لا علم الا الحياة اذ عند انتفاء الحياة لا يكون للعلم صفة من الصفات
المعتبرة في كونه علما لانتفاء العلم بانتفاء الحياة وانتفاء جميع صفات العلم بانتفائه فيكون
الضمير في قوله في مثله لمثل لا صلوة الا بطهور لا يستقيم لمثل ما ذكر من الصورتين لانه نوع
في الكل كما قلنا قال في المنتهى والغرض من الاستثناء من الاحكام العامة المقدرة لا من المحكوم
عليه هو اثبات الحكم على التحقيق وكان اصله اما على معنى المبالغة كان قائلا قال ما زيد
عالما فقيل ما زيد الا عالما واما على معنى ان ذلك اكبرها ومن هذا يعرف الجواب وذلك
قوله في الكتاب المبالغة بذلك في نفي جميع الصفات المعتبرة او باثبات الحكم بنفي الجميع
على معنى ان المتكلم بالغ في نفي الكل لانه اراد نفيه بالحقيقة وقوله على انه اكبرها اي
على ان الطهورية والقيام في مثالينا هو اكبر الصفات المعتبرة لا انه لا صفة لهما غيرهما
ولما كان هذا الاشكال انما يتوجه على تقدير كون الاستثناء متصلا احتاج الى تقدير
مستثنى منه عام كما ذكر على تقدير كونه منقطعا لعدم احتياجه الى ذلك واستبعد
من ان يمنع كونه متصلا لجواز كونه منقطعا بادرا الى تبعيد القول بكونه منقطعا
المحوج واحتج عليه بانه مفرغ بالاتفاق وكل مفرغ متصل لانه من تمام الكلام المتقدم
بخلاف المنقطع فانه ليس من تمام الكلام المتقدم ولذلك قدر بلكن فاذن الاستثناء اذا
كان من تمام الكلام المتقدم لا يكون منقطعا فيكون متصلا لانحصار الاستثناء فيهما وقال
في المنتهى وكل مفرغ متصل ولذلك لم يجز نصبه على الاستثناء وهذا التعليل اظهر
من الاول فهذا هو المراد من الاشكال الذي ذكر على ما دل عليه صريح لفظ المنتهى
لكن للقائل ان يقول هذا الاشكال لا تعلق له بالمسئلة ولا يتمشى على القائلين بكون
الاستثناء من النفي اثباتا على ما يشعر به سياق الكلام بل لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا
لكان اشكاله مثل ما زيد الا قائم اظهر لدلالته على انتفاء جميع الصفات المعتبرة على
ما ذهب اليه من عدم اشعاره بثبوت القيام بخلاف ما لو كان الاستثناء من النفي اثباتا

فانه وان دل على نفي جميع الصفات المعتبرة كما زعم ليتوجه الاشكال بل المراد على
ما اشار اليه الجميع لكنه اشعر بثبوت القيام فلا يكون في الاستحالة كالاول سلمناه لكن لا
نسلم ان المراد في مثل قولنا ما زيد الا قائم وهو المسمى في علم المعاني بقصر الموصوف
على الصفة نفي جميع الصفات المعتبرة كما زعم ليتوجه الاشكال بل المراد على ما اشار اليه
الشيخ الامام عبد القاهر الجرجاني رحمه الله في كتابيه الملقب احدهما بدلائل الاعجاز والاخر
باسرار البلاغة هو تخصيص القيام من بين الجلوس من بين سائر الاوصاف المنافية للقيام التي
يتوهم كون زيد عليها بدلا عن القيام مثل الجلوس والاضطجاع والاتكاء ونحوها والمراد
من العكس نحو ما قام الا زيد وهو المسمى بقصر الصفة على الموصوف تخصيص زيد بالقيام
تخصيص زيد بالمطرد ونحو عمرو والفرق بين القصرين هو ان الموصوف في الاول
لا يمتنع ان يشاركه غيره في الوصف ويمتنع في الثاني وان الوصف في الثاني يمتنع ان
يكون لغير الموصوف ولا يمتنع في الاول وتحقيق وجه القصر في الاول هو انك لتجد
علمك بان نفس الذوات يمتنع نفيها وانما ينفى صفاتها وتحقيق ذلك انما يطلب من علوم
اخر فمتى قلت ما زيد توجه النفي الى الوصف حيث لا نزاع في الصفات المعتبرة في تحقق
زيد ولا في طوله وقصره ولا في سواده وبياضه وما اشبه ذلك وانما النزاع في
كونه قائما او مضطجعا او غير ذلك من الصفات المنافية للقيام ثبوتا وكذا النفي فاذا
قلت الا قائم جاء القصر وتحقيق وجه القصر في الثاني هو انك متى ادخلت النفي على الوصف
المسلم ثبوته وهو وصف القيام في مثالنا وقلت ما قام توجه بحكم العقل الى ثبوته للمدعى
له ان كان زعما ما كقولك في الدنيا ما يموت وان كان زخا كقولك زيد وعمرو قائمان فيتناول
النفي ثبوته لذلك فمتى قلت الا زيدا فاد القصر فهذا منقول عن ارباب علم المعاني
والمشهور عن اصحاب علم البيان في هذا المقام فعليك بالنظر والاعتبار وهو اعلم بحقائق
الامور والاسرار والظاهر ان الحنفية لما تمسكوا بمثل لا صلوة الا بطهور وكان فيه
اشكال على ما قال المصنف اراد كشف الحال فيه لا انه اراد الرد على المسلك او على
مذهب احد المشايخ عن **قال** التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب
ومحل ما لا يتوقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحياة في العلم القديم والاولى ان يستلزم
نفيه نفي امر على غير جهة السببية **اقول** هذا هو النوع الثاني وهو التخصيص
والنظر في حده واقسامه واحكامه اما الاول فقد قال الغزالي الشرط هو ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده اي عند وجود الشرط واورد
عليه انه دور لتعريف الشرط بالمشروط الموقوف معرفته على معرفة الشرط لاشتقاقه منه
وانه غير مطرد لصدقه على جزء السبب اذ لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم وجود
الحكم عند وجوده مع انه ليس بشرط وللقائل ان يمنع كون جزء السبب ليس بشرط وليس
له ان يمنع لزوم الدور بحمل المشروط على اللغوي اذ المحدود هو الشرط الذي هو
اعم من العقلي والشرعي واللغوي نعم لو كان المحدود بعض الاقسام لامكن دفع
الدور بحمل المشروط على القسم الاخر لكنه ليس كذلك ولذلك قسم الغزالي بعد
تعريفه الى الاقسام الثلاثة وقال بعض اصحابنا الشرط هو ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر واورد عليه انه غير منعكس فان الحياة القديمة شرط في وجود العلم

للباري تعالى ولا تاثير ولا مؤثر هكذا قال المصنف في المنتهى والامدي في الاحكام
وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع ذلك لكنه غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره لان
تاثير المؤثر موقوف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه الى المؤثر الاول وقد يدفع بان [illegible]
المفهوم على الحد لا ذاته اي ما لا يتوقف عليه ذات المؤثر وعلى هذا لا يبطل الطرد
بمؤثر المؤثر والاولى ان يقال الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية
اي على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وهو ظاهر
وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفي السبب ليس هو السبب ولا جزؤه ثم احتراز
عن انتفاء الحكم لانتفاء مداركه وعن انتفاء المدرك المحصور جزؤه **قال** وهو عقلي كالحيوة
للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل ان دخلت الدار وهو في السببية اغلب فانما
استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه **اقول** لما فرغ من تعريفه شرع في تقسيمه
وقسمه الى الاقسام الثلاثة ووجه الحصر ان الحكم بكون الشيء شرطا اما ان يكون مستفادا
من العقل او لا فان كان كالحيوة للعلم فان بديهة العقل تحكم بانتفاء العلم عند انتفاء الحياة
ولا تحكم بلزوم وجوده عند وجودها فهو المسمى بالشرط العقلي وان لم يكن كذلك فاما
ان يكون الحكم به مستفادا من الشارع او لا فان كان كالطهارة للصلاة فهو المسمى بالشرط
الشرعي وان لم يكن كذلك فهو المسمى بالشرط اللغوي مثل انت طالق ان دخلت
الدار وصيغه كثيرة ومنها ان الخفيفة واذ ما ومهما وحيثما واينما واذما
وام الباب هو ان لانها حرف وغيرها اسما وبه صرح لان افادة المعاني للاسما انما هو
بالحروف ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحد منها
يختص بمعنى لا يجري في غيره كمن فانه لمن يعقل وما فانها لما لا يعقل واذا فانها لامر مقطوع به
نحو اذا احمر البسر فاتنا الى غير ذلك على ما تكفل ببيانه النحاة والمعروف باحد
هذه الادوات تسمى شرطا وجوابه جزاء وان كان استعماله اعني استعمال الشرط
اللغوي في السببية اكثر واليه اشار بقوله وهو في السببية اغلب على معنى ان
المعروف باحد هذه في اكثر الصور يطلق عليه السبب كما يقال في المثال المذكور لكن
الدخول سبب لوقوع الطلاق وانما اطلق الشرط عليه لان غالب استعمال الشرط
اللغوي انما هو في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه اي في الشرط الاخير الذي
ان قولك اكرم بني تميم ان دخلوا يشعر بانه لم يبق من اسباب اكرامهم وشرائطه
الا الدخول ولهذا يقل استعماله في مثل صل ان توضات لتوقف الصلوة على شرائط
اخر غير الطهارة ولما كان استعماله غالبا في الشرط الاخير وهو يناسب السبب في طرفي
الوجود والعدم لانتفاء الحكم عند انتفائه ووجوده عند وجوده جوزوا اطلاق
اسم السبب على المعروف بادوات الشرط وان كان شرطا بعد المناسبة **قال**
ولذلك يخرج به ما لولاه لدخل مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصره الشرط
على الداخلين وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثة كل منها مع
الجزاء كذلك فتكون تسعة والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقيبه الجمل
وعلى حسبه لا للجميع مفرق وقولهم في مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فلعله خبر
والجزاء محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا الشرط بالجزاء
في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحق انه لما كان حكم ذو عدم الشيئين

أقول لما فرغ من تفصيل أقسامه شرع في تفصيل أحكامه فمنها أنه يخرج
من الكلام بالشرط ما لولاه لدخل لغة وذلك نحو قولك أكرم بني تميم إن دخلوا
الدار مثلا فإن الشرط يقصر الكلام بالإكرام على الداخلين ويخرج منه الإكرام
حالة عدم دخول الدار ولولا الشرط لعم الإكرام جميع أحوال الغير ولم يحصل لنا
العلم بعدم الإكرام عند عدم الدخول فكان الشرط مخصصا للعموم وإنما لم
يقتصر على قوله ما لولاه لدخل وزاد قيد قوله لغة ليستوعب جميع أنواع الشرط
ولولا لم يتناولها علم خروجه عن الكلام بدليل آخر غير الشرط كقولنا أكرم بني تميم
أبدا إن استطعت لأن حالة عدم الاستطاعة معلوم الخروج بدليل العقل
من غير الشرط ولكن خروجها عنه بدليل العقل لا ينافي دخولها فيه لغة فعلى
هذا يصدق في مثل هذه الصورة أنه لولا الشرط لدخل فيه لغة ولا يصح لولا الشرط
لدخل فلذلك قيد ولما كان هذا الحكم لازما لماهية الشرط قدمه على غيره
وأشار إليه بقوله فلذلك أي لأجل أن الشرط مفهوما يستلزم نفيه نفي أمر على غير
جهة السببية يخرج به ما لولاه لدخل لغة وليس قوله فلذلك متعلقا بقوله به وإنما
استعمل الشرط الذي لم يتوقف عليه السبب سواء وإن اشترطا هو كلامه به إذ لا
تعلق له به أصلا وهو ظاهر بأدنى تأمل ومنها أن الشرط قد يتحد نحو قولنا إن دخل
زيد الدار والسوق وأما أن يكون على سبيل البدل نحو إن دخل زيد الدار
أو السوق ومعنى على تلك الأقسام كل منها مع الجزاء كذلك لأن الجزاء أيضا إما
أن يتحد نحو أعطه درهما أو يتعدد والمتعدد أما أن يكون على سبيل الجمع نحو
أعطه دينارا ودرهما أو على طريق البدل نحو أعطه دينارا أو درهما وهذه تسعة
أقسام فيكون مجموع الازدواجات بحسب اتحاد الشرط والجزاء وتعددهما
جمعا وبدلا تسعة وأما أحكام هذه الأقسام فواضح ولذلك أعرض عنها
المصنف وذلك لأنه إذا رتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل إلا عند
حصولهما وإن كان على البدل حصل عند أحدهما وإذا رتب جزاءان على شرط
على الجمع حصلا عند حصوله وإن كان على البدل حصل أحدهما عنده
والى القائل بتعيينه ومنها أن الشرط كالاستثناء في الاتصال أي في كونه متصلا
لفظا أو ما حكمه على ما مر في الاستثناء ومنها أن الشرط كالاستثناء تعقبه الجمل حتى يرجع
عند الشافعي إلى الكل وعنده على ما اختار في الاستثناء إلا عند أبي حنيفة فإنه
ليس كالاستثناء وذلك لأن الاستثناء عنده إلى الأخير والشرط إلى الجميع وقد
سبق منا إشارة إلى منشأ فرقه وهو كون الشرط مقدما في التقدير وإن أخر لفظا لأنه
قسم من أقسام الكلام كالاستفهام والقسم وغير ذلك فكان القياس أن يكون
صدرا للكلام ومن ثم ذهب الكوفيون إلى أن مثل أكرمك إن دخلت قد تقدم جزاء
أي جملة خبرية على ما هو المشهور ومن ثم ذهب الأكثرون إلى أن ما تقدم على
سبيل الإخبار والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط لكن في كلامهم نظر لأنهم إن
عنوا أن المتقدم ليس جزاء اللفظ فمسلم وإن عنوا أنه ليس جزاء اللفظ ولا
المعنى أيضا فممنوع والحق أنه لما كان المتقدم جملة أي جملة مستقلة من حيث اللفظ
دون المعنى دون غيرها كان له شائبة الاستقلال اللفظي ولذلك حكم بكونه جزاء

وشابه عدم الاستقلال المعنوي بحكم بأن الجزاء المحذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى
قال التخصيص بالصفة مثل أكرم بني تميم الطوال وهي كالاستثناء في العود على
متعدد **أقول** هذا هو النوع الثالث وهو التخصيص بالصفة وهي إن كانت
عقيب جملة واحدة كما مثل به فإنه يقتضي تخصيص الإكرام بالطوال منهم ولولا الصفة
لعم الطوال والقصار وكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت اللفظ العام لولاها
وإن تعقب جملا فالكلام في عودها إلى الأخيرة أو إلى الجميع كما في الاستثناء والمختار
كالمختار **قال** الغاية مثل أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا فيقصروا على غير الداخلين
كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء في
العود على المتعدد **أقول** هذا هو النوع الرابع وهو التخصيص بالغاية
وصيغتها إلى وحتى ولا بد أن يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها وإلا كانت
الغاية وسطا وخرج عن كونها غاية ولزم إلغاء دلالة حتى وإلى وهو خلاف الأصل
والغاية والمقيد بها وهو الذي يعبر عنه بالمغيا إما أن يكونا متحدين أو متعددين
على الجمع أو البدل فيخرج الأقسام التسعة المذكورة في الشرط فإن الجمع نحو
قولك أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا الدار فدخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام قبل الدخول
وإخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول
وإليه أشار بقوله فيقصر أي فيحبس الغاية الإكرام على غير الداخلين بحيث
لا يتعداهم وإن تعددت على الجمع نحو أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا ويأكلوا
الطعام فمقتضاه استمرار الإكرام إلى تمام الغايتين وزمان بعدهما فالغاية بالحقيقة
الأخيرة أي ما يقع آخرا وكانت الأولى إنما سميت غاية لقربها منها وإن تعددت على
البدل نحو أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا الدار أو السوق فمقتضى ذلك استمرار الإكرام
إلى أيهما أحد الغايتين أيهما كانت وزمان بعدها وقيل البتة لتأخر علته والغاية
كالاستثناء إذا تعقب جملا فإنها هل تعود إلى الكل أو إلى الأخيرة والخلاف كالخلاف
ثمة والمختار كالمختار وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع والوقت نحو إلى أن تطلع
الشمس أو غير معلومة نحو إلى دخول الدار **قال** التخصيص بالمنفصل مسئلة
يجوز التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء ولله على الناس حج البيت
وخروج الأطفال **أقول** هذا هو الكلام على القسم الثاني من الصنف الخامس في
أدلة التخصيص وهو التخصيص بالمنفصل وهو العقل والسمع المظنون والسمع
المقطوع والحس عند قوم مستدل ليس عليه بأنه خص قوله تعالى وأوتيت من كل
شيء لأن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وقوله ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته
كالرميم وقوله تدمر كل شيء لخروج السماء والأرض والجبال عن ذلك بالحس لأنه دل
على أن ما خرج من عموم اللفظ لم يكن مرادا للمتكلم وجه الدفع عن مسئلة تراد لي
في أن الجمهور جوزوا التخصيص العموم بالدليل العقلي خلافا لشذوذ من المتكلمين
واستدل عليه المصنف رحمه الله أولا بأن قوله تعالى خالق كل شيء لعمومه لفظ متناول
لكل شيء فيتناول لفظه ذاته لكونه شيئا من الأشياء مع كونه ليس خالقا لها لاستحالة خلق
القديم الواجب بذاته بضرورة العقل فقد خرج ذاته بدلالة ضرورة العقل
عن عموم ما تناوله اللفظ ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك ثم خالف في كونه دليل العقل

مخصصا مع ذلك فهو ملزم موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية فان اراد
بالمخصص المؤثر لم يكن العقل مخصصا ولا الكتاب والسنة ايضا اذ الارادة هي المؤثر
في التخصيص وان اراد به المعرف فهو ملزم مما ذكرناه وتوجيه الثاني ان قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت متناول بعمومه لفظا لكل من هو انسان حقيقة لغة ولا اشكال ان
الاطفال وكذا المجانين كذلك مع كونهم غير مرادين من العموم بدلالة نظر العقل على امتناع
تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك واعترض بان الصبي والمجنون مخاطب
باروش الجنايات وقيم المتلفات وبالاجماع على صحة صلوة الصبي وحجه فلم يخرجه
نظر العقل واجيب بان تعلق الحكم بمالهما خطاب الوضع لا خطاب التكليف وان
وجوب ذلك متعلق بالولي دونه واما صحة صلوته وحجه فبمعنى انعقاده مما سبب
للثواب لا انه امتثال امر الشارع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع
قال قالوا لو كان مخصصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه
مانع وفي بعض النسخ مانع منهما وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا
لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه لا ذاته قالوا لو جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على
التفسيرين محجوب عن العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تاويل المحتمل اقول
هذه سبعة ادلة للمثبتين وتوجيه الاول ان يقال لو كان خروج الاطفال وغيرهم
عن الناس مخصصا لصحت ارادة الاطفال من الناس لغة والتالي باطل والمقدم مثله
اما الملازمة فلان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ المستلزم لصحة ارادته
منه لغة لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح ارادته منه لغة واما بطلان التالي فلانا نعلم
بالضرورة ان المتكلم لا يصح ان يريد لغة بلفظ الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان ارادة الصبي من الناس لو لم يدع تخصيصه
وهو مطلق الناس يستحيل لغة نعم ارادته منه مع ما نسب اليه وهو وجوب الحج
يستحيل لما ذكرتم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك والحاصل ان التخصيص
للمفرد من الناس من غير قيد وما نسب اليه وهو وجوب الحج يستحيل لما ذكرتم
ولا معنى للتخصيص سوى ذلك والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان التخصيص
بيان والبيان انما يكون بعد سابقة الاشكال فكذا المبين في صور المخصص واما بطلان التالي
فلان دليل العقل متقدم على الخطاب وتوجيه الجواب ان يقال يعني بقولكم لكان متاخرا
تعني به انه يكون متاخرا ذاته او متاخرا بيانه اي كونه مبينا فان عنيت الاول فالملازمة
ممنوعة وان اردت الثاني فبطلان التالي ممنوع وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما
في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد
وروده وتوجيه الثالث ان يقال لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والتالي
كالتالي باطل اما الملازمة فلان النسخ بيان كالتخصيص واما بطلان التالي
فبالاتفاق وتوجيه الجواب منع الملازمة ببيان الفرق بين المقيس والمقيس عليه
وهو كون النسخ محجوبا عن نظر العقل وذلك لان النسخ اما لبيان انتهاء مدة الحكم
المقصود في نظر الشارع او رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ولا اشكال
ان شيئا من هذين التفسيرين لمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذاته تعالى
مخلوقة فانه يدرك بمجرد العقل وان لم يكن شرع وتوجيه الرابع ان يقال تعارض

وتوجيه الثالث قوله لو كان مخصصا لكان متاخرا عن العام صح

٢٠٨

دليل العقل وعموم الكتاب فليس التمسك باحدهما اولى من الاخر وتوجيه الجواب منع
الاولوية وبيانه انهما لما تعارضا واحدهما مقتضى للاثبات والاخر للنفي فلا سبيل
الى الجمع بين موجبيهما لما فيه من التناقض ولا الى نفيهما لما فيه من وجود واسطة بين النفي
والاثبات فتعين العمل باحدهما لكن العمل بعموم اللفظ يبطل دليل العقل بالكلية
بخلاف العكس لامكان العمل به فيما لم يخرج عنه فتعين العمل بدليل العقل وتاويل المحتمل
وهو عموم الكتاب بان بعض ما تناوله اللفظ غير مراد فانه غير ممتنع ولعله لغوي.
اذا تعارضا امتنع اعمالهما واهمالهما واعمال النقل فقط ادى ترجيحه على العقل الذي هو
اصله فتعين فيهما تقديم اعمال العقل وتاويل النقل قال يجوز تخصيص الكتاب
بالكتاب لابي حنيفة والقاضي والامام ان كان الخاص متاخرا والا فالعام ناسخ
فان جهل تساقطا لنا ان واولات الاحمال مخصص لقوله والذين يتوفون منكم
والمحصنات من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع
بالمحتمل اقول هذه هي المسئلة الثالثة وهي في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب
وقد ذهب جمهور العلماء الى جوازه من غير شرط وذهب ابو حنيفة والقاضي
ابو بكر وامام الحرمين الى جوازه بشرط ان يكون الخاص متاخرا وان لم يكن الخاص
متاخرا فلا يخلو اما ان يكون العام متاخرا او جهل التاريخ فان كان العام متاخرا
فهو ناسخ للخاص المتقدم وان جهل التاريخ تساقطا ويصار الى دليل اخر وذهب
فرقة شاذة من الظاهرية الى انه لا يجوز مطلقا حجة الجمهور اما من جهة النقل
فهو انه لو لم يجز لم يقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما استحالة التالي فلان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا وكذلك قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من
قبلكم مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا يجوز ان يقال ان التخصيص
في الصورتين انما وقع بالسنة على الشارطين لو سلموا ان العام مخصوص بهذا الخاص
وكان الخاص متقدما والا فلا يتم عليهم واما من جهة العقل فلانه لو لم يخص لزم ابطال القاطع
وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص ولان العمل
بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس كما مر قال قالوا اذا قال اقتل
زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص
اولى لانه اغلب ولا رفع فيه كما لو تاخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا
تبيانا لكل شيء والحق ان المبين بالكتاب والسنة قالوا البيان يستدعي التاخر قلنا
استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث قلنا يحمل على غير
المخصص جمعا بين الادلة اقول هذه ادلة مشترطي الخصوص وتوجيه الاولى
ومعه يخص بالشارطين او لنفي الخصوص ان الظاهرية بكون العام ناسخا اذا
تعارض العام المتاخر عن الخاص فهو ناسخ وذلك لان القائل اذا قال اقتل زيدا المشرك
ثم قال لا تقتل المشركين كان بمنزلة ما لو قال لا تقتل زيدا لان قوله لا تقتل المشركين
بمنزلة قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا خالدا المشرك وهلم جرا
الى اخرهم واذا كان قوله لا تقتل المشركين بمنزلة لا تقتل زيدا وهذا ناسخ لقوله

اما زيدا بالاتفاق فكذا العام المتاخر وهو قوله لا تعبد المشركين يكون ناسخا له
ولقائل ان يقول لا نسلم ان تناول العام لما تحته من الاشخاص جار مجرى الالفاظ
الخاصة نحو لا تعبد زيدا وعمرا وخالدا لان الالفاظ الخاصة بكل واحد واحد غير
قابلة للتخصيص بخلاف العام ولو سلم لزم ان يكون الخاص المتاخر ناسخا لحكم
العام المتقدم في الصورة الخارجة لعين ما ذكروه من دليل وهو باطل بالاجماع
والتوجيه الجواب ان يقال العام المتاخر يحتمل ان يكون ناسخا للخاص المتقدم وان
يكون مخصصا به واذا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا اذ الحمل على
التخصيص اولى سواء جهل التاريخ او علم وسواء تقدم الخاص او تاخر الحاقا للفرد
بالاعم الاغلب لان التخصيص في الشرع اكثر من النسخ ولانه ادفع من التخصيص
وان تقدم الخاص كما لو تاخر لانه منع الاثبات بخلاف النسخ فانه رفع بعد الاثبات
والدفع اهون من الرفع لان نسخ الخاص يبطله بالكلية بخلاف تخصيص العام ومنه
لان ما يتوقف عليه النسخ من الثبوت والرفع بعد اكثر مما يتوقف عليه التخصيص
وهو عدم الارادة من اللفظ العام فكانه قال انما لم يذكر المصنف لان حاصله
يرجع الى الترجيح الباقي لكن عبارة لغيره ومن هذا يعرف ضعف ما تمسك به القاضي ان التساقط
عند جهل التاريخ وهو انه يمكن تقدم الخاص فيكون منسوخا وتاخره فيكون مخصصا
ولا ترجيح فوجب التساقط فتوجيه الثالثة ومعارضة الجواز مطلقا ان يقال
لو جاز تخصيص الكتاب بالكتاب لكان الكتاب مبينا للكتاب ولو كان كذلك لخرج
النبي صلى الله عليه وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الصغرى فلتعين
السائل بالفصل اذ كلامه قائل بالجواز قائل بالوقوع واما الكبرى فلاستحالة كون
الشيء الواحد مبينا بشيئين وكلما بطلان التالي فلقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم ولقائل ان يمنع استحالة كون الشيء الواحد مبينا بشيئين
بان المبين هو المعرف ولا استحالة في اجتماع معرفين على شيء واحد نعم لو كان المعرف
موجب التعريف كدليل لاجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال غير وارد
على ما حرر به اذ لا استحالة في اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعي
كاجتماع الحركات البدنية والنفسانية وتناول المسخنات ومجاورة النار
ومسامتة شعاع الشمس على السخونة انما يستحيل اجتماعها على المعلول
الشخصي بكونه لا نسلم ان تعريف الشيء الواحد ليس امرا نوعيا والتوجيه الجواب
ان يقال ما ذكرت وان دل على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فعندنا
ما يدل على الوقوع فضلا عن الجواز وذلك قوله عز من قائل ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ومقتضاه ان يكون الكتاب تبيانا لكونه شيا من الاشياء
فيكون كله تبيانا للكل وهو باطل لان كله لكل على ما سبق الى الفهم لكون المتبادر
الى الفهم من الكتاب كله وكله شيء من الاشياء فيكون كله تبيانا للكل وهو باطل
بل لبعضه لبعض ولما كانت هذه المعارضة جدلية غير معرضة لفساد سيهي
الخصم حنح المصنف عنها ومال الى المناقضة فقال لا لا نسلم انه لو كان الكتاب
مبينا لما كان النبي صلى الله عليه وسلم مبينا لان المراد من كون النبي مبينا ان يكون
البيان واردا على لسانه سواء كان الوارد على لسانه الكتاب او السنة يكون

لكتاب

مبينا الكتاب بارة بالكتاب واخرى بالسنة وهذا لا ينافي كون الكتاب مبينا اذ
المبين كما يقال على ذاكر البيان كذلك يطلق على مادة البيان فيما يوكد كون المراد
ما ذكرنا ما فيه من موافقة عموم الاية اذ مقتضاها ان يكون الكتاب مبينا للكل
خالفناه في البعض وهو ما بين بالسنة فبقي الباقي على الاصل تقليلا لمخالفة الدليل
العام ولما كان كونه مرادا مما يدل على ما ذكرناه اشعر به المصنف بقوله والمراد ببعضه
ان النبي صلى الله عليه وسلم هو المبين بالكتاب والسنة وتوجيه الثالثة وهي للخصوم ايضا
ان يقال لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام المتاخر لكان مقدما عنه والتالي باطل
فالمقدم مثله واما الملازمة فلاستدعاء البيان التاخر عن المبين لانه انما يكون بعد
سابقة الاشكال وتوجيه الجواب ان يقال هو استبعاد اذ لا استحالة في ان يذكر
احد المتنافيين مبين للاخر كلاما مستقلا اما مستقلا راجعة والاستفسار بان المراد ان كان
تاخر ذات البيان فالملازمة ممنوعة وان كان صفته وهو كونه بيانا فمنع التالي ممنوع
على ما مر ايضا ههنا وهذا الاستبعاد غير مستبعد منه وكانه انما قال كل صورة
غير ما يات في الاخرى ليعلم من جواب كل واحد من الشبهتين جواب الاخر لشبهه
الاخرى وهو اعلم بمواجس الخواطر وتوجيه الرابعة وهي كالدور للاختصاص
وعدم ان يقال العام المتاخر احد من الخاص المتقدم فيجب الاخذ به لقول ابن
عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واذا وجب الاخذ به كان ناسخا للخاص
المتقدم وتوجيه الجواب ان يقال ان حملنا الاحدث على ظاهره لكي يتناول
كل ما هو احدث حتى العام المخصوص لا يحتمل التخصيص لزم بطلان ما ذكرنا من
الادلة على وجوب الاخذ بالخاص المتقدم بالكلية وان حملناه على العام غير
المخصص كما قال ههنا او على العام الذي لا يحتمل التخصيص كما قال الحنفي لم
يلزم بطلان ما ذكرنا من الادلة ولا بطلان قول ابن عباس بالكلية لبقائه معمولا
في الباقي فوجب الحمل عليه جمعا بين الادلة وغير المخصص اعم مما يحتمل
التخصيص لان ما لا يحتمله لا يكون مخصصا ضرورة بخلاف العكس وانما حملنا
قوله غير المخصص على العام غير المخصص لانه لا يستقيم اذ ذاك تسليم جواز الاخذ
وغيره انما كان ناخذ بالاحدث فالاحدث اذا كان الذي تقدم غير مخصص
اما اذا كان الذي قدم عليه مخصصا فلا وهذا اعم الادلة ولا لكن فيه لعدم
حمله اللفظ لعدم تقدم ذكر الا قبله بخلاف الاحدث لتقدمه مالک مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا اليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله
فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها اقول هذه هي المسئلة الثالثة
وهي في بيان جواز تخصيص السنة بالسنة على ما ذهب اليه الجمهور وحجتهم بنسم
امام المنقول فلان قوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة فيما دون خمسة اوسق مخصص لقوله فيما
سقت السماء العشر لانه عام في وجوب الزكوة فيما دون خمسة اوسق والوقوع دليل
الجواز وزيادة واما المعقول فيما تقدم من ان القاطع اعني الخاص لا يبطل
بالمحتمل اعني العام ولهذا لم يذكر صريحا اذ في قوله هذه المسئلة كالتي قبلها اشعار
بذلك اذ معناه انها كالتي قبلها في الخلاف والوفاق وفي انتهاض الدليل المعقول لنا
وفي اندفاع شبههم فلا يبعد عنا بما ذكرنا من الاجوبة لبعضها الا الشبهة الثالثة فانها

تمسك بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء بان يقال لو جاز لوقع لعدم القائل
بالفصل ولو وقع لكانت السنة مبينة للسنة وخرج الكتاب عن كونه تبيانا لكل شيء وبقوله
تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فان السنة ايضا منزلة لما سنبينه
بان يقال السنة ليست منزلة فلا يجوز ان يبينها النبي صلى الله عليه وسلم لانه انما انزل اليه
الذكر ليبين للناس لا ما لم ينزل اليهم ولان كون الكتاب منزلا عليه ليبين للناس ما نزل اليهم
لا ينافي كونه صلى الله عليه وسلم مبينا لغير ما نزل اليهم قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقران
لنا تبيانا لكل شيء وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي
في بيان جواز تخصيص عموم السنة بخصوص القران على ما هو مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء
والمتكلمين خلافا للبعض ومعتمد الجمهور النقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة رسول الله شيء من الاشياء فيدخل تحت العموم الا انه قد خص
في البعض وهو ما بين بالسنة فيلزم العمل به في الباقي واما الثاني فلما تقدم من ان القاطع
وهو الخاص لا يبطل بالمحتمل وهو العام مع تساويهما في السند لكونهما من الكتاب
او السنة لاختلافهما في المتن واذا كان الخاص مقطوع السند ايضا يجب عدم
ابطاله بالعام المظنون السند اولى وعلى انه يكون ذكره ههنا ضروريا دون ذكره
في المسئلة المتقدمة اما لانه ذكر هناك ضمنا بخلافه ههنا واما لان القاطع ههنا قاطع
القاطع لكونه مقطوع السند ايضا قال قالوا لتبين للناس ما نزل اليهم وقد تقدم
اقول هذه شبهة المخالفين من جهة النقل ووجه التمسك بها انه جعل النبي مبينا
للكتاب المنزل وهو انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين للشيء مبينا
لها وهو ممتنع والجواب منع لزوم كون المبين للشيء مبينا لها وانما يلزم لو كان ما بين بالسنة
هو الذي بين السنة به وليس كذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مبين بالكتاب والسنة كما تقدم
لما انزل وهو الكتاب والسنة اذ السنة ايضا منزلة بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى غير ان الوحي منه ما يتلى فيسمى كتابا ومنه ما لا يتلى فيسمى سنة لا كل بعض
من احدهما لكل بعض من الاخر وبالعكس ليلزم ما ذكر بل بعض من احدهما لبعض من
الاخر وبالعكس على وجه لا يدور ولا اختلاف الاعتبار واما من جهة العقل فشبهتهم ان
المبين اصل ومقصود لذاته والبيان تبع او مقصود من اجله فلو كان القران مبينا
للسنة لكان السنة اصلا والقران تبعا وهو محال ورد بانه غير لازم ولهذا فان الدليل
القطعي قد يبين مراد الدليل الظني ولا يلزم من ذلك ان يكون منحطا عن رتبة الظني
ولا كونه تابعا له ولانه لو صح ذلك لما كان القران مبينا بالغير لما ذكر مع كونه تبيانا
لكل الاشياء قال في المنتهى قلنا ليس بلازم فقد بين القران بالقران والسنة بالسنة وفيه نظر
لان الخصم لا يسلم ان القران المبين ليس تابعا للمبين وكذا السنة قال مسئلة يجوز تخصيص
القران بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص
بقطعي الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي الوقف لنا انهم خصوا واحل لكم بقوله
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر
من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث وغير ذلك وايضا ان كانوا اجمعوا
فالمخصص الاجماع والا فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها اقول هذه هي
الخامسة وهي في جواز تخصيص القران بالخبر اما ان كان الخبر متواترا فلا خلاف فيه

واما ان كان احادا اي خبر الواحد فقد اختلفوا فيه فذهب الائمة الاربعة الى جوازه
مطلقا وهو اختيار المصنف وذهب بعض الناس الى المنع مطلقا ومنهم من فصل
فذهب عيسى بن ابان الى ان الكتاب ان كان قد خص بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر
الواحد والا فلا وذهب الكرخي الى انه ان كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز
تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وذهب القاضي ابو بكر الى الوقف والمختار وهو
انه لو لم يجز لم يقع والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما فساد التالي
فبالاجماع لان الصحابة خصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه ابو هريرة عنه
صلى الله عليه وسلم وهو قوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وخصوا ايضا قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم الاية بقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا
المسلم من الكافر وبما رواه ابو بكر رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وغير
ذلك مما يطول ذكره نحو تخصيصهم اية السرقة واخراجهم ما دون النصاب عنها
بقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا وكتخصيصهم اقتلوا المشركين
واخراجهم المجوس عنه بقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب على ما رواه
عبد الرحمن وكتخصيصهم احل الله البيع بقوله نهى عن بيع الغرر وذلك كثير ولم يوجد له
نكير فكان اجماعا وقولهم ان كانوا اجمعوا فيكون المخصص هو الاجماع لا خبر الواحد
وان لم يجمعوا فلا دليل اذ ان الدليل انما كان هو الاجماع ممنوع لان الاجماع اجماعهم
لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقا ليكون المخصص الاجماع ولا ينفع النافي بل
اجماعهم كان على تخصيصها بما اتى باخبار الاحاد واذا كان التخصيص باخبار الاحاد
لزم المدعى وليس عدم ذكره للدليل العقلي بناء على انه لعلم مما تقدم التمسك به ههنا
بل لان التمسك به ضعيف مبنا على ما قال في المنتهى يستدل بالدليل الخفي المتقدم ولا
يقوى اذ لا قطع ولا قوة فلان الخبر تلو الكتاب ونزعم وتر ابدا اقوى من الفرع واما
لانه لا قطع فليس المراد انه لا قطع فيه اصلا وان كان مظنون السند لكنه مقطوع الدلالة
بل المراد انه لا قطع فيه عن معارض فيشتمل على ان كونه مقطوع الدلالة معارض بكون عموم
الكتاب مقطوع السند بخلاف ما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كان
قاطعا عن معارض لشيء وهو ظاهر غاية الظهور ومع هذا العمل بالخبر اولى في
الجمع من الاجل كما سيجيء ولا يخفى ان الاجماع انما ينهض على المنفصل لو كان الايات
المخصصة بالخبر لم تخصص قبل ذلك بقطعي او منفصل قال فالوارد عموم حديث فاطمة
بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن ولذلك
قال كيف نترك كتاب ربنا بقول امراة فلنا التردد في صدقها ولذلك قال لا ندري
صدقت ام كذبت اقول هذه شبهة من لم يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
اصلا وتوجيهها ان يقال لو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما رد عمر حديث
فاطمة بنت قيس فيما رويته عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة المخصص
لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم اما الملازمة فواضح واما بطلان التالي فللاجماع
انه رد وقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت ولو صح الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان جائزا لما رده وانما يكون
كذلك لو كان خبر الواحد مقبلا على الظن صدقه لانه المدعى لا مجرد خبر الواحد

والسنة بالكتاب فان المخصص في جميع تلك الصور
مم

لكنه لم يكن كذلك لورود ده دعوى عنه في صدقهما فلذلك قال الحنفية واصحاب
ام كذبت وفي هذه اشارة الى ان خبر الواحد في تخصيص عموم القران
ليس بمردود جماعته مطلقا والا لما احتاج الى هذا التعليل والحاصل انه لو
غلب على الظن صدق الراوي يترك به الكتاب والسنة المتواترة قال
قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان والكرخي لم يضعف بالتجوز قلنا
التخصيص في الدلالة وهي ظنية اقول هذه شبهة يمكن تقريرها على وجه يكون
يكون لها ليس مطلقا وعلى وجه يكون لها نوع اخص بضعف العام بالتجوز اما
لعدم تخصيصه بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان واما لعدم تخصيصه بمنفصل على ما ذهب
اليه الكرخي تقريرها على الوجه الاول ان تناول العام قطعي السند لتواتره بخلاف
خبر الواحد فانه مظنون السند لعدم تواتره والقطعي لا يبطل بالظني وعلى
الوجه الثاني ان يراد عليه وتناول العام قطعي لم يضعف بالتجوز والقطعي الذي
لم يضعف بالتجوز لا يبطل بالظني وتوجيه الجواب عنهما ان تناول ليس التخصيص
في السند حتى يكون تخصيص مقطوع السند بمظنونه انما التخصيص في الدلالة
ولا شك ان دلالة العام ظنية بالنسبة الى احاد الداخلة تحته لاحتمال التخصيص
بالنسبة الى اي واحد منها ولا سواء كان قد خص بقطعي او بمنفصل او لم يخص
على ما سنبين انه بخلاف دلالة الخبر فانها قطعية واذ كان تخصيص تلك
الدلالة ليس لان الجمع بين الدليلين فيما بين خبر الواحد والكتاب فيما قلنا على ما ذهبنا
اليه لكونهما معمولين حينئذ اما الخبر فظاهر واما الكتاب فيما لم يخرج عنه من
الصور الداخلة تحته اولى من ابطال احدهما بالكلية وهو الخبر على ما ذهب اليه الذاهب
العمل بالعام ابطال للخاص في بالخاص بيان للعام ولا يخفى ان البيان اولى من الابطال
ولا ان احتمال الضعف في خبر الواحد من جهة الكذب وفي العام من جهة التخصيص
ولا يخفى ان احتمال الكذب من ظاهر العدالة اغلب العدم احتمال تخصيص العام
ولهذا كان اكثر العمومات مخصوصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة قال
القاضي كلاهما قطعيه من وجه فوجب التوقف قلنا الجمع اولى اقول هذه
شبهة القاضي ومن تابعه من الواقفية وتوجيهها ان تناول كل واحد من العام
والخبر قطعي من وجه ظني من وجه واما العام فبالنظر الى سنده دون متنه
واما الخبر فبالنظر الى متنه دون سنده واذا تعارضا وتناولا ولا اولوية
لاحدهما على الاخر وجب التوقف الى قيام دليل من خارج على ترجيح احدهما
وتوجيه الجواب ان تناول لا نسلم انه لا اولوية بل الجمع اعني العمل بمقتضى الخبر
اولى لما مر من الدلالة قال مسألة الاجماع يخصص القران والسنة كتنصيف
آية القذف على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا اقول هذه هي السادسة
وهي في جواز تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع وهذا مما لا نعرف فيه خلافا والمعقول
عليه ثم بعد المعقول وهو كون الاجماع قاطعا والعام غير قاطع في احاد مسمياته
كما مر المنقول وهو ان اجماع الامة خصص اية القذف بتنصيف الجلد في حق
العبد كالامة ومعنى كون الاجماع مخصصا للعموم كونه معرفا للدليل المخصص
لا انا متى رأينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم

ما قضوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفيا للخطأ عنهم لان المخصص نفس
الاجماع لانه ليس مستقلا في التخصيص كما ان معنى كون الاجماع ناسخا للنص الحاجب
كونه معرفا للناسخ لانا اذا رأيناهم عملوا بما لا يخالف النص الخاص حكمنا بانهم ما عملوا
به الا لاطلاعهم على ناسخ لان الناسخ لا يكون غير خطاب الشارع والاجماع ليس
خطابا بما يخالفه فلا يكون ناسخا بل هو دليل عليه فالتخصيص بالتخصيص عند قضاء اهل
الاجماع بما يخالف العموم في بعض الصور انما هو لما تضمنه من النص المخصص كما ان الناسخ
بالحقيقة عند عملهم بما يخالف نصا خاصا انما هو ما تضمنه من الناسخ ولما كان كون
الاجماع غير ناسخ اظهر من كونه غير مخصص لما قلنا من ان الناسخ لا يكون الا خطاب الشارع
جعله المقيس عليه وكانه قال لو عملوا بخلاف نص خاص تضمن ناسخا فكذلك لو عملوا
بخلاف نص عام تضمن مخصصا قال مسألة العام يخص بالمفهوم ان قيل به مثل
في الانعام الزكاة مع في الغنم السائمة زكاة للجمع بين الدليلين فان قيل العام اقوى فلا يعارضه
قلنا الجمع اولى كتخصيصه اقول هذه سابعتها في جواز تخصيص العموم بالمفهوم ان
قيل به ولا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم في جواز تخصيص العموم بالمفهوم
سواء كان من قبيل مفهوم الموافقة كما لو قال السيد لعبده كل من دخل داري فاضربه
ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف فانه يدل على تحريم ضربه فيكون اخراجه
عن العموم نظرا الى مفهوم الموافقة وكان التحريم مستفادا من دلالة اللفظ او من
القياس الجلي على اختلاف القولين فيه او من قبيل مفهوم المخالفة كما لو ورد نص عام
دال على وجوب الزكوة في الانعام كلها مثل في الانعام الزكوة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم السائمة زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة
نظرا الى مفهوم المخالفة وانما كان كذلك لان كل واحد من المفهومين دليل شرعي
خارج مورده فوجب تخصيص العموم به للجمع بين الدليلين على ما قال ولئن ترجح دلالة
الخاص على دلالة العام على ما هو المنظور الطبيعي ثم ان قيل المفهوم وان كان
اقوى دلالة من العموم لخصوصه لكن العام اقوى دلالة من المفهوم لكونه منطوقا
والمنطوق اقوى دلالة من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته الى المنطوق من غير عكس
فلا معارضة اذن اي فلا تعارض خصوص المفهوم قوة العموم اجيب بان الجمع
بين الدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما وابطال الاخر بالكلية كما في تخصيص
المفهوم ثم الواو في قوله وهذا ليس بان احتمال المفهوم الموافق كالرجح الاصل
فسقط عن قلم الناسخ وموجبه ذكره في المنتهى وكان الاصل كما في هكذا مثل كل من
دخل الدار فاضربه ان دخل زيد الدار فلا تقل له اف مثل لا الحيوان قال وفعله صلى الله
عليه وسلم يخصص العموم كما لو قال الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف الفخذ حرام
على كل مسلم ثم فعل وان ثبت الاتباع بخاص فنسخ وان ثبت بعام فالمختار تخصيصه
بالاول وقيل العمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص اولى للجمع قالوا
الفعل اولى بخصوصه قلنا الكلام في العموم اقول هذه هي الثامنة وهي
في تخصيص العموم بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم على تقدير كونه حجة على الغير وذلك
لان في المنتهى فعل الرسول على القول بانه حجة يخصص به العموم سوى الحليف
القائلون بكونه حجة في جواز التخصيص به فانه الاكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة

ونفاه الاكثرون كالكرخي واعلم ان العام الوارد اما ان يكون عاملا للامة والرسول
او عاما للامة دون الرسول فان كان الاول كما لو قال الوصال او الاستقبال ببول او غائط
القبلة لقضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل احد هذه الاشياء
التي حرمها كان او صلى واستقبل القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ فلاحد
في فعله يكون مخرجا عن العموم ومخصصا للعموم بالنسبة اليه اما بالنسبة الى الامة
فلا يخلو اما ان يثبت الاجماع اي اتباع الامة للرسول صلى الله عليه وسلم في فعله او لا فان
لم يثبت كان ذلك تخصيصا له دون اجمعهم وان يثبت فلا يخلوا اما ان يكون بينه
بدليل خاص او بدليل عام فان ثبت بدليل خاص كما لو قال او لا حرام على كل مسلم التطلع
مكشوف الراس ثم صلى كذلك فصدر الفعل نسخ حكم العام المتقدم اما بالنسبة اليه صلى الله عليه
وسلم فلفعله واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التاسي بدليل خاص وهو قوله صلوا كما رايتموني
اصلي وان ثبت بعام كقوله خذوا عني مناسككم وقد اوصل بعد تحريمه على الكل فحينئذ
المصنف يخصص اي تخصص العام الذي نزل التاسي وهو قوله خذوا عني مناسككم
بالاول اي بالعام الذي خالفه وهو قوله الوصال حرام على كل مسلم كانه قال
خذوا عني مناسككم الا الوصال ودليل المختار هو الجمع بين العمومين عن هذا اسهل
لعمومه لعينه في جميع صور التخصيص مع ان الخصم يحتج ثم بالجمع ايضا ولا يخفى ان
نظم الكتاب مشعر بان هذه الشبهة ما استدل بها على مدعاه مع كونها مدخولة
فيها لقوله واستدل لكنه ليس كذلك على ما لا يخفى فان المراد منها ما ذكرناه **قال**
الجبائي لو خصص لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الحسن يجتهد
وامر بلا الغو واجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمالهما
وبالرازي تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما **اقول** هذه شبهة الجبائي على
امتناع تقديم القياس على العام وتوجيهها ان يقال لو خصص اي العام بالقياس
لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالي باطل بالاتفاق وكذا المقدم واما الملازمة
فلا تقدم في خبر الواحد من ان الحسن يجتهد في امرين العدالة والدلالة والقياس
يجتهد فيه في ستة اشياء حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي
المعارض في الاصل وفي الفرع وفي العدالة والدلالة ايضا ان كان اصل القياس ثبت
بالخبر وكون الموقوف على مقدمات اكثر اضعف لان احتمال تطرق الخطا اليه اكثر
وتوجيه الجواب ان يقال القياس ان احتمل القياس لما ذكر فيكون الخبر ايضا
يحتمل الكذب والكفر والنسخ وهو المراد من قوله واجيب بما تقدم ولكنه ضعيف
لان هناك اجاب عن هذا بانه بعيد وان يقال ايضا لا نسلم بطلان تقديم الاضعف
على الاقوى لان الاتفاق على بطلانه انما هو عند ابطال الاقوى بالكلية والعمل بالاخر
وهو القياس وهذا ليس كذلك بل فيه اعمالهما اي العام والقياس وهذا لا يعني تقديم
القياس عليه ولا يقال هو ضعيف ايضا لان في محل التخصيص يبطل العام بالكلية
كما تقدم بيانه لانا نقول هذه مغالطة لان المراد من ابطال الاقوى بالكلية ان لا يبقى
معمولا به اصلا في صوره فقط ليس يبطل من العام في صورة التخصيص بالكلية وان
يقال ايضا لو استحال تقديم الاضعف على الاقوى لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة لكون
السنة اضعف وامتنع تخصيص المفهوم منهما اي الكتاب والسنة لكونه اضعف منهما والثاني

باطلان لانه تقاف **قال** واستدل بتاخيره في حديث معاذ وتصويبه واجيب
بانه اخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع **اقول** هذه شبهة اخرى من طرف الجبائي لدلالتها
على كون العمل بالقياس مؤخرا عن العمل بالكتاب والسنة واذا كان مؤخرا عنه لا يجوز تقديمه
عليه وبيانها ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي قال صلى
الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله وهذا هو
المراد من التصويب وتوجيه الجواب ان يقال لو كان التاخير اللفظي يقتضي عدم
جواز العمل بالمتاخر مع وجود المتقدم على وجه لا يبطل المتقدم بالكلية لامتنع الجمع
بين الكتاب والسنة بتخصيص عموم الكتاب بخصوص السنة والتالي باطل بالاتفاق
والملازمة بين لانه لم يمنع الجمع لذي ولم يمنع تاخير السنة عن الكتاب الجمع بينهما
وكذا المقام ولقائل ان يقول مقتضى الحديث ان لا يقدم السنة على الكتاب غير
انا خالفناه لدليل خاص وهو اجماع الصحابة على تقديمها عليه فوجب العمل به
فيما عداها **قال** واستدل بان دليل القياس هو الاجماع ولا اجماع عند مخالفة
العموم واجيب بان المؤثر ومحل التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على
الواحد وما سواهما ان يرجح الخاص وجب اعتباره لانه المعتبر كما ذكر في الاجماع
الظني وهذه ونحوها قطعية عند القاضي ظنية عند الاكثر القطعي بالعمل بالراجح ظنية
عند قوم لان الدليل الخاص ظاهرها ظني **اقول** هذه شبهة اخرى للقائلين بمطلقا
وتوجيهها ان يقال دليل القياس الاجماع ولا اجماع على جواز القياس عند مخالفة
العموم على ما ذهب اليه الواقفية لانهم لا يجوزون القياس حينئذ اولا ان شرط القياس
ان لا يدفع النص فاذا فات ذلك يمكن العمل بالقياس مع مخالفة العموم لبطلان
دليله واشتراط واجيب عن هذا بان شرطه ان لا يدفع كله بل ما اقتضاه
النص في النزاع في دفع بعضه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان دليل كل
قياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وما ذهبنا اليه كذلك لان المخصص على علة الحكم
كالمنصوص على الحكم واذا كان كذلك كان تعديه العلة المؤثرة وهي التي ثبتت بنص
او اجماع وتعديه حكمها محل التخصيص وهو اصل المخصص بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة لا بالاجماع لنعنيو وما سواهما اعني ما سوى العلة المؤثرة
ومحل التخصيص ان يرجح الخاص وهو القياس وجب اعتباره لان رجحان الظن
هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وان لم يترجح يجب العمل بعموم العام واعلم
ان قوله يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد يشعر بكون التعدي بالحديث
على ما قررنا وليس صريحا فيه لجواز ان يكون الحديث دليل تعديه حكم محل
التخصيص لتعديه المؤثر ويكون تركه لذكر دليلها لظهوره لانه النص الدال
على العلة او الحامل على الاجماع عليها وعلى التقديرين ففي ثبوت الحكم
بالحديث على ما يشعر ظاهر كلامه نظر لان الظاهر انه بالقياس لانه على ان
التمسك بهذا الحديث لا يقتصر على المالكين كما يشهد المسئلة الماضية وهذه
المسئلة اعني مسئلة تقديم القياس على العموم ونحوها كتقديم خبر الواحد على
عموم الكتاب قطعية عند القاضي لما سبق من القطع بالعمل بالراجح من الامارات

مر امامه [illegible]

كون م

وظنيته عند قوم لان الدليل الحاصر بما ظني وهذه العبارة لا تشعر بان النزاع
في كونهما من قطعية او ظنية لكن كلام الغزالي في عين يدل على ان النزاع فيه معنوي
لانهم ذكروا انها قطعية عند القاضي على معنى وجوب القطع بتخطئة من خالف فيها
من مسائل الاصول كوجوب القطع بتخطئة مخالفة الاجماع وظنية عند قوم على معنى
انه لا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة الحكم بالوقف او الترجيح على حسب ما يظهر في نظره
وفي احاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة للتفاوت او التساوي من غير
تخطئة المخالف فيها اذ الادلة فيها ظنية واما بالظن غير قطعية وكانه ملحقة بالمسائل
الاجتهادية دون القطعية واعلم ان المصنف وان لم يعرض الا لدليل بعض المذاهب
لكن كلامه يشعر بدليل الكل وظهر لمن تأمل فيه حق التأمل ولذلك قال في المنتهى
وقد علم بذلك متمسك المخصصين والمعممين ثم قال الواقفية تعارض الامران فوجب
القول بالوقف واجيب ان الاجماع على العمل باحدهما فالوقف خلاف الاجماع وانهم
بانهم لم يجمعوا على وجوب العمل باحدهما وانما عمل كل فريق باحدهما معينا فالمخالف
كلا في عين ما خالف فيه الاخر وهو ظاهر على التفسير قال المطلق والمقيد
المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقهما والمقيد
بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شائع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص
من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد مسئلة اقول هذا هو الصنف
السادس وهو في المطلق والمقيد ويشتمل على مقدمة في حدهما ومسئلة اما حد المطلق
فهو ما دل على شائع في جنسه فلفظ ما بمنزلة الجنس والمراد بها اللفظ وكانه قال لفظ
دال وقوله دال احتراز عن الالفاظ المهملة وقوله على شائع اي مدلول شائع ليعم
الوجود والعدم والمستحيل والممكن وقوله شائع في جنسه احتراز عن المعارف لكونها
غير شائعة لتعينها اعني بحسب الاستعمال فان لفظ انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال
الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه حينئذ معين لا بحسب الوضع اذ كما ان الرجل
موضوع للذكر من بني ادم كذلك انت موضوع للمخاطب المفرد المذكر ولا يشعر بوهم
ان انت موضوع لمعين ورجل لغير معين فانه تحكم وعلى تقدير عدم الفرق بين
الوضعين فما دل على شائع اولى مما وضع لشائع لبطلان طرده بنحو انت وهو ظاهر
وهو احتراز ايضا عن نحو كل رجل وهو النكرة المستغرقة في سياق الاثبات ونحو
وهو النكرة في سياق النفي لاستغراقهما واذا استغرق لا يكون شائعا في جنسه واذا
عرفت ذلك فاعلم ان الكتب المشهورة فرقوا بين المطلق والنكرة وقالوا الماهية
من حيث هي لا واحد ولا لا واحد ولا كثير ولا لا كثير وكذلك سائر العقود فاللفظ
الدال عليها من حيث هي المطلق ومع كثرة معينة الفاظ العدد ومع غير معينة
العام والصواب مع كثرة مستغرقة هي العام لئلا ينتقض بنحو رجال الا ان يراد
بالعام ما هو اعم من المصطلح وهو ما دل على كثرة غير معينة استغرق ام لا فيصح
الحمل عليه اولى لئلا يخرج نحو رجال عن تقسيمهم ومع وحدة معينة المعرفة
ومع غير معينة النكرة لكن يشكل عليهم المطلق كفيهم بالنكرات وكذا يشكل جميع الكلام
يشعر بعدم الفرق وحد المصنف يشملهما لان الشائع في جنسه يصدق على الماهية
وعلى النكرة ايضا ولهذا لم يقل ما دل على شائع واحد لئلا يختص بالنكرة فاندفع
المطلق

المقيد

٢١٢

المطلق هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة عليه على الماهية فقط وهو المعرف
باللام المعرف للماهية او اللفظ الدال عليها مع وحدة غير معينة والمبحوث عنه عند
الاصوليين والمسطور فيه هو الثاني لا الاول فاعرفه واما المقيد فانه يطلق باعتبارين احدهما
اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت وهو المراد من قوله المقيد
بخلافه وثانيهما اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة عليه وهذا التفسير اعم من
الاول فانه دينارا مصريا فانه وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري لكنه
مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار وهو المراد من قوله ويطلق المقيد على ما اخرج من شائع
بوجه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان كل ما ذكرناه في تخصيص العموم من المتفق
عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار فيه اي في تقييد المطلق فعليك بالنظر والاعتبار ونقله
الى ههنا ويزيد ههنا مسئلة ترسم بحمل المطلق على المقيد ولا يخفى ان تخصيص العام بذكر بعضه
جار مجرى حمل المطلق على المقيد فاذن لا يزيد مسائل المطلق وان اشعر لفظه به وكان ذلك
لما كان ذلك مذهبا من جوانب العلم وبيّن هذه مخصوصة بالمطلق والمقيد قال
مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس واطعم فلا يحمل احدهما على
الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان
لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا
وقيل نسخ ان تاخر المقيد اقول هذه هي المسئلة الزائدة فنقول في تقريرها اذا
ورد مطلق ومقيد فلا يخلو من ان يختلف حكمهما او لا فان اختلف حكمهما فلا يحمل احدهما
على الاخر بوجه اتفاقا مامورين كانا او منهيين او مختلفين اتحد موجبهما او لا
نحو اطعم طعاما او اطعم البغدادي واكس ثوبا فانه لا يقيد الثوب بكونه بغداديا
وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما الا في صورة وهي مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
مع لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر لامتناع الجمع بينهما ولذلك قال واضح
اي تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة وان لم يختلف حكمهما فلا يخلو من ان يتحد
موجبهما او يختلف فان اتحد موجبهما فلا يخلو من ان يكونا مثبتين او منفيين فان
كانا مثبتين كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مسلمة حمل المطلق على المقيد
لا المقيد على المطلق خلافا لبعضهم ثم اختلف القائلون بحمل المطلق على المقيد في ان
حمله عليه هل يكون بيانا للمطلق او دالا على ان المراد من المطلق كان هو المقيد او نسخا
له اي دالا على ان نسخ حكم المطلق بتجدد حكم المقيد فاختار المصنف الحمل على المقيد
فانه يكون بيانا مطلقا سواء تقدم المطلق على المقيد او تأخر وذهب بعضهم الى انه لو
تأخر المقيد عن المطلق كان نسخا له وان تقدم عليه كان بيانا قال لنا انه جمع
بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا يخرج به عن العهدة بيقين وليس بنسخ لانه لو كان التقييد
نسخا لكان التخصيص وايضا لكان تأخر المطلق نسخا اقول هذه حجة المختار اما انه
يجب حمل المطلق على المقيد لا العكس فلانه يعني الحمل المذكور جمع بينهما يعني
بين المطلق والمقيد فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة ولا خفاء ان الجمع بينهما اولى
من العمل باحدهما دون الاخر ولانه عمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين اذ المراد لا
يخلو من ان يكون هو المقيد او المطلق فان كان الاول فقد اتى به وان كان الثاني فقد
اتى بما اشتمل عليه بخلاف العكس لجواز ان يكون المراد هو المقيد فلا يخرج بالعمل بالمطلق

عن العهدة بيقين واما انه ليس بنسخ فلانه لو كان النسخ لكان التخصيص كذلك
والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان نسبة المطلق الى المقيد كنسبة المخصص
الى العام ولانه نوع من المجاز فمثله وايضا لو كان تاخير المقيد نسخا بناء على ان الله المكلف
المطلق وهي الخروج عن العهدة باي فرد شاء المكلف من ذلك الجنس لكان تاخير
المطلق ايضا نسخا له لانه وجوب الاتيان بالقيد وانهم لا يقولون به قال
قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالة رقبة على مومنة مجازا وفي بعض النسخ لوجب دلالة
ه على ما هو منه مجازا واجيب بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد في التقييد بالسلامة
والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقبات في بعض النسخ من الرقبات صرفها الى نوع من التخصيص
بعد تقييدا اقول هذه شبهة من ذهب الى ان المقيد ان تاخر يكون نسخا وتوجيهها
ان يقال لو كان تاخير المقيد تقييدا للمطلق لا نسخا له لكان دلالة رقبة او دلالة
المطلق وهو ايضا رقبة على ما هو في النسخة الاخرى في قوله في الظهار اعتق رقبة قبل
~~قوله ثم ايضا رقبة على ما هو في النسخة الاخرى في قوله في الظهار اعتق رقبة وفي قوله في~~
اعتق رقبة مومنة على مومنة مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
لاطلاق المطلق وهو رقبة وارادة المقيد وهو رقبة مومنة اذ المعنى يكون بيانا
ما ذهبتم اليه كونه مبينا لمراد المتكلم من المطلق واما نفي التالي فلكونه خلاف الاصل وهذا
القدر يكفي في تقريرها لمن هو مرتاد وقال زاد اذا كان كذلك فليس يخالف المطلق واجرا
المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجرا المطلق على ظاهره
فقد طول من غير طائل لانا لا نسلم انه ليس اولى بل المقيد اولى من التاويل اما اولا
فلانه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين لا كذلك في التاويل لما عرفت واما ثانيا
فلان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل بالمطلق في ضمن المقيد لا يخرج عن العمل باللفظ
المطلق في حقيقته ولهذا لو ادى المقيد بل ورده لكان فيه عمل باللفظ المطلق
في حقيقته ولا كذلك في تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته الى مجازه واما ثالثا
فلان الامتثال بفعل اي واحد من الخ حاكم الوجوب الداخل تحت اللفظ المطلق
ليس مدلوله لعمومه وخصوصه سوا قلنا مدلول المطلق هو الماهية فقط او الواحد الشائع
في جنسه لان المقيد باعتبار القيد لا يخفى ان محذور صرف اللفظ عما دل
عليه لغة اعظم من محذور صرفه عما لم يدل عليه لغة فيكون تقييد المطلق اولى من
تاويل المقيد والوجه في الجواب ان يقال ما الذي تعنون بقولكم لزم عليكم فيما اذا
تقدم المقيد على المطلق لحملكم المطلق على المقيد حينئذ على ان المقيد بيان له
فهو محذور دلالة المطلق على المقيد مجازا وفي تقييدكم الرقبة في الظهار بالسلامة
عن العيوب لان لفظ الرقبة مطلق بالنسبة الى السليمة والمعيبة فيكون دلالتها على
السليمة مجازا ولما كان هذا الجواب جدليا غير معرض لتعيين المفهوم الفاصل
حسم الخصم اراد ان يشير اليها فقال والتحقيق الى اخره وهو ما يشير اليه من قوله
وتوجيهه ان يقال قد تقدم في مقدمة المصنف ان المقيد مطلق باعتبارين
احدهما على الجزوي الحقيقي والثاني على ما اخرج من شائع بوجه ما وعلى هذا
يكون المقيد معناه اذا عرفت ذلك فنقول لو كان حمل المطلق على المقيد
تقييدا لكان دلالة المطلق عليه مجازا يعني بعض المقيد بالمعنى الاول والثاني فان

عنه به الاول والملازمة مسلمة لكن كلامنا ليس فيه بل في الثاني الا بمعنى قول القائل
اعتق رقبة ليس هو الامر برقبة مشخصة بل برقبة من الرقبات اي بمعين من الرقبات
لا بعينها اعاد المطلوب عين نوع تخصص في الخارج ولم يخرج رقبة من الرقبات
الى معين من الرقبات حتى يعد لانه قد اخرج من شائع بوجه واذا كان معناه ذلك
فلا نسلم كونه مجازا لان دلالته معين من الرقبات على اي معين يعين من ذلك الجنس
يكون حقيقة لكونه معينا من الرقبات مشتركا بين جميع المعينات فلا يستلزم الاشتراك المعنوي
قال وان كانا منفيين عمل بهما لانه لا تعذر وكان ما نعتق مكاتبا كافرا اقول
هذا هو السؤال الثاني من الترديد فيما اذا اتحد موجبهما وتقرير كلامه فان اتحد
وكانا منفيين بان لم يكن كل منهما ويكون كما اذا قال نعتق في الظهار لا نعتق مكاتبا
لا نعتق مكاتبا كافرا وجب العمل بهما بالاتفاق اذ لا تعذر فيه وهو ظاهر
فان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد قيل
ولوجه وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وذلك لانا لو عملنا بقوله هذا الحديث
ابطل قوله الوصال حرام على كل مسلم بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر واليه
اشار بقوله لنا التخصيص اولى الجمع وذهب قوم الى ان العمل بموافق الفعل وهو
قوله هذا الحديث اولى من العمل بمخالفه وهو قوله الوصال حرام على كل مسلم لخصوص
الفعل ولكون الخاص مقدما على العام لكونه اقوى دلالة واجيب بان الكلام في العموم
لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لم يكن دالا على لزوم الحكم في جزئية
نفسه اذ الفعل لا دلالة له بل بالعمومات المقتضية لزوم الاتباع وعلى هذا فلا
يفيد حصر ضد الفعل وما يقال في الكتب المشهورة ان الفعل الخاص مع العمومات الموجبة
للتاسي اخص من اللفظ العام مطلقا فيكون العمل به اولى ولانه متاخر عن العام
والمتاخر اولى بالعمل عند عدم التاريخ فانا نسلم ان للفعل دلالة على وجوب
التاسي لوجه ما بل الموجب شي اخر وهو العام الموجب لوجوب التاسي وهو مع الفعل
فانه باطل وما هو الا كقول من يقول ان الدال على وجوب الزكوة هو قوله خذ من
اموالهم مع المال ولا خفاء في ظهور بطلانه وذلك العام مساو للعام الاخر في عمومه
سواء كان الفعل خاصا او لا وذلك الموجب عين ما خرج عن العام لفقدان سواء كان الفعل
متاخرا او لا بل يحتمل التقدم والتاخير من غير ترجيح حتى لو علم التاريخ وجب العمل
بالمتاخر منهما ولو سلمنا جميع ذلك لكن العمل بموافق الفعل يتوقف على العام الموجب
وعلى وجود الفعل ولا كذلك العام الاخر وما يتوقف العمل به على امرين يكون ابعد
مما لا يتوقف العمل به الا على شي واحد وذهب الامدي الى الوقف لتساوي الوجهين
في العموم وعدم اولوية العمل باحدهما دون الاخر والجواب منع عدم الاولوية
لما قلنا من ان الجمع اولى وان كان التالي اعني ان كان العام الوارد عاما للامة
دون الرسول ففعله لا يكون مخصصا له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة
الى الامة فيعود الاقسام والمذاهب كما مر ولكون هذا القسم من الترديد معلوما
من السؤال الاول وان لم يصرح به المصنف صريحا قال مسئلة الجمهور اذا
علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكر كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل
عليه مواقعه بالقياس او بحكم على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز وسي

فالمختار لا يتعدى حكمه وفي بعض النسخ لا يتعدى لتعذر دليله **اقول** هذه مسئلة
التاسعة وفيها بيان جواز التخصيص بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذهب اليه الاكثرون
خلافا لطائفة شاذة حجة الاكثرين ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل من واحد من آحاد
امته مخالف للعموم وقرره عليه ولم ينكره مع القدرة على الانكار وعدم [illegible] منه
كان سكوته عليه وعدم انكاره دليلا على جواز ذلك الفعل لذلك الواحد ومخرجا
له عن العموم اذ لو لم يكن جائزا في حقه بل كان منكرا لاستحال من النبي صلى الله عليه وسلم
السكوت عنه وعدم النكير عليه لان السكوت في مثل ذلك حرام محرم عليه واذا ثبت
دليل الجواز خرج عنه وان احتمل ان يكون نظرا للنسخ في حقه لكن احتمال العموم
ارجح لما مر بيانه في المسئلة التاسعة والى هذه الحجة اشار بقوله لنا ان سكوته دليل
الجواز والتقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل اقوى من دلالة العموم
على نفيه وان كان له صيغة نظرا الى احتمال تطرق الخطا الى النبي صلى الله عليه وسلم ابعد
من تطرق التخصيص الى العام وبتقدير تساوي دلالتهما فالتخصيص اولى جمعا بين
الادلة وهذا لعله تساو دون ما زعم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة
وهو العموم واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان ثبت تعيين او وجب جواز مخالفة
ذلك الواحد للعموم حمل عليه كل من وافقه في ذلك المعنى اما بالقياس عند من يرى
جواز تخصيص العام به واما بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اوهما
وان لم يثبت تعيين كما ذكرنا فالمختار المصنف الحكم بالعموم فيما عدا ذلك الفاعل وهو
المراد من قوله لا يتعدى اي لا يتعدى ذلك الحكم عنه الى غيره وذلك لتعذر دليل
التعدي لانه كان القياس والحديث وتعذر القياس ظاهر لعدم الجامع على ما
هو الفرض واما تعذر الحديث فلانا لو عملنا به لبطل العموم بالكلية وان خصصنا
الحديث فالتخصيص جمعا بين الادلة اولى والى هذا الاشارة في المنتهى بقوله وان لم
يثبت فالمختار العمل بالعموم فيما عدا الفاعل اما لتعذر القياس او تخصيصا لهم كما
على الواحد جمعا بين الادلة اولها ولا منافي هذا فيما اذا ثبت الجامع لبطلان العام
بالقياس لا بالحديث فالتخصيص جمعا بين العموم والحكم من [illegible] في تخصيص
العام بالقياس لا يمكن الاحتجاج عليه في التعدي وان ظهر الجامع اما بالقياس
فلانه لا يقول به واما بقوله حكمي على الواحد فلان له ان يقول بتخصيصه اولى جمعا
بين العمومين هذا كله على تقدير ان يكون النسخ فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله
وان كانت النسخة لا يتعدى عليه حكمه فالمعنى انه لا يتعدى الى الغير لا بالقياس
ولا بالحديث الى آخر ما ذكرنا **قال** مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي
ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس بحجة **اقول**
هذه هي العاشرة وفيها بيان ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر
العموم هل يخص به العموم ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر الفقهاء والاصوليين
والشافعي في القول الجديد الى انه لا يكون مخصصا للعموم ولو كان ذلك الصحابي
الذي يخالف مذهبه ظاهر العموم هو الراوي لذلك العموم خلافا لاصحاب ابي حنيفة
والحنابلة وعيسى بن ابان في جماعة يحتج وهو المختار يصير كالتخصيص بالقياس

على محل التخصيص وشذ عنه بعض اصحابه وابو حنيفة لا يحمل **اقول** هذا هو القسم الثاني
من التقييد فيما اذا لم يختلف حكمهما ويتحد سببهما اذا اختلف حكمهما واختلف موجبهما كقوله تعالى
في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله في
قتل الخطا ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فيما اختلفوا فيه فذهب الشافعي
حمل المطلق على المقيد لكن اختلف اصحابه في تاويله فمنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما
علة جامعة مقتضية للالحاق وهو الاظهر من مذهبه واختيار المصنف فيصير تقييد المطلق
بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص ومنهم من حمله على
المقيد مطلقا من غير حاجة الى دليل اخر مصيرا منهم الى ان كلام الله تعالى واحد
لا تعدد فيه فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار ولهذا حمل قوله تعالى
والذاكرات على والذاكرين الله كثيرا اي اولا من غير دليل وهو في غاية السقوط
لانه ان اريد بكلام المعنى القائم به فهو وان كان واحدا الا ان تعلقاته تختلف
باختلاف المتعلقات فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بالاطلاق او التقييد او العموم
او الخصوص او غير ذلك تعلقه بالآخر بذلك والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد
المختلفات امرا ونهيا بالجميع وفساده اظهر من ان يخفى وان اريد به العبارة
الدالة عليه فهي متعددة ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة
دلالته على غيره والا لزم المحال المذكور واما حمل والذاكرات على والذاكرين
فانما كان لدليل وهو ان والذاكرات لما عطف على والذاكرين ولم يكن له
استقلال بنفسه وجب رده الى ما هو معطوف عليه ومشاركته في حكمه ولسقوط
قال المصنف وشذ عنه اي وشذ نقل الحمل عن الشافعي بعض اصحابه واما ابو حنيفة
فلا يحمل فيه لصدور النسخ واحتج اصحابه له بان لا دليل على التقييد غير القياس
ويلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة باي فرد كان داخلا تحت
المطلق فيكون نسخا ونسخ النص لا يجوز بالقياس واجيب عنه بانه لا يلزم من القياس
نسخ النص المطلق بل التقييد بعض مسمياته وذلك كما يرد على تخصيص العام بالقياس
عندكم ولهذا ان اشتراط صفة السلامة لم يدل عليه نص الكتاب وانما ثبت بالقياس فان كان
بالقياس نسخا لا يخلو اما ان يكون نسخا اولا فان كان الاول بطل قولكم ان النسخ
يكون بالقياس وان كان الثاني بطل قولكم ان تقييد المطلق بالقياس يكون نسخا هكذا
قيل وفيه نظر لجواز ان يكون الاشتراط بالاجماع فالاولى ان يقال لا نسلم انه نسخ بل
هو تقييد بعض المسميات كالتخصيص بالتسليم **قال** البيان والمبين يطلق
البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي اخراج
الشيء من الاشكال الى حيز التجلي والوضوح فاورد ان البيان ابتداء والحرف بالحيز
ويكون الوضوح وقال القاضي والاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل
والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد وفي مركب وفي فعل وان لم يسبق اجمالا

أقول: هذا هو الصنف السابع في البيان والمبين وهو مشتمل على مقدمة وثمان
مسائل وفي المنتهى وكذا في الإحكام جعل الكلام على المجمل الصنف السابع وعلى
البيان والمبين الثامن ولا يظهر أن هذا التقدم والتأخر من الناسخ ولولا ما ذكرنا
لتوهم المبين مانع يقتضي المجمل مع أنه لم يعلم بحسب ترتيب هذا الكتاب أما المقدمة
ففي حدهما واعلم أن البيان لما كان متعلقا بالتعريف والإعلام بما ليس بمعروف
ولا معلوم لأنه مصدر بيّن يبين بيانا وتبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما وهو
عبارة عن الدلالة وكان ذلك مما يتوقف على الدليل المرشد إلى المطلوب وهو العلم
والنظر الحاصل منه لا جرم أطلق البيان تارة على فعل المبين وهو التبيين أعني التعريف
والإعلام وأخرى على ما حصل به التبيين وهو الدليل وثالثة على متعلق التبيين
وهو المدلول ولإطلاق البيان على هذه المعاني الثلاثة دون ذلك اختلف الناس
في تعريفه بكل منها والمصنف أشار بقوله فلذلك أي ولأجل الإطلاق على المذكور ونسب
كل طائفة لواحد منها والمصنف ومن نظر إلى إطلاقه على فعل المبين كأبي بكر الصيرفي
من أصحاب الشافعي قال هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي
وأورد على كونه غير جامع أن البيان ابتداء وهو ما دل على الحكم من غير سابقة إجمال
وإشكال لأنه بيان بالاتفاق وليس بداخل تحت الحد وأن فيه تجوزا وزيادة مع أن
الحدود يجب صيانتها عنهما أما الأول فلاستعمال الحيز وهو مختص بالجواهر دون
الأعراض وأما الثاني فللجمع بين التجلي والوضوح مع أن التجلي مغن عن الوضوح ومن
نظر إلى إطلاقه على ما به البيان كالقاضي أبي بكر والغزالي والكرامية وأكثر المعتزلة
كالجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم قالوا هو الدليل واستحسن
الآمدي التفسير به واستدل على صحته بأن من ذكر دليلا لغيره وأوضحه غاية
الإيضاح يصح لغة وعرفا أن يقال تم بيانه وهو بيان حسن إشارة إلى الدليل
المذكور وإن لم يحصل به المعرفة بالمطلوب للسامع فهو لا تعريف ولا إخراج المطلوب
من العمى لنا أن مذهب الصحابي ليس بحجة كما سيأتي بيانه إن شاء الله وظاهر العموم
حجة يتعين العمل بها باتفاق القائلين بالعموم وإذا كان كذلك لم يجز ترك العموم
قال: قالوا يستلزم دليلا وإلا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزم دليلا في ظنه
فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبيّنه ولو كان قطعيا لبلغه ولما خفي
عن غيره ولما لم يجز لصحابي آخر مخالفته وهو اتفاق أقول: هذا بيان شبهتين
للمخالفين توجيه الأولى أن يقال مخالفة الصحابي لظاهر العموم لا بد وأن يكون
لدليل إذ لو لم يكن كذلك لكان بمخالفته ظاهر العموم من غير دليل فاسقا وهو خلاف
الإجماع فإذا استلزمت دليلا وجب التخصيص للجمع بينه وبين العموم لما عرفت من
أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية هذا هو المشهور
في تقرير هذه الشبهة وقد صرح به في المنتهى حيث قال مخالفة الصحابي لا يكون

إلا لدليل لكنه إنما ينتهض حجة إذا كان الصحابي المخالف هو الراوي إذ لو كان غيره لا يلزم
مخالفته لظاهر العموم لجواز عدم اطلاعه على ذلك العام فلا تقوم الحجة فيه إلا أن يتمسك
بالأولى بأنه لو كان كذلك قال لا يجوز التخصيص بمذهب الراوي والأولى يجوز التخصيص بمذهب الغير
فالأولى في تقريره أن يقال مذهب الصحابي لا بد وأن يكون لدليل وإلا كان فاسقا لخرقه
الإجماع لأن القول في الدين من غير دليل خطأ وباطل بالإجماع فينتهض على الكل وعلى
هذا التقدير في قوله يستلزم يعود إلى مذهب الصحابي لا إلى مخالفته وهذا أظهر بحسب اللفظ
أيضا وتوجيه الجواب على التوجيهين أن يقال إن أريد بالدليل ما يكون مصيبا فيه فالملازمة
ممنوعة قوله وإلا كان فاسقا قلنا لا نسلم لأنه مأمور باتباع الاجتهاد وهو مؤاخذ بعدم اتباعه
فلذلك لا يحكم بفسقه وإن كان مخطئا في نفس الأمر وإن أردت به ما غلب في النظر بحسب
ظنه وإن كان مخطئا فيه فلا نسلم وجوب الجمع وإنما كان يجب لو كان ما صار إليه حجة واجبة
الاتباع بالنسبة إلى الغير وهو غير جائز إذ لا يجوز للغير اتباعه مع وجود العام المتفق على
صحة الاحتجاج به فضلا عن كونه واجبا وإلى هذا التوجيه أشار بقوله قلنا يستلزم دليلا في
ظنه أي ما هو دليل بحسب ظنه وإن لم يكن دليلا في نفس الأمر وتوجيه الثانية أن يقال لو كان
متمسك الصحابي المخالف ظنيا غير قطعي لذكره والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلإزالة
التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره وأما بطلان التالي فواضح لأنه لو ذكره لاشتهر ولنقل
إذ يمنع الملازمة فإنه إنما يصح ذكره عند المناظرة ولعلها لم توجد وفي التالي بأنه
لا يلزم من الذكر الاشتهار وتوجيه الجواب على ما قال المصنف وهو معارضة
تلك أن يقال لو كان متمسكه قطعيا لبيّنه كما ذكرتم ولم يخف عن غيره
لانحصار القطعي في الكتاب والسنة المتواترة والإجماع وشيء منها لا يخفى عن أهل
من الصحابة ولم يجز لصحابي آخر مخالفته لأن مخالفة القطعي لا يجوز بالاتفاق
والتوالي باطلة أما الأول فيعرف مما ذكر المستدل وأما الثاني فلأن القطعي لو كان
ظاهرا لغيره لما خالفوه وأما الثالث فبالإجماع وإليه الإشارة بقوله وهو
اتفاق أي جواز المخالفة إجماع قال: مسألة الجمهور أن العادة في تناول بعض
خاص ليس مخصصا خلافا للحنفية مثل حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول
البر لنا أن اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص أقول: هذه هي المسألة الحادية عشرة
وهي في بيان أن العموم هل يخص بالعادة أم لا اختلفوا فيه فذهب جمهور
العلماء إلى أنه إذا كان من عادة المخاطبين تناول بعض من الطعام خاصة
كالبر مثلا ثم ورد خطاب عام بتحريم الربا في الطعام كقوله حرمت عليكم
الربا في الطعام كان اللفظ يجري على عمومه في تحريم الربا في كل طعام على
وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وأن العادة لا تكون منزلة العموم على تحريم الربا
في المعتاد دون غيره وذهب الحنفية إلى أن العادة تخصص الحكم وتقصره
على تحريم الربا في المعتاد دون غيره فعند الجمهور أن اللفظ الوارد عام
لعدم

بتصعه مساول الكل طعام لغة وعرفا اما لغة فظاهر واما عرفا فلان العرف هو
ان عرفهم في تناوله لا في غلبة استعمال اسم الطعام في البر فلا يخصص بالعرض
ايضا فوجب التمسك به حتى يقوم دليل بخصصه قال قالوا العرض لتخصيص
الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا لان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به بخلاف غلبة
تناوله والعرض فيه قالوا فلو قال اشتر لي لحما والعادة تناول لحم الضان لم يعم
سواه قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم اقول هذا ما يتمسك به القائل بالخصوص
وتوجيه الاولى ان يقال كما تخصص الدابة بحسب العرف بذوات الاربع وان كان
لفظا عاما في كل ما يدب على الارض وتخصص اسم النقد في البيع بحسب العرف
ايضا بالنقد الغالب في البلد وان كان لفظ النقد عاما في كل نقد غلب او لم يغلب
حتى لا يفهم من اطلاق الدابة والنقد سوى ذات الاربع والنقد الغالب كذلك يجب
ان يخصص اسم الطعام بالبر بحسب العرف والعادة وتوجيه الجواب ان يقال ان غلب
الاسم بحيث اطلاق اسم الطعام عليه اي على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة
في ذوات الاربع في العرف العام لخصص به اي حكم تحريم الربوا بالبر ضرورة تنزيل
مخاطبة الشارع العرف على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال الطعام في
عرف المتعاملين (?) المعتاد التناول عن حكم التحريم واختص بعض المعتاد وان غلب تناوله
على ما هو العرض ولا نسلم ان غلبة التناول لا تستلزم غلبة استعمال اللفظ في التناول
بحيث لا يفهم منه سواه فاذا لم يستلزم ذلك لم يخص حكم التحريم به والحاصل انه لقول
بخلاف غلبة تناوله والمراد ان غلبة الاسم يستلزم الاختصاص بخلاف غلبة التناول
فانها لا تستلزم وتوجيه الثانية ان يقال لو لم تكن العادة مخصصة لما اختص اللحم في
قول القائل اشتر لي لحما والعادة تناولهم لحم الضان بلحم الضان والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة لكون اللفظ عاما ويساوي نسبة العام الى الاحاد الداخلة تحته
واما بطلان التالي فلانه لا يفهم منه والحالة هذه سوى لحم الضان وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان اللفظ عام بل هو مطلق ويكفي العادة قرينة مخصصة له لاجل
مصير لعدم امكان تناولها في ان واحد (?) واذا كان كذلك فلا ينهض علينا نقضا لان الكلام في
تخصيص العام بالعادة لا في تقييد المطلق بها قال مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص
حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله في شاة
ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فيعمل بهما اقول هذه هي المسئلة التاسعة
وهي ان الجمهور ذهبوا الى ان الخاص اذا وافق حكم العام فلا تخصيص خلافا
لابي ثور وقد نقل عن هذا الخلاف ايضا بان العام لا يخص بذكر بعضه خلافا لابي ثور
والمراد ان الجمهور اتفقوا على انه اذا ورد لفظ عام كقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب
دبغ فقد طهر فانه عام في كل اهاب كان للشاة او لغيرها ثم ورد لفظ خاص
يدل على بعض ما دل عليه العام كقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فانه خاص
باهاب الشاة دون اهاب غيرها فان الخاص لا يكون مخصصا للعام بحسب مدلول

[هامش: عليه] [هامش: التحريم]

الخاص وهو اهاب الشاة ومخرجا عنه ما سواه وهو اهاب غيرها وقال ابو ثور
من اصحابنا انه يخصصه بذلك ودليل الجمهور انه لا تعارض بينهما لامكان الجمع
بين كل واحد منهما على مدلوله لغة فيجب العمل بهما لان الاصل في الدليل الاعمال لا
الابطال قال قالوا المفهوم يخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود اقول
هذه شبهة ابي ثور توجيهها ان يقال لا خلاف بين القائلين بالعموم والمفهوم في
جواز تخصيص العموم بالمفهوم لكن تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم جلد الشاة بالذكر يدل
بمفهومه على نفي الحكم عن جلود باقي الحيوانات فيكون مخصصا للعموم الوارد بتطهيرها
وتوجيه الجواب اما على راي من لا يقول بالمفهوم فلما سياتي واما عند القائلين
فلانهم انما يجوزون تخصيص العموم بمفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المسمى بالدليل
هو من مفهوم المخالفة كما تعلم بيانه في الحكم السابع لا بمفهوم اللقب لانه مردود
وليس بحجة والا لزم الكفر لو قيل عيسى رسول الله والكافر موجود لدلالة الاول
بحسب مفهوم اللقب على ان محمدا ليس رسول الله والثاني على ان الله ليس بموجود
لكن تخصيص الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة عن باقي جلود الحيوانات الا بهذا
المفهوم فلا يخص العموم قال مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص
الامام وابو الحسين يخصص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن
لنا لفظان فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر اقول هذه هي المسئلة العاشرة
وهي في بيان ان اللفظ العام كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لكون
المطلقات عاما في كل الحرائر بوائن كن او رجعيات اذا عقب بما فيه ضمير عائد
الى بعض العام المتقدم لا الى الكل كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اذ الضمير فيه
للرجعيات دون البوائن هل يكون خصوص المتاخر مخصصا للعام المتقدم بما
الضمير عائد اليه اي بالرجعيات ام لا اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وبعض المعتزلة
كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص به وهو اختيار المصنف وذهب
الامام وابو الحسين البصري الى جواز التخصيص به وذهب قوم الى الوقف ونسب
الآمدي الوقف الى الامام وابي الحسين وفي بعض الكتب نسبة التخصيص الى احدهما
والوقف الى الاخر وما ظفرت بنص منهما يدل على مذهبهما ودليل عدم الاصحاب
ان المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى ظاهرهما ومقتضى الاول
اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى كل ما تقدم اذ لا اولوية
للعود الى البعض دون البعض وقد قام دليل على مجازية احدهما وهو خروج
ضميره وهو الضمير لتخصيصه بحيض المذكور السابق لكن لا يلزم منه مجازية الاخر
وهو المطلقات حتى يخص بالرجعيات اذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر اخر
بل الواجب ان يحمل على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص قال قالوا يلزم
مخالفة الضمير واجيب بانه كاعادة الظاهر اقول هذه شبهة من قال بالتخصيص
وتوجيهها ان يقال لو لم يخصص الاول بل اجري على ظاهره يلزم مخالفة ظاهر الضمير
والتالي باطل لان مخالفة الظاهر خلاف الاصل وكذا المقدم واما الملازمة فظاهرة لعود
الضمير الى البعض السابق على تقدير كونه عاما مع ان ظاهره يستدعي عوده الى الكل
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم مخالفة الظاهر لان الضمير كاعادة الظاهر

في ما لنا فكما ان اعادته لا تستلزم مخالفة فكذا اعادة الضمير لان هذه الاعادة هي عين
تلك الاعادة ولهذا لا يمنع اتحاد الاعادتين وعلى هذا لا يلزم من عدم استلزام
الظاهر مخالفة من اجل عدم استلزام المضمر لها فالاولى في الجواب المعارضة بان يقال
ولو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهر لانه للعموم واذا تعارضا فعليكم الترجيح
وهو معنا كما سنبين قال الوقف لعدم الترجيح واجيب بظهور العموم فيهما
فلو خصصنا الاول خصصنا بهما ولو سلم فالظاهر اقوى اقول هذه حجة الواقفية
وتوجيهها ان يقال لو اجرينا المطلقات على عمومها لزم مخالفة ظاهر الضمير ولو
خصصناها لزم مخالفة ظاهرها وليس الاول اي اجراؤها على ظاهرها ومخالفة ظاهر
الضمير اولى من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه وتخصيص المذكور السابق واذا
لا ترجيح لاحدهما على الآخر وجب الوقف وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم
الترجيح بل اجراء المطلقات على ظاهرها اولى من تخصيصها واجراء الضمير على ظاهره
وذلك لان العموم ظاهر فيهما اعني في المطلقات وفي ضمير المؤنث اذ ظاهره يشعر
برجوعه الى كل المطلقات الخراس واذا كان كذلك فلو خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني
فيكون فيه مخالفة ظاهرين بخلاف ما لو اجرينا المطلقات على عمومها اذ لا يلزم منه الا مخالفة
ظاهر فقط وهو مخالفة ظاهر الضمير ولا خفا ان مخالفة ظاهر اولى من مخالفة ظاهرين ولو
سلم انه لا يلزم من تخصيص الاول مخالفة ظاهرين بل اللازم مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة
ظاهر الضمير اولى من مخالفة ظاهر المطلقات لان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر
لتوقف الثاني على الاول دون عكس واذا كانت دلالته اقوى كان تعيين مخالفته احرى
قال مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وابو الحسين وابو هاشم جواز تخصيص العموم بالقياس
ابن سريج ان كان جليا ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا والجبائي
يقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف والمختار ان ثبتت العلة بنص او باجماع او كان
الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القرائن في الوقائع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا
فعموم الخبر اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي في بيان الخلاف في مذاهب القائلين
بكون العموم والقياس حجة في جواز تخصيصه بالقياس ونحصي الحق في ذلك فيقول ذهب
الائمة الاربعة والاشعري وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين البصري الى جوازه
مطلقا وذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى جواز التخصيص بالقياس ان كان جليا
دون ان يكون خفيا وذهب عيسى بن ابان الى جوازه بشرط ان يكون العام مخصصا وكذا
الكرخي الا انه يشترط ان يكون مخصصا بدليل منفصل ومنهم من جوز بشرط ان يكون
الاصل مخرجا اي بشرط ان يكون المقيس عليه من الصور التي اخرجت من العموم وذهب الجبائي
الى منعه وبتقديم العام على القياس مطلقا وذهب القاضي ابو بكر والامام الى الوقف
واختار المصنف ان علة القياس ان ثبتت بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا اي
مخرجا على ذلك العام خص به اي العام بالقياس وان لم يكن كذلك فالمعتبر القرائن المرجحة
للتفاوت او التساوي في احاد الوقائع فان ظهر من القرائن ترجيح خاص للقياس اي
ترجيح مخصص بالقياس يقدم على عموم الخبر والا فيعمل بعموم الخبر قال
لنا انها كذلك كالنص الخاص فيخصص بها للجمع بين الدليلين اقول هذه حجة على
ما اختاره وتوجيهها ان يقال انها اي العلة اذا كانت كذلك اي ثابتة بنص

او اجماع كالنص الخاص لانه منزلة منزلة النص الخاص فيجب تخصيص العام بها او يقال
العلة حينئذ تساوي الدليل القياس والعام كما وجب بالنص الخاص جمعا بين الادلة وقيس
الاصل المخصص على العلة المذكورة لان حاصله يرجع الى النص كما سنذكره قال
واستدل بان المستنبط اما راجح او مرجوح او مساو والمرجوح والمساوي لا
يخصص به فوقوع احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريانه في كل تخصيص
وقد رجح الجمع اقول هذه حجة واردة على ما اختاره فلذلك ذكرها وذكر جوابها
وجه ورودها ان يقال ما ذهبتم اليه من وجوب التخصيص بالقياس على الاصل المخصص
مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان العلة فيه لا يجوز ان يكون ثابتة بنص او اجماع
والا لكان من القسم الاول بعينه بل يجوز ان يكون مستنبطة لكن لا يجوز التخصيص بالعلة
المستنبطة لان المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام في محل التخصيص او مرجوحة
عنه او مساوية له فان كانت مرجوحة فلا يجوز التخصيص بها والا يلزم تقديم المرجوح
على الراجح وهو باطل في العقل والنقل وكذا ان كانت مساوية له لعدم اولوية العمل
باحدهما دون الآخر وانما يجوز التخصيص بها لو كانت راجحة فاذن على تقدير واحد وهو
كونها راجحة يجوز التخصيص دون اثنين وهو كونها مرجوحة او مساوية
ووقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص بها اولى
وتوجيه الجواب وهو نقضها اجمالا ان يقال لو صح ما ذكرتم لامتنع التخصيص في جميع
صور التخصيص لجريان ما ذكرتم من الدليل بعينه فيه مع انه رجح التخصيص في تلك الصور
بالجمع بين الدليلين ويمكن ان يحمل قوله واجيب بجريانه في كل تخصيص نقضا اجماليا
كما ذكرت وقوله وقد رجح بالجمع نقضا تفصيليا بان يقال لا نسلم ان المستنبطة ان كانت
مساوية للعام لم يكن العمل باحدهما اولى من العمل بالآخر بل يكون العمل بالمستنبطة اولى
جمعا بينهما وبين العام لان العمل بها لا يبطل العمل بالعموم بخلاف العكس وعلى هذا لا يتم الاستدلال
ويكون تقدير كلامه وقد رجح التخصيص بالعلة المستنبطة اذا كانت مساوية للعام بالجمع
بين الادلة وانما فسرته بما فسرته اولا لامرين احدهما ان صريح لفظ المتن يدل عليه
لانه قال واجيب بانه يجري بعينه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع بينهما والثاني ان للخصم
ان يقول لو كان العمل بها لا يبطل العمل بالعموم بعينه في محل المعارضة او في غيرها
الاول ممنوع والثاني مسلم لكن النزاع انما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون
غيرها. ولذلك قلنا المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام في محل التخصيص لكن
الجواب من حيث الاشكال لحسن الوضوح والتحلي والاصل في الاطلاق الحقيقة
وفيه نظر لان صحة الاطلاق لغة وعرفا ممنوع على تقدير عدم حصول معرفة
المطلوب للساهي ومن يطلق الاطلاق على المدلول كابي عبد الله البصري وغيره
قال هو العلم الحاصل عن الدليل واستدل الآمدي لما اختاره بان العلم الحاصل
عن الدليل يسمى ... والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو الساهي ايضا لزم
الترادف والاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات لتكثر الفائدة وبان الحاصل
عن الدليل قد يكون ظنا وقد يكون علما وعند ذلك يختص اسم النظر بالعلم دون

الطرفين معقول وهو ضعيف ولهذا لم يلتفت اليه المصنف اما الاول فلانه حصر كل
الالزام للزوم الترادف فعلى ما اخترناه وجه ورده انه قال ما يحصل به التبيين سمي
دليلا والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان ايضا حقيقة لزم الترادف وقد
صرح به لانه قال فعلى ما ذكرنا يكون حد البيان هو حد الدليل بعينه فيلزم ترادف الدليل
والبيان وقال في مختصره المسمى بمنتهى السول والامل في علم الاصول حد الدليل هو بعينه
حد البيان لترادفهما واما الثاني فلان المراد من العلم ليس هو المرادف لليقين حتى يعم
منه وهو حصول صورة الشيء في العقل الشامل للظن وغيره وليس السابق الى الفهم من
اطلاق العلم المرادف لليقين ليتناقض بعضا واذا عرفت البيان فاعلم ان المبين هو
نقيض المجمل وهو على ما سيجيء بيانه ما لم يتضح دلالته فيكون المبين هو ما اتضح دلالته
وهو يشمل ما كان من الخطاب المبتدأ المستغني بنفسه عن بيان وما كان محتاجا الى بيان
وورد بيانه معه كالمجمل اذا بين المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد
والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الى غير ذلك على ما سيجيء
مشروحا في المنتهى والمبين نقيض المجمل يكون في مفرد ومركب وفي فعل سبق
اجمال او لم يسبق قال مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه صلى الله عليه وسلم بين
الصلوة والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا كما يدل دليل ايضا فان المشاهدة ادل
وليس الخبر كالمعاينة اقول هذه اولى المسائل وهي ان الفعل هل يكون بيانا ام لا
اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى كونه بيانا خلافا لطائفة شاذة ومعتمدهم اما من
المنقول فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بين الصلوة والحج بالفعل وليس بالقول على ما
ظن من انه كان فيه بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم لانه لم يتعرض
على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج بل استدل على تعريفها الفعل بيان وهو المطلوب
ولذلك قال المصنف وقوله خذوا وصلوا يدل عليه واما من المعقول فلان مشاهدة فعل
الصلوة والحج ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول اذ ليس الخبر كالمعاينة
ولهذا فان مشاهدة زيد في الدار ادل على معرفة كونه فيها من الاخبار واذا جاز البيان
بالقول اجماعا مع قصوره عن الفعل فيكون البيان بالفعل بالطريق الاولى قال قالوا
يطول فيتأخر البيان قلنا قد يطول بالقول ولو سلم فما تأخر لشروعه فيه ولو سلم فلسلوك
اقوى البيانين ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة اقول هذه حجة السند وتوجيهها
ان الفعل ان كان بيانا فلا يخلو اما ان يكون البيان فيه يطول فيلزم منه تأخير البيان مع
امكانه بما هو اقصر منه وهو القول وذلك ممتنع وتوجيه الجواب ان البيان في
البيان قد يطول بالقول اذ ذكر كل فعل بصفته وهيئته وما يتعلق به من الحركات والسكنات
بالذكر من الفعل المشاهد بل ربما احتيج الى تكرار القول عند ... على زمان وقوع
الفعل بازمنة كثيرة على ما تشهد به العرف والعادة واذا كان كذلك فلو كان
الطول موجبا للتأخير لما صح البيان بالقول بل هو بالطريق الاولى ولو سلم ان زمان الفعل
اطول فلا نسلم ان البيان تأخر فانه ما تأخر لشروعه في المبين في البيان ولو سلم انه

تأخر ولكنه انما تأخر لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل وذلك غير مستنكر ولو سلم
ان الفعل ليس اقوى فلا نسلم انه تأخر عن وقت الحاجة بل انما تأخر عنه وهو المحذور قال
مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تأكيد
فان جهل فاحدهما وقيل يتعين غير الارجح للتقدم وفي نقض النسخ بالمتقدم لان المرجوح
لا يكون تأكيدا واجيب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك فان لم يتفقا كما لو طاف بعد اية
الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب متقدما او متأخرا
لان الجمع اولى ابو الحسين المتقدم بيان ويلزم نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع اقول
هذه ثانيتها وهي في بيان انه اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح
للبيان فالبيان بماذا يكون منهما فالحق في ذلك التفصيل فنقول اذا وردا على الوجه
الذي قلنا فلا يخلو من ان يتفقا في البيان او يختلفا فان اتفقا فلا يخلو اما ان يعلم تقدم
احدهما على الاخر او جهل فان عرف فالمتقدم هو المتقدم البيان سواء كان فعلا او
قولا لحصول المقصود به والثاني تأكيد لحصول المقصود دونه الا اذا كان دون الاول
في الدلالة لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة عند قوم ولم يشر اليه المصنف
وان جهل فاحدهما هو البيان والاخر تأكيد من غير تعيين وذهب قوم الى انه لا يخلو
من ان يكون احدهما ارجح اولا فان لم يكن فالحكم كما قلنا وان كان احدهما ارجح تعين
تأخره مستدلا عليه بان المرجوح لو تأخر امتنع ان يكون تأكيدا للراجح اذ الشيء
لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة واذا لم يصلح للتأكيد فقد حصل البيان دونه فيكون
الاتيان به عبثا وهو غير منصب الشارع فيمتنع عن الاتيان فلا يصدر ولا كذلك فيما اذا
جعلنا المرجوح متقدما فان الاتيان بالراجح بعده لا يفيد التأكيد فلا يكون معطلا والمصنف
عبر عن هذا المذهب بما هو اعم منه لان غير الراجح يشمل المرجوح والمساوي وهم
لا يقولون عند التساوي بكون المتقدم هو البيان اذ امكن ان يستدل عليه بتفضيل
السبق بل يقولون احدهما يكون هو البيان من غير ترجيح وتوجيه الجواب ان
يقال لا نسلم ان المرجوح مطلقا لا يكون تأكيدا بل الذي لا يجوز هو المرجوح الغير
المستقل بنفسه اما المستقل فلا يلزم فيه عدم جواز كونه تأكيدا للراجح وان لم
يتفقا بل اختلفا كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال بعد اية الحج من قرن الحج الى
عمرة فليطف طوافا واحدا وليسع سعيا واحدا وروي انه قرن وطاف طوافين
وسعى سعيين فالمختار ان القول هو البيان وفعله صلى الله عليه وسلم اعني طوافه الثاني
محمول على انه ندب او واجب في حقه وسواء كان القول متقدما على الفعل او متأخرا
عنه لان الجمع بين الدليلين وهما القول والفعل ولو من وجه اولى من تعطيل
احدهما بالكلية فلا عند تقدم القول بيانا فلا يحمل الطواف الاول على انه تأكيد
للقول والثاني على انه مندوب او واجب في حقه صلى الله عليه وسلم والاحتمال الاول وهو
كون الطواف الثاني ندبا في حقه صلى الله عليه وسلم ارجح نظرا الى ان التشريك بين الرسول
وبين الامة في افعال الحج وكذا في غيرها من الاحكام اغلب من الافراد وكذا عند
حصول القول اذ جعلنا الفعل بيانا يلزم اما تعطيل القول او نسخ الفعل المتقدم
وهو وجوب الطواف الثاني لان الفعل المتقدم دل على وجوبه والقول بعده
على عدم وجوبه وعند ذلك فاما ان يعمل القول او يهمل وعلى الاول يلزم النسخ

ان جعلنا الفعل بيانا لزم تعطيل القول واذا جعلنا القول ...

وعلى الثاني التعطيل ولما كان تعطيل القول محالا سقط الثاني أصلا تعين الأول
النسخ فلذلك قال فيلزم أي ويلزم إما الحسن قبل الفعل مقدما ولم يفعل يلزم إما
النسخ أو التعطيل فإن قيل ما ذكرتم من أحد الأمرين إنما يلزم لو وجد الفعل بيانا
للأمر ولم لا يجوز أن يكون فعله بيانا لوجوب الطواف الثاني في حجه دون أمته
قلنا لكونه خلاف الغالب على أن مر بيانه وإن جعلنا القول بيانا يلزم الجمع بين البيانين
من غير نسخ ولا تعطيل فلهذا كان المختار **قال** مسألة المختار أن البيان أقوى والكرخي
يلزم المساواة أبو الحسين يجوز الأدنى لنا لو كان مرجوحا لغى الأقوى في العام إذا
خصص والمطلق إذا قيد وفي التساوي التحكم **أقول** هذه المسألة وهي أنه هل
يجب أن يكون البيان أقوى من المبين في الدلالة أم لا يجب اختلفوا فيه فذهب
الكرخي إلى وجوب تساويهما في الدلالة وأبو الحسين إلى جواز كون البيان أدنى
من المبين دلالة والمختار أنه يجب أن يكون أقوى والحجة فيه أن البيان لو لم يكن
أقوى من المبين لزم إما إلغاء الأقوى بالأضعف أو التحكم إذ الترجيح من غير مرجح
والتالي بقسميه باطلان بيان الملازمة أما الملازمة فلأنه لو لم يكن المخصص والمقيد
أقوى دلالة من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد
فإما أن يكون أضعف أو مساويا وعلى الأول يلزم إلغاء الأقوى وهو دلالة العام والمطلق
على صورتي التخصيص والتقييد بالأضعف وهو دلالة المخصص والمقيد وعلى الثاني
يلزم التحكم لأن إلغاء المخصص والمقيد مع تساوي دلالتهما لدلالتي العام والمطلق
قال في المنتهى بعد قوله وفي التساوي التحكم وأما المجمل فواضح ومراده أن كون
بيان المجمل أقوى دلالة منه واضح لأن المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه
وهو ما يعين أحد احتماليه أقوى منه بالضرورة وإنما لم نذكرها هاهنا وإن لم يمس
إليه المصنف أصلا فيه أن البيان هل يجب أن يكون مساويا للمبين في الحكم
اختلفوا فيه والمختار أنه لا يجب ولهذا لما كان أحدهما بيانا للآخر لا أن أحد الأمرين إنما
يكون بيانا للآخر إذا كان دالا على صفة مدلول الآخر على مدلوله وإذا كان كذلك فلا يحكم
اتحاد ما دل المراد منه أن يكون البيان تابعا للحكم المبين في الوجوب وعدمه حتى
لو كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول صلى الله عليه وسلم وإلا فلا قال مسألة
في المشهور وهو أنه باطل لأن بيان المجمل واجب مطلقا وإلا فقد كلف بالمحال لا فا
تقول هذا غير لازم لأن المجمل لو كان غير واجب كان مندوبا أو مكروها أو
مباحا ولا يفضي القول بعدم إيجاب بيانه إلى التكليف بالمحال إذ لا تكليف فيما ليس
بواجب قلنا وهذا أيضا لا يصح بعينه وهو حكم المبين مع عدم الحاجة
إلى البيان في الحال ولا مع الحاجة إلى البيان في الحال مع القول بجواز تكليف ما لا
يطاق وإنما يصح بتقدير دعو الحاجة إلى البيان في الحال مع القول بعدم جواز
التكليف بما لا يطاق **قال** مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع إلا عند
مجوز تكليف ما لا يطاق وإلى وقت الحاجة يجوز والصيرفي والحنابلة ممتنع
والكرخي ممتنع في غير المجمل أبو الحسين مثله في الإجمالي لا التفصيلي مثل
هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير
النسخ **أقول** هذه رابعتها وهي جواز تأخير البيان فعنه التأخير أما تأخيره عن

وقت الحاجة ممتنع إلا عند من يجوز تكليف المحال وأما عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة
فقد اختلفوا إلى خمسة مذاهب فمنهم من قال بالجواز مطلقا سواء كان الخطاب ظاهرا
لا يراد به ظاهره كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي والنكرة إذا أريد
بها معين أو لا يكون كذلك كالمتواطئ والمشترك وهو مذهب أكثر أصحابنا وجماعة من
أصحاب أبي حنيفة واختاره المصنف وأشار إليه بقوله وإلى وقت الحاجة يجوز ومنهم
من قال بالامتناع مطلقا وهو مذهب بعض أصحابنا كأبي إسحق المروزي وأبي بكر الصيرفي
وبعض أصحاب أبي حنيفة والحنابلة والظاهرية ومنهم من قال بالتفصيل فذهب
الكرخي وجماعة من الفقهاء إلى امتناعه في غير المجمل وجوازه في المجمل وذهب أبو الحسين
البصري إلى جوازه في المجمل بحيث يحمل اللفظ على ظاهره وأما في غير المجمل وهو ما له ظاهر
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ تجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الإجمالي
مثل أن يقول وقت الخطاب هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم
سينسخ فإن تأخر عنه يمتنع لعدم اقترانه بالخطاب وذكر هذا التفصيل
من أصحابنا أبو بكر القفال وأبو بكر الدقاق وقد نقل هذا عن المروزي أيضا فإن
الفرق بين مذهبي الكرخي وأبي الحسين بعد اشتراكهما في جواز تأخير بيان المجمل
مطلقا أعني إجماليا كان أو تفصيليا وفي امتناع تأخير البيان الإجمالي في غير
المجمل أن أبا الحسين يجوز تأخير البيان التفصيلي في غير المجمل والكرخي لا يجوز
فعلى هذا لو قال وأبو الحسين مثله إلا في التفصيلي لكان أسد من قوله مثله
لشعر بأن أبا الحسين يمنع في غير المجمل مطلقا وليس الأمر كذلك ولو قال وأبو الحسين
مثله في الإجمالي بعد لفظ الواو لاستقام وعبارته في المنتهى سديدة لأنه قال والكرخي
على جواز تأخير في المجمل دون غيره وأبو الحسين مثله في المجمل وأما في غيره فيجوز
تأخير بيانه التفصيلي لا الإجمالي مثل هذا العموم إلى آخره ثم قوله في المتن مثل هذا
العموم مخصوص بأنه مثال التفصيلي وليس الأمر كذلك وهذا أيضا غير وارد
على لفظ في المنتهى وذهب الجبائي وابنه القاضي عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان
النسخ وامتناع تأخير بيان غيره وقد نقل مذهب آخر عن بعضهم لم ينقله المصنف وهو
جواز تأخير بيان الأمر دون الخبر فعلى هذا انحصر المذاهب في ستة **قال** لنا أن الله
خمسه إلى القربى ثم بين أن السلب للقاتل إما عموما وإما برأي الإمام وذوي
القربى بنو هاشم دون بني أمية وبني نوفل ولم يعلم اقتران إجمالي مع أن الأصل
عدمه وأيضا أقيموا الصلوة ثم بين جبريل والرسول وكذلك السرقة وكذلك
الزكوة وكذلك السرقة ثم بين على التدريج وأيضا أن جبريل قال اقرأ قال وما
أقرأ وكرر ثلاثا ثم قال اقرأ باسم ربك وأيضا فإنه من ترك الظاهر لأن الفور
فمنع ما أخير والتراخي يقيد جوازه في الزمان الثاني فيمتنع تأخير واجب بيان
الأمر قبل البيان لا يجب به شيء وذلك ليس **أقول** لما فرغ من بيان المذاهب
شرع في الاحتجاج على المختار واستدل عليه بوجوه نقلي واعلموا أنما غنمتم من شيء
فأن لله خمسه إلى قوله ولذي القربى ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل إما عموما
أي مطلقا وإما برأي الإمام وكذلك بين بعد أن ذوي القربى بنو هاشم وبنو
المطلب أيضا وإنما لم يذكر المطلب دون بني أمية وبني نوفل منعه منهم ذلك

حتى انه لما سئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم
نزل هكذا وشبك بين اصابعه ثم لما استشعر المصنف ان يورد عليه ان المتاخر انما
هو البيان التفصيلي وحينئذ يمنع فيه بل غنيمه ما جنى الاجمالي على ما ذهب
اليه ابو الحسين ولا دلالة لما ذكرتموه على تاخيره اشار الى الجواب بقوله ولم ينقل
اقتران اجمالي مع ان الاصل عدمه ولو جهه ان تعالى الاية ظاهرة في العموم لكل
ذوي القربى ولم ينقل احد من اهل النقل وارباب الاخبار اقتران بيان اجمالي
بان هذا العموم مخصوص مع ان الاصل عدمه ولو كان لما اهمله اهل النقل عادة
عادة واما كون الاية حجة على من نازع في احتياج ما عين البيان التفصيلي فظاهر لا
ريب فيه واما ثانيا فبقوله تعالى اقيموا الصلوة لانه ظاهر في مطلق الدعاء ولم يرد بالقرآن
ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان بين جبريل ثم بين
جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ثم بين النبي بعدما بين جبريل له لغيره وكذلك الزكوة
لان قوله تعالى واتوا الزكوة نزل مطلقا ثم بين النبي صلى الله عليه بعد ذلك مقدار الواجب
وصفته في النقد والمواشي وغيرها من اموال الزكوة شيئا فشيئا على التدريج وكذلك
نزل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مطلقا ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم
بعد ذلك ما يجب به القطع في مقداره وصفته على التدريج الى غير ذلك من الاوامر العامة
المطلقة التي وردت في البيع والنكاح والارث وغيرها ولم يبين تفاصيلها الا بعد
مدة واما الجواب عن جواز اقتران الاجمالي بما ذكرنا من العموم فما قدمناه وايضا
بما روي ان جبريل عليه السلم قال للنبي اقرأ قال وما اقرأ كرر عليه ثلثا الى ان قال جبريل ثم
قال له اقرأ باسم ربك الذي خلق ووجه التمسك به انه اخر بيان ما امر به اولا مع احتماله
الى بعد تلك مرات من امر جبريل وسؤال النبي صلى الله عليه وسلم مع امكان بيانه اولا وهو
دليل جواز التاخير فان قيل ما ذكرتم من الاوامر الدالة على ما ذهبتم اليه ليس
متروكة الظواهر واذا كان كذلك فلا يصح التمسك بها اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فلانه يلزم من حملها على ظواهرها جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
بل وقوعه وهو ممتنع بالاتفاق وبيان ذلك ان مقتضى الامر المطلق اما ان يكون الوجوب
على الفور او التراخي وعلى كلا من التقديرين يلزم مما ذكرتم من تاخير البيان ان يكون البيان
متاخرا عن وقت الحاجة اما على التقدير الاول فظاهر لانه ما وجب بالفور حصل التاخير
وما امتنع التاخير فلو تاخر بيانه لتاخر عن وقت الحاجة واما على الثاني فلان التراخي
يفيد جواز الفعل في الزمان الثاني من الامر واذا جاز فعله فيه كان تاخير بيانه عن
ذلك الزمان تاخيرا عن وقت الحاجة وهو المراد من قوله واعترض بانه اي بان ظاهر ما
ذكرتم من الاوامر متروك لظاهر لان الفور يمتنع تاخيره الى ما ذكرتم وجب به
والتراخي يفيد جوازه اي جواز الفعل في الزمان الثاني من الامر فيمتنع تاخيره
الى ما ذكرتم من جهاته واما تقريره على هذا الوجه فيما يتعلق معارضة في المنقض بان
قلنا ما ذكرتم من الدليل وان دل على تاخيره فان تلك الاوامر عنها بعيد لنا
ما يدل على عدمه اذ لو كان البيان فيما فرع عنها لكان فيما عن وقت الحاجة
لان الفور الى اخره لعله يقول متروك الظاهر كالمستعمل وقلنا الامر قبل البيان لا
يجب به شي وذلك كثير كقول السيد لعبده افعل مطلقا فانه يحرم هذا القول من غير

على التقدير قبل بيانه لا على الفور ولا على التراخي واذا كان كذلك فقولكم مقتضى
الامر المطلق اما الوجوب على الفور والتراخي الى ما بعده ممنوع مقتضى الامر قبل البيان
او بعده اما الاول فباطل لان هذا التقسيم انما يصح بعد ثبوت الوجوب وهو غير
ثابت قبل البيان واما الثاني فمسلم لكن الكلام في الامر قبل البيان ولقائل ان
يقول سلمنا الحصر قبل البيان لكن لا نسلم لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
اذا كان التراخي قولكم التراخي يفيد جواز الفعل في الزمن الثاني من الامر قلنا اذا
كان الفعل المامور به معلوما بيانه اولا والاول مسلم والثاني ممنوع ولا اذا كان
للفور ايضا للاستفسار المذكور بعينه سلمنا افادته للجواز في الزمن الثاني من الامر لكن لا
نسلم انه وقت الحاجة الى البيان مع قطع النظر عن وجوبه وعلم المواخذة بتركه بدليل
ما قبل الامر قال واستدل بقوله ان تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعيينها
بسؤالهم مؤخرا وبدليل انه لم يؤمر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح واجيب بمنع
التعيين فلم يتاخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة
لاجزاتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله انكم وما تعبدون من دون الله
ابن الزبعري فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت واجيب بان ما
لما لا يعقل وبنزوله ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل
بانه لو كان ممتنعا لكان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض
لو كان جائزا الى اخره اقول هذه شبه بلغت ثلثا من المنقول والثالث من المعقول
استدل بها على مذهب الاضعاف واستوجهت بوجه الاولى ان تعالى لو لم يجز تاخير
البيان الى وقت الحاجة لما وقع في كلامه تعالى والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان الثاني فلان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير
منكرة ولم يبين لهم الا بعد السؤال اما انها كانت معينة فلثلثة اوجه الاول تعينها
اي تعيين الشارع اياها بقوله انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول
بسؤالهم مؤخرا اي بسبب سؤالهم المؤخر عن الامر وهو قولهم بين لنا ما هي ما لونها
ولو كانت منكرة لما سالوا عن تعيينها للخروج عن العهدة بانه بقرة كانت فان قلت
هذا لم لو كان الضمير في قوله انها بقرة لما امر به اولا وهو ممنوع لجواز ان يكون
ضمير الشان قلت هذا وان احتمل لكن الحمل على ما ذكرناه اولى من وجوه
الاول ان الضمير في السؤال وهي قوله ما هي ما لونها عايد الى المامور به اولا فيجب
ان يعود في الجواب وهو انها بقرة اليه لوجوب مطابقة السؤال والجواب
والثاني ان المامور به اولا مذكور والشان والقصة غير مذكور والاصل في
ضمير الغايب العود الى مذكور متقدم حقيقة لا تقديرا والثالث ان قوله بقرة صفراء
وغيرها لا يفيد حينئذ الا باضمار والاصل عدمه الوجه الثاني انه اي بني اسرائيل
لم يؤمروا بمتجدد اذ لو كان تكليفهم بامور متجددة غير ما امروا به اولا لكان
الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وهو باطل لوجوب
تحصيل الصفات المذكورة اولا ايضا بالاجماع وهذا يدل على ان المامور به كان
متصفا بجميع الصفات المذكورة والوجه الثالث مطابقة المذبوح المتصف بجميع
الصفات للمامور به اولا المدلول عليه بقوله فذبحوها اي المامور بها اولا مع انهم

فما كانوا يفعلون ذبحها واما انهم لم يسعهم الا بعد السؤال فظاهر النص يدل عليه
ويوجه الجواب انه تعالى لا نسلم ان البقرة المأمور بها كانت معينة في نفس الامر
بل كانت منكرة مطلقا بادلة منها الاول قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
فان في المشهور تأكيدا لكونها نكرة وهو ظاهر في اي بقرة كانت يعني هذا يكون
تقدير قوله وهو ظاهر اي في اي بقرة وله محمل آخر وهو ان يكون بقرة منكرة
غير معينة ظاهر واذا كان ظاهر النص التنكير بطل قولهم لو امر بالمنكر لما
سألوا عن تعيينها اذ ليس الحمل على التعيين ضرورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر
النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى واذا كانت البقرة منكرة في
نفس الامر لم تكن محتاجة الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة
اتفق واذا لم تكن محتاجة الى البيان فلا يكون البيان زيد بأخر عن المبين
اذ ليس فيه مطلقا الاحتياج الثاني قول ابن عباس لو ذبحوا اية بقرة لاجزأتهم
ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وهذا صريح في ان المأمور به اولا كان
منكرا وفيه دلالة على ان ذلك كان ابتداء ايجاب لا بيانا لان البيان ليس تشديدا
بل تفسير ما هو الواجب قوله لو كان كذلك لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة
اخرا لا ما ذكرت اولا قلنا لا نسلم وما المانع ان يكون قد وجب عليهم بعد السؤال
الاول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة اولا ثم اوجب بعد ذلك اعتبار الصفات
المذكورة اخرا اذ لا منافاة بين الحالتين وما ذكره منها من ان قول ابن عباس رضي الله عنه
مرجوح بالنسبة الى الكتاب وهم لان قول ابن عباس يوافق ظاهر الكتاب لما بينا والمرجوحية
انما كانت توجد في معرض التعارض لا التوافق فان قلت لو حملنا قول ابن عباس على ظاهره
لزم عدم مطابقة السؤال والجواب في الكتاب والاصل وجوبها قلت بعد تسليم
لزوم عدم المطابقة لا يخفى ان موافقة ظاهر النص الدال على التنكير وظاهر قول ابن
عباس اولى من موافقة ما ذكروه من المطابقة لما فيه من موافقة اصلين ومخالفة اصل
وما ذكروه بالعكس الثالث قوله تعالى وما كادوا يفعلون وجه التمسك به انه تعالى ذمهم
على تعيينهم في السؤال ولو كانت معينة لما ذمهم عليه بل كان الواجب مدحهم به
ولقائل ان يقول لا نسلم انه ذمهم على ما ذكرتم لجواز ان يكون الذم لتوقفهم عن
الفعل بعد استكمال البيان ثم لقائل ان يقول على الجواب عن اصل الشبهة
ونقول سلمنا ان البقرة كانت معينة في نفس الامر غير انهم سألوا البيان الاجمالي
او التفصيلي الاول ممنوع لجواز تقدم قول موسى عليه السلام انها بقرة ليست مطلقة
والثاني مسلم لكن لا يلزم من جواز تأخير البيان التفصيلي تأخير الاجمالي كما هو مذهب
ابي الحسين ولئن سلم سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه فالاجمالي اولى من التفصيلي
ولا محيص عنه ويوجه الشبهة الثانية انه تعالى لم يحرم نفع لكنه وقع لانه لما نزل
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله
ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون والنبي صلى الله عليه وسلم
لم يتكلم عليه بل سكت الى ان نزل بيانه بعد حين وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ويوجه الجواب انه تعالى لا نسلم احتياج الآية
الى البيان وانما يكون كذلك لو دخلت الملائكة والمسيح في عموم الآية ليحتاج الى

بيان تخرجهم وانما يكون كذلك لو كانت ما تتناول من يعقل وهو ممنوع لان ما لما لا يعقل
فان قيل بانها تتناول من يعقل لقوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم
عابدون ما اعبد ولا نعلم ان اصل اللغة على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلاء والدخول
العصبية قول من قال ما في صدقه ولفهم ابن الزبعرى مع انه من الفصحاء وعدم انكار
النبي صلى الله عليه وسلم عليه ولان الاحتراز بقوله من دون الله انما يصح لو اندرج فيه قلنا
المخصوص والاطلاقات يعارضها جواز اطلاق ما على من يعلم ويعقل ولا يلزم ان يكون
ظاهرا فيه بل هي ظاهرة فيما لا يعقل لقوله صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر ادعى علمه
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولا يخفى ان التوفيق بين الادلة
بحمل سؤال ابن الزبعرى على ظنه كون ما ظاهرة فيمن يعقل ومستعملة فيه مجازا واجراء
كلام النبي صلى الله عليه وسلم على ظاهره اولى من تعطيل قول النبي صلى الله عليه وسلم بالكلية والعمل
بما ذكروه وبه خرج الجواب عن فهم ابن الزبعرى لكونه معارضا بانكار النبي صلى الله عليه وسلم
ولا خفاء ان اتباع قول النبي صلى الله عليه وسلم اولى من اتباع ظاهر ابن الزبعرى ولا نسلم
ان قوله من دون الله انما ذكر احترازا لجواز ان يكون ذكره تأكيدا وحمل الكلام على
فائدة التأسيس وان كان هو الاصل لكن يلزم من الحمل عليها مخالفة ظاهر النبي صلى الله عليه وسلم
والجمع اولى من التعطيل سلمنا انها حقيقة فيمن يعقل لكن لا نسلم عدم اقترانها
بالمخصص ما لديه وهو دليل العقل الدال على امتناع تعذيب احد بجرم صادر عن غيره
اللهم الا اذا كان راضيا بجرم ذلك الغير واحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا الملائكة والمسيح
بعبادة من عندهم وعلى هذا لا يكون نزول ان الذين سبقت على انه المستقل بالبيان
ليصح التمسك به بل يكون نزوله زيادة بيان وتأكيد ضم البيان الشرعي الى البيان
العقلي لجهل المعترض وهو ابن الزبعرى بدليل العقل المخصص سلمنا انه هو المستقل
بالبيان لكن هذا خبر من باب الآحاد والمسألة علمية فلا يجوز اثباتها به وهو المراد
من قوله مع كونه خبرا اي من باب الآحاد وقوله قال اهل التفسير على ذكره في
سبب نزول هذه الآية نفي ذلك ممنوع لما في الاجماع ان ملتقى الامة لا تجتمع امتي
على ضلالة لا يحتج عليه حاد ويوجه الثالث انه تعالى لو كان في تأخير البيان عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة ممتنع لكان امتناعه لذاته او لغيره وكل واحد منهما اما ان
يعرف بضرورة العقل او نظره وكل واحد من الامرين منتف فلا امتناع والجواب
المعارضة بالمثل بان يقال لو كان جائزا لكان جوازه لذاته او لغيره وكل واحد منهما
اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره وكل منهما منتف فلا جواز هذا هو السابق
الى الفهم من قوله لو كان جائزا الى آخره في توجيه المعارضة لكن الشارح وجه في كون الجواز
لذاته او لغيره لا يخلو عن شيء فالاولى ان يقال لو كان جائزا لجوازه اما ان يعرف
بضرورة العقل او نظره الى آخره قال المانع بان الظاهر لو جاز لكان الى
مدة معينة وهو تحكم ولم يقل به او الى الابد فيلزم المحذور واجيب الى معينة عند
الله وهو وقت التكليف قالوا لو جاز لكان مثلها في نسخ لكان مفهوما لانه مخاطب
فيستلزم ظاهره جهالة وباطنه متعذر واجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام
وبانه يعلم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة اقول
معناه انه يشبهان ذهبا الى امتناع تأخير بيان ماله ظاهر اريد به غير ما هو ظاهره فيه

كالمالكية بعضهم مطلقا والكرخي والجبائي وابي الحسين واليه اشار بقوله المانع بيان الظاهر الذي
لم يرد به ظاهره لو جاز لجاز ان يقال لو جاز تأخيره لكان ظاهره يريد به غير ظاهره
تفصيليا كان البيان او اجماليا ليس مذهبا لابي الحسين لكان جواز التأخير اما الى مدة معينة
او الى الابد والثاني باطل لان المقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي الاول
فلانه تحكم لتساوي نسبة الخطاب الى جميع الاوقات وعدم اشعاره بشيء منها ولانه قول لم
يقل به احد ويكون باطلا بالاجماع واما انتفاء التالي فللمحذور وهو تفويت المكلف العمل بعموم اريد
به الخصوص ونحوه وهو في غاية التجهيل ويوجه الجواب منع الملازمة بان يقال التأخير
عندنا انما يجوز الى مدة معينة عند الله تعالى وهو وقت التكليف اعني الوقت الذي يجب على
المكلف العمل بعموم اللفظ فيه وهو وقت الحاجة الى البيان وعند ذلك لا يلزم شيء مما
ذكرتم من التحكم وعدم الاولوية ولزوم المحذور اما التحكم فلانه لو كان هذا تحكما لكان
النسخ تحكما لكون المدة ايضا معينة عند الله غير معينة عندنا ولا قائل به واما انه لا قائل
به فلانا نقول بتعين المدة عند الله تعالى واما لزوم المحذور فلان تفويت وقت الوجوب على
عمل المكلف حتى يقال انه عامل بعموم اريد به الخصوص ولا ايضا بتأخير البيان عن وقت
الحاجة وهو ظاهر ويتوجه السائل ان يقال لو جاز تأخير بيان ما ذكرنا لكان الشارع
مفهما بخطابه لنا في الحال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه مخاطب لنا في الحال
بالاجمال واذا كان مخاطبا كان مفهما لاستلزام الخطاب التفهيم ولا يخرج المخاطب عن
كونه مخاطبا اذ المعقول من قول القائل خاطبه فلان ولانا انه قصد تفهيمه بكلامه واما
بطلان التالي فلانه ان قصد تفهيمه ظاهره بعد قصد تجهيلنا لانه غير مراد وان قصد
تفهيمه الباطن وهو المراد فهو متعذر اذ لا سبيل لنا اليه ويوجه الجواب فهو متمكن
على تفهيم اجمالي في تفصيلي ان يقال في بيان الاجمالي بوضع ما ذكرتم من الدليل في خطاب
بحكم الله انه سينسخ لجاز ان لا يكون تعينه لظهور ذلك الخطاب في الدوام مع انه
لم يرد لكن جواز الخطاب به مع تأخير بيانه جائز بالاتفاق وفي التفصيلي فلم نسلم
انه لو كان مفهما لنا لزم شيء مما ذكرتم وانما يلزم لو كان مفهما للتفسير ما هو الظاهر من
كلامه فقط او للتفسير ما هو مراده من كلامه فقط اما لو كان مفهما لما هو الظاهر من كلامه
مع تجويز تخصيصه عند الحاجة اليه فلا يلزم منه لا تجهيل ولا احالة قال عبد الجبار
تأخير بيان المجمل مخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان
وقتها وقت بيانها اقول هذا فرق ذكره القاضي عبد الجبار بين جواز تأخير النسخ
وامتناع تأخير بيان المجمل وعبد الجبار وان كان لم يقدم المصنف ذكره في صدر
المسئلة لكن لما كان مذهبه مذهب الجبائي ذكره ههنا ليعرف منه ان مذهبه مذهب الجبائي
وان هذا الكلام له ونقل الفرق ان تأخير بيان المجمل هو تأخير بيان صفة العبادة
وذلك يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها لان صفتها انما تعلم ببيان المجمل فلم
يحصل بعد واما لانه لا يمكن الاتيان بالعبادة في وقتها مع الجهل بصفتها فظاهر بخلاف
تأخير بيان النسخ لانه لا يخل بالتمكن من الفعل في وقته فلم يخل بالعبادة في وقتها فلهذا جوزنا
هذا دون ذلك ويوجه الجواب ان وقت العبادة هو وقت بيانها لا قبله وعلى هذا
فلا يلزم من تأخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها وجوازه في وقتها تعذر الاتيان
بالعبادة في وقتها قال قالوا لو جاز تأخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين

مراده احسن بانه يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف
الاخر اقول هذه شبهة لمن ذهب الى امتناع تأخير بيان المجمل وتوجيهها
ان يقال لو جاز الخطاب بالمجمل مع تأخير بيانه عنه لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين
المخاطب مراده والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلاشتراكهما في
عدم افادتهما في الحال واما انتفاء التالي في الحال للبيان ويوجه الجواب ان يقال
لا نسلم ان الخطاب بالمجمل قبل البيان لا يفيد شيئا لانه وان لم يفد المراد على
التعيين ولكنه يفيد ان المخاطب مخاطب باحد مدلولاته فيطيع المخاطب بالعزم على الفعل
على تقدير التعيين ويعصي بالعزم على الترك بخلاف الاخر وهو الخطاب بما لا
يفهم منه شيء اصلا قال قالوا تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل
شخص بخلاف النسخ واجيب بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في
الجميع وكان اجدر اقول هذا فرق اخر ذكره عبد الجبار بين امتناع تأخير
التخصيص وجواز تأخير بيان النسخ وتقريره ان تأخير بيان تخصيص العموم
مع تجويز اخراج بعض الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل شخص
من احاد المكلفين انه هل هو مراد بالخطاب ام لا بخلاف تأخير بيان النسخ ويوجه
الجواب ان ذلك لغاية تأخير بيان تخصيص العموم انما يوجب الشك في احاد المكلفين
على البدل وتأخير بيان النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص وعند ذلك فلو كان
ذلك الشك مانعا من التأخير لكان هذا اجدر بالمنع مع انه جائز بالاجماع فان
قيل تأخير بيان النسخ لا يوجب الشك في الجميع لانه لا نسخ قبل وقت الحاجة وما
لم ينسخ يتعلق الخطاب بالجميع قلنا لا نسلم انه لا نسخ قبل وقت الحاجة فان
النسخ قبل وقت الفعل جائز عندنا واذا كان كذلك فالشك حاصل نعم لو قيل هذا
لا نسخ قبل النسخ لتناول الخطاب الجميع في الحال وانما الشك في استمراره تلك
الحال بخلاف تأخير بيان التخصيص فانه يوجب الشك في الحال لانتفى جواب
المصنف وجوابه ان الشك قبل وقت العمل لا يضر ولو لم يوسط المصنف بينه
فالعموم تأخير بيان المجمل من قول عبد الجبار لكان احسن في النظم قال مسئلة
المختار على المنع جواز تأخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة للقطع
بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما انزل اليك واجيب بعد
كونه للوجوب والفور بانه للقرآن اقول هذه خامسها ومعنى ان المختار
عن تأخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا
فيما بينهم في جواز تأخيره الى ما جبل النبي صلى الله عليه وسلم تبليغ ما اوحي به
اليه من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة واكثر المحققين على جوازه وهو
المختار ونسا على هذا المذهب ايضا والمعتمد فيه هو القطع بانه لا يلزم من فرض
وقوعه محال لذاته ولا لغيره لان الاصل عدمه ولهذا لو صرح الشارع به
لم يلزم منه محال مع هذا مع انه يحتمل ان يكون في التأخير مصلحة في علم الله
تعالى ومراد حسب صلوات الله عليه وسلم التأخير لذلك واستدل المخالف بقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فظاهر الامر للوجوب فيجب عليه تبليغ ما انزل
من الاحكام ويوجه الجواب ان يقال فلم ان ظاهر الامر للوجوب

سلمناه لكن لا نسلم ان مطلقه مقتضى الفور سلمناه لكن لا نسلم انها انزلت مبينا ولا الاحكام
التي وقع النزاع فيها لكونه ظاهرا في القران لانه للسابق الى الفهم من لفظ المطلق المنزل
وهو المراد من قوله واحسب بعد كونه اي بعد كون الامر للوجوب والفور انه اي
ان ما انزل كله القران ظاهر فيه قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخير
اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمة رضي الله عنها
سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبيا وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين اقول هذه سادسة مسائلها وهي ان المختار على
القول بالمنع من جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة اعني على القول بوجوب ورود
البيان مع الخطاب جواز تاخير اسماع المخصص الموجود اذ المتقدمون على الامتناع
اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى للمكلف العام دون اسماع الدليل الموجود
المخصص له فذهب الجبائي وابو الهذيل الى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعي
على معنى انه يمتنع اسماع العام لمكلف من غير اسماع المخصص الموجود اياه وجوزوا
ان يسمعه العام المخصص بدليل العقل وان لم يعلم دلالته على التخصيص وذهب
ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى جواز اسماع العام لمن لم يعرف الدليل
الموجود المخصص له وسواء كان المخصص سمعيا او عقليا على ما اختاره المصنف واستدل
عليه اما من المعقول فلانه تعالى لو اخر اسماع المخصص الموجود اقرب من تاخير المخصص
مع كونه معدوما لان عدم سماعه لعدمه في نفسه اتم من عدم سماعه مع وجوده في
نفسه وقد بينا جواز تاخير سماع المخصص السمعي اذا كان معدوما فجواز تاخير اسماعه
اذا كان موجودا اولى واما من المنقول فلان فاطمة رضي الله عنها سمعت قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع انها لم تسمع قوله صلى الله عليه وسلم
نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة الا بعد حين وكذلك سمعت الصحابة
قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع اكثرهم الدليل الموجود المخصص للمجوس وهو قوله صلى الله عليه وسلم
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الى غير ذلك من وقائع لا تعد ولا تحصى ولولا
جوازه لما وقع ولما كانت هذه المسئلة فرع المنع من ذلك غير خارجة عما نقل المصنف
عنهم في الواقع وقد تقدم جوابهما مع انتقاضهما بجواز اسماع العام مع جهل السامع بالدليل
العقلي المخصص لاجرم لم يعد المصنف ذكرها ههنا لئلا يطول الكتاب من غير فايدة قال
مسئلة المختار على التجويز جواز تخصيص بعض دون بعض لنا ان المشركين بين فيه
الذمي ثم العبد ثم المراة تدريجا واية الميراث بين صلى الله عليه وسلم القاتل والكافر
تدريجا اقول هذه سابعتها وهي ان المختار على القول بتجويز تاخير بيان الخطاب
العام من وقته الى وقت الحاجة تاخير بعض البيانات دون البعض وقد نقل عنه تجويز
التدريج في البيان القائلون بالجواز اختلفوا لكن المحققين منهم ذهبوا الى الجواز
فلهذا اختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع اما الملازمة فظاهر
واما الوقوع فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين خرج منه اهل الذمة اولا ثم العبيد ثانيا
ثم المراة ثالثا واية المواريث اخرج النبي صلى الله عليه وسلم ثم القاتل ثم الكافر تدريجا
الى غير ذلك من العمومات المخصصة على التدريج كاية الحج فانها خصصت اولا بغير
الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ثم بذكر الامن والسلامة في الطريق واية السرقة فانها خصصت

السابع

بذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا قال قالوا يوهم الوجوب في الباقي وهو
تجهيل قلنا اذا جاز ايهام الجميع فبعضه اولى اقول هذه شبهة المخالفين وتقريرها
ان ايهام تخصيص البعض بالتخصيص على اخراجه دون غيره مما يوهم وجوب استعمال
اللفظ الباقي واسماع التخصيص ثانيا وهو تجهيل للمكلف وانما ينتفي هذا التجهيل
بالنص على كل ما هو خارج عن العموم دفعة وتقرير الجواب انه اذا جاز ايهام
الجميع اي ايهام اللفظ العام وجوب استعماله في جميع ما يخص عنه لجواز الاقتصار
على الخطاب العام دون ذكر شي من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظ
فجواز ايهام وجوب بعض الجميع اولى لكونه اقل تجهيلا وقيل في جوابه ايضا الاقتصار
على الخطاب العام دون ذكر شي من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه
واذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه لا دلالة له على انتفاء
غيره ذكر البعض لفظا بل بالمفهوم وهو ليس بحجة او ليس في الدلالة كاللفظ اولى ان لا
يكون موهما لمنع التخصيص قال مسئلة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا
والاكثر يكفي بحث يغلب انتفاؤه القاضي لا بد من القطع بانتفائه ولا كل دليل مع مجاله
لنا لو شرط لبطل العمل بالاكثر اقول هذه ثامنها وهي في بيان الوقت الذي يجوز
للمجتهد الحكم بالعموم والعمل به فنقول اتفق الاصوليون على انه يمتنع العمل قبل البحث عن
المخصص ولا يمنع الاجماع بما نسبه الكشف المشهور الى ابي بكر الصيرفي من تجويز التمسك
بالعام ابتدا مستدلا عليه بانه لو وجب طلب المخصص لوجب طلب المانع من المجوز في
التمسك بما يقع لعل احتمال الخطا ولم يجب ذلك عرفا لانهم يحملون الالفاظ
على حقايقها بلا طلب فلا يجب شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وايضا فان الاصل عدم المخصص وانه يوجب عدم التخصيص لان ذلك
ليس مذهب الصيرفي بل مذهبه انه اذا ورد لفظ عام يعتقده ويعتقد عمومه قبل
دخول وقت العمل به فانه يجب اعتقاد عمومه قبل ظهور المخصص وبعد ظهوره
يزول ذلك الجزم وقد صرح بذلك الامام في البرهان حيث قال اذا وردت
الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال ابو
بكر الصيرفي من اصحابنا اصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم
ان كان الامر على ما اعتقدوه فذاك وان ثبت الخصوص تغير العقد وهذا عندي
معدود عندنا من هفوات العقلاء ومصطفي العلماء وانما هو قول صدر عن
غباوة واستمرار في عناد وانما رد عليه لان الصيرفي انما دعا الى اعتقاد الجازم اعتقاد
عموم اللفظ لا جزم لو حق ذلك لا يزول بظهور المخصص وان اراد به اعتقاد ارادة
العموم قطعا فان احتمال ارادة الخصوص به قائم وهذا لا يمنع ظهور المخصص وجوز
اعتقاد التخصيص عند ظهوره وما هذا شانه ما اعتقاد عمومه جزما قبل البحث
عن المخصص وعدم الظفر به على وجه يركن النفس اليه ممتنع ومما يؤكد صحة
الاجماع الذي ذكره المصنف قول الغزالي في المستصفى لا خلاف في انه لا يجوز
المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الادلة العشرة التي اوردناها في المخصصات
لان العموم دليل بشرط انتفا المخصص والشرط بعد لم يظهر وكذا كل دليل
يمكن ان يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط

واما ما استدل الصيرفي فضعيف اما الاول فلانا لا نسلم انه لو وجب طلب المخصص
لوجب طلب المانع من الحقيقة لقيام الفرق وهو ان الظن بعدم المجوز فوق الظن بعدم
المخصص لغلبة ارادة الحقائق من الالفاظ دون العموم بالاستقراء واما الثاني فلان الظن
الحاصل من عدم التخصيص معارض بظن التخصيص الحاصل للمجتهد بان الاعم الاغلب كون اكثر
العمومات مخصوصة حتى قيل ما من عام الا وقد خص واذا حصل الاجماع وانه لا بد من البحث
عن المخصص فقد اختلفوا في كمية ذلك البحث فذهب ابن سريج والامام الغزالي واكثر
الاصوليين الى انه يكفي بحث يغلب اي على الظن انتفاؤه اي انتفاء المخصص وذلك لحصول
الظن على ظنه انه لو بحث عنه لما وجده لما استوعب من البحث فساوى ذهب القاضي
ابو بكر الى انه لا بد من القطع بانتفاء المخصص فيصير الى الجزم بعمومه والعمل به
مع احتمال وجود المعارض ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعدمه امتنع الجزم بعمومه
ووجوب العمل به وكذلك كل دليل مع معارضه اي كذلك يكفي في العمل بكل دليل
له معارض في الجملة البحث عن معارضه بحثا يغلب على الظن انتفاؤه عند الاكثرين
كما ذكرنا وعند القاضي انه لو اشترط نفي القطع بانتفاء المخصص في العمل بالعموم لبطل
العمل بالاكثر اي باكثر العمومات المعمول بها على ما بين في المنتهى والتالي باطل فالمقدم
مثله واما الملازمة فلانه لا طريق الى معرفة انتفاء المخصص سوى البحث والنظر وهو لا
يفيد القطع لجواز ان يكون المخصص موجودا ولم يطلع عليه احد من العلماء او لم عثر عليهم
او اطلع عليه ولم ينقله او نقله ولم نستشهد به او نقل ولا اطلعنا عليه فلا يفيد القطع
على ما قال الا فرق فانه لا بحث فيها قال والوا اكثر البحث فيه يفيد العلم العادي
والا فبحث المجتهد يفيد لانه لو وجد لاطلع عليه ومنعوا واسندوا بانه قد
يجد ما يرجع به **اقول** هذه شبهة للقاضي ومتابعيه على ان معرفة انتفاء المخصص
بطريق القطع ممكن واما انه لا يفيد فلما مر انفا ويمكن ان يجعل سند المنع فلا نسلم
الاكثرين وبيان انا لا نسلم انه لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قوله اذ البحث لا يفيد القطع
قلنا لا نسلم اما ان كانت المسألة التي يتمسك فيها بالعموم مما كثر البحث فيه اي
بحث العلماء فالعادة تفيد القطع اي بانتفاء المخصص اذ يستحيل عادة عدم اطلاع
احد من العلماء على المخصص في المسألة التي يتمسك فيها بالعموم وكثر النزاع والبحث
فيها واما ان لم يكن المتمسك فيها بالعموم مما كثر بحث العلماء وخلافهم فيه واليه اشار
بقوله والا فبحث المجتهد عنه يفيد القطع بانتفائه وذلك لانه لو اريد بالعموم الخصوص
لاطلع عليه اي لاطلع المجتهد على المخصص عند البحث عنه لاستحالة ان لا ينصب الله
دليلا عليه حينئذ والا كان نصبه عبثا وان لا يبلغه الى المكلفين تفاديا من تكليف
المحال وجه الجواب فمنع المقدمتين بان يقال لا نسلم افادة العادة القطع فيما كثر
البحث فيه ولا بحث المجتهد فيما لم يكثر واليه اشار بقوله ومنعوا واسندوا المنع بان
المجتهد على التقدير قد يجد من المخصصات ما يرجع به عن الحكم بالعموم ووجدان
هذا يدل احتماله كما انا في حصول القطع بالعموم وكلامه في المنتهى مشعر بانه سند
للمنع الثاني لا لهما لانه قال واحيب بمنع حصول العلم في الاول واما الثاني فواضح للعلم
بانه يبحث ويحكم ثم يجد ما يرجع به ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو اريد بالعموم الخصوص
لنصب عليه دليل وتكليف المحال ليس لازما فيمتنع بل بغيره فيجوز سلمنا لكن لا نسلم

لزوم الاطلاع والتبليغ والمستند عام من الدليل بعد هذا كله مستدرك اذ الدليل ...
والتمسك بالعام صالح لحصول المقصود بعد الموارد لا اطلع عليه ان ثم **قال** المجمل
المجموع وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالته وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء
ولا يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم المحامل والفعل المجمل كالقيام من الركعتين
لاحتمال الجواز والسهو لو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين
والمجاز المراد وان لم يبين وقد يكون في مفرد بالاصالة او بالاعلال كالمختار وفي
مركب مثل او يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز
بعد منع الحقيقة **اقول** هذا هو الصنف الثالث وهو المجمل وهو ما اشتمل على مقدمة
وخاتمة وثلاث مسائل اما المقدمة ففي معناه لغة واصطلاحا فنقول المجمل في اللغة المجموع
ماخوذ من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وايضا المحصل على ما
ذكره صاحب مجمل اللغة ومنه يقال اجمل الشيء اذا حصله وفي الاصطلاح من الاصوليين
على ما قاله المصنف ما لم يتضح دلالته وانما قال ما لم يتضح ولم يقل لفظ لم يتضح
ليعم القول والفعل فلا يبطل عكس الحد بالفعل المجمل كما سيجيء بيانه وقوله لم
يتضح دلالته احتراز عن المهمل اذ لا دلالة له اصلا والمراد ما يكون له دلالة
غير متضحة وان كان المفهوم من اللفظ اعم من ذلك لا انتفاء اتضاح الدلالة
يحتمل ان يكون لانتفاء نفس الدلالة وان يكون لانتفاء صفة الاتضاح والمفهوم الاول
تعالى كما يقال للفظ دلالته غير واضحة لو كان له دلالة فتسقيم وفيه تعسف في احتراز
انتفاء عن المجمل المجاز المراد اذا لم يشترط لبس المراد ما لم يتضح دلالته على المراد مطلقا
فيبطل طرد الحد بالمجاز المذكور لانه ليس مجملا بالاتفاق بل على ما هو المراد في الجملة
من مدلوله الحقيقي ان كان لفظا وعلى مدلوله ان كان فعلا فلا يبطل طرد الحد المذكور
لاتضاح دلالته على مدلوله الحقيقي وقيل في تعريفه ايضا ان المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد لانتقاضه بالمهمل اذ ليس يفهم منه عند الاطلاق
شيء مع انه ليس بمجمل لان الاجمال في اللسان من صفات الالفاظ الدالة والمهمل لا دلالة له
وبالمستحيل ونحوه كالممتنع اذ لا يفهم منه عند الاطلاق شيء لان مدلوله ليس بشيء
بالاتفاق مع انه ليس بمجمل وهو ظاهر وغير منعكس ايضا لجواز فهم المحامل اي احد
المحامل على ما صرح به في المنتهى في اللفظ المجمل المتردد بين المحامل والاحد شيء فيصدق
لانه لا يفهم منه شيء عند الاطلاق شيء وهو انحصار المراد في بعضها وان لم يكن
معينا وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من وجه كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فانه
مجمل مع انه يفهم منه شيء ولا يقال المراد انه الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء من جهة ما
هو مجمل فيه والا لدار التعريف المجمل بالمجمل ويبطل العكس بالفعل المجمل ايضا لانه مجمل وليس
بلفظ كالقيام اي كقيام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعتين من غير ان يجلس جلسة
التشهد الوسطى فانه فعل مجمل لتردده بين التعمد الدال على الجواز اي جواز ترك الجلسة
وبين السهو الذي لا دلالة له على الجواز وصدق الحد على مثل هذا الفعل واضح
لعدم اتضاح دلالته على الجواز وقال ابو الحسين البصري المجمل ما لم يمكن
معرفة المراد منه اي من نفسه لا ممكن معرفة المراد من المجمل بالبيان ويرد على
طرده المشترك المبين كلمة قرء وصلاة لانه لا يمكن معرفة المراد منه بنفسه مع انه

الظاهر

ليس مجملا لكونه مبينا ولقائل ان يمنع وروده ليس مجملا هو المشترك مع التفات
النظر الى البيان فلم يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد ليرد على طرده وكذا
يرد عليه المجاز المراد بيانه ولم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد فيه بعينه مع انه
ليس بمجمل واما قيد المشترك بالمبين دون المجاز لان المشترك غير المبين هو المجمل بخلاف
المجاز فانه ليس من المجمل بين او لم يبين واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجمال قد يكون في مفرد
بالاصالة كالعين المشترك بين الحقائق والقرء المشترك بواسطة كالمشترك بين العالم
بين الضدين وهذا عند القائلين بامتناع تعميم المشترك اذ لا اصالة بل بالاعلال
اي بواسطة كالمختار المشترك بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لما كان
مشتركا لانهما يتغايران لفظ الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال وهو ظاهر وقد
يكون في مركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب الصلة
والموصول بين الزوج والولي وقد يكون في مرجع الضمير كقولهم كل ما علمه الحكيم فهو كما
علمه لتردد الضمير وهو هو بين عوده الى الحكيم وبين عوده الى معلومه
والمعنى على التقدير الاول ان الحكيم لمعلومه وهو باطل وعلى الثاني ان معلومه هو
على الوجه الذي علمه وهو حق وقد يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر
بين عوده الى الطبيب حتى يلزم مهارته في الطب او الى زيد حتى يكون
المعنى انه طبيب وانه ماهر نحو اذ لا يلزم ان يكون المهارة في غير الطب وقد
يكون في تعدد المجاز بعد منع حمل اللفظ على الحقيقة لتردد اللفظ بين
تلك المجازات وايضا قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وبين جميع
الصفات كقولنا الخمسة زوج وفرد والمعنى مختلف لصدقه على تقدير
جميع الاجزاء دون جميع الصفات ولتردده بين العطف والقطع كقوله تعالى
والراسخون في العلم بعد قوله وما يعلم تاويله الا الله وقد يكون بسبب تخصيص
العموم بصورة مجهولة كما لو قال الحد كقوله اقتلوا المشركين بعضهم غير مراد من
لفظي فان اقتلوا المشركين يحتمل كل ان يكون محله غير معلوم والاستثناء مجهول
كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه لما كان المستثنى مجهولا كان
المستثنى منه كذلك وكذا الكلام في تقييد المطلق وقد يكون للتقييد بصفة مجهولة
كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فانه تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل بما هو الاحصان موجب للاجمال فيما احل الى غير ذلك مما سنذكر في المسائل
قال مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي والبصري
لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه اقول هذه اولى المسائل الثمانية
وهي في ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم هل فيه اجمال ام لا اختلفوا فيه فذهب
اصحابنا من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري
الى انه لا اجمال فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري حجة الجمهور القطع
بالاستقراء ان العرف في ذلك الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اهل
اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت
عليكم الطعام والشراب وحرمت عليكم النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام

والشراب وتحريم الوطء في النساء والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة
فيه اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شيء من التقديرين ولهذا كان
الاجمال منتفيا عن قول القائل انت دابة لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع بعرف
الاستعمال وان كان على خلاف الوضع الاصلي قال قالوا ما اوجب للضرورة تقدير
مقدرها فلا تقدير الجميع والبعض غير متضح كما تقدم اقول هذه شبهة المخالفين وتوجيهها
ان التحريم والتحليل مما يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان التي اضيف اليها التحليل
ليست مقدورة لنا فلا تكون متعلق التحريم والتحليل فاذن لا بد من اضمار فعل يكون
هو متعلق ذلك حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ويجب ان يكون بقدر ما يندفع به
الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل واذا كان كذلك لم يمتنع اضمار الجميع وهو
كل ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال وليس اضمار الفعل اولى من البعض لانه غير متضح
لعدم دلالة اللفظ عليه ولانه لو دل على تحريم بعض الافعال لكان في كل معين امكن
تعلق التحريم باي عين كانت وهو محال والجواب انا لا نسلم ان
البعض غير متضح بل هو متضح بما تقدم من ان العرف في مثله يقتضي تحريم الفعل
المقصود منه ومنه يعرف انه لا يلزم دلالته على البعض تعينه في كل بعض على التحريم
بالعين ولقائل ان يزيد عليه ويقول سلمنا عدم الدلالة على البعض المعين عرفا
لكن اضمار الكل اولى من اضمار البعض لعلمه بالاضمار في اللغة بالنسبة الى الاجمال الحاصل ولانعقاد
الاجماع على وقوعه في اللغة والقران بخلاف الاجمال ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل
على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا لما لحقهم اللعن ببيعها ولو كان
الاجمال اولى من اضمار الكل لكان ذلك على خلاف الاولى قال مسئلة لا اجمال
في نحو وامسحوا برؤوسكم لنا انه ان لم يثبت عرف في بعض كمالك والقاضي وابن جني
فلا اجمال وان ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال وقيل في الباء
بالباء والعرف في نحو مسحت بالمنديل البعض ولنا انه لا اجمال مسحت وجهي في
ذلك وكذا في المنهي مسحت بوجهي واما للتبعيض فضعيف وفي البعض اليسير
واما الباء للتبعيض فضعيف اقول هذه ثانيها وهي في ان لا اجمال في قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم لنا خلافا للحنفية حيث ذهبوا الى انه مجمل لتردده بين مسح
جميع الراس ومسح بعضه وعدم اولوية احدهما من الاخر وهو معنى الاجمال وقالوا
ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه مسح بناصيته فهو بيان لمجمل الاية واعلم ان غير الحنفية
اتفقوا على انه لا اجمال فيه لكنهم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال انه بحكم وضع اللغة
ظاهر في مسح جميع الراس لان الباء حقيقة في الالصاق وقد الصق المسح بالراس
وهو اسم لكله لا لبعضه ولهذا لا يقال لبعض الراس راس فيكون ذلك مقتضيا لمسح
جميع الراس لغة وهو مذهب مالك رضي الله عنه والقاضي ابي بكر وابن جني ومنهم
من قال انه بعرف استعمال اللغة الطارئ على الوضع الاصلي يقتضي الصاق المسح
ببعض الراس وهو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري
ولاجل هذا الاختلاف قال المصنف ان لم يثبت عرف في بعض اي ان لم يثبت عرف
طارئ في ظهور استعمال في البعض اي بعض كان بناء على ما ذهب اليه مالك وصاحباه

فلا احتمال ايضا للظهور في الجميع حينئذ وان ثبت يعني عرف على ما قوله الشافعي
وصاحباه. فلا احتمال ايضا للظهور في اي بعض كان هذا هو الظاهر من كلامه لكن
المشهور ان القول بالتبعيض هو مذهب بعض الشافعية واما مذهب الشافعي وعبد
الجبار وابي الحسين فهو انه للقدر المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح تعلق
بالرأس من غير النظر الى الكل والبعض واستدل عليه بان العقلاء اذا قال مسحت
يدي بالمنديل فالسامعون يجوزون انه مسح بكله او ببعضه غير فاهمين لزوم وقوع
المسح بالكل او البعض بالقدر المشترك بينهما وهو مطلق مسح تعلق بالمنديل اما بكله
او ببعضه ويجب ان يكون كذلك دفعا للتجوز والاشتراك في العرف وتمسك البعض من
الشافعية على التبعيض بوجهين احدهما ان المعروف في مثل مسحت يدي بالمنديل يكفي
مسح بعض المنديل لا كله والثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض
في المجرور بها لكونها للتبعيض في مثل هذه الصورة ومن هذا عرف ان قوله فالواجب
تكون الضمير للشافعية اولى من قوله فالرجوع الضمير حينئذ الى الشافعي مع انه لا يصلح
ان يكون متمسكا لمذهبه على ما هو المشهور وجواب الاول ان الفرق هو انه لا يلزم من ايضا
العرف في مسحت يدي بالمنديل البعض اطراده في مسحت براسي لان المنديل الة والعمل
بالالات انما يكون ببعضها لا بكلها نحو كتبت بالقلم وضربت بالقدوم ومن هذا ظهر ان الباء
للتبعيض كما رواه انما تحصل بالالات مع كون العمل ببعضها ولهذا لا يفهم من قول القائل مسحت
بوجهي الا الكل ومن هذا خرج الجواب عما استدل الشافعي وجواب الثاني منع كون الباء
للتبعيض وانما كان الاستدلال بكون الباء للتبعيض اضعف من استدلالهم الاول لان الاول
لا يخلو عن شبهة لان العرف في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض والثاني لا شبهة فيه لان
كون الباء للتبعيض لم يثبت عن احد من نقلة اللغة قال ابو الفتح ابن جني توهم الباء في
الصورة المذكورة تفيد التبعيض لا يعرفه اهل اللغة قال مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن
امتي الخطا والنسيان خلافا لابي الحسين البصري لنا العرف في مثله قبل الشرع المؤاخذة
والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال
اقول هذه ثالثتها وهي انه لا اجمال في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
خلافا لابي الحسين البصري ولابي عبد الله البصري خلافا للجمهور ان العرف اي عرف استعمال
اهل اللغة في مثله اي رفع المضاف الى الخطا والنسيان المؤاخذة والعقاب
اي رفع المؤاخذة والعقاب على ما صرح به في المنتهى وكانه سقط من قلم الناسخ او
من قلم المصنف سهوا او عمدا اعتمادا على ظهور المعنى وهذا لا يشكل ولا يرد من
عرف اهل اللغة عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان في ان
مراده منه رفع المؤاخذة والعقاب والاصل في المتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة اما
بالوضع الاصلي او العرف الاستعمالي وعلى التقديرين فلا اجمال فيه فان قيل لو كان
عرف الاستعمال ما ذكرتموه لارتفع عنهم الضمان ايضا لكونه من جملة المؤاخذات والعقوبات
ولم يسقط الضمان عن المتلف بالخطا والنسيان قلنا انما لم يسقط الضمان لانه ليس
بعقاب ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون مع انه ليس اهلا للعقوبة وكذلك يجب على
المضطر في المخمصة اذا اكل مال غيره مع ان الاكل واجب عليه حفظا للنفس والواجب
لا يعاقب عليه واما تخصيص لعموم لفظ الخبر الدال على نفي كل عقاب بعد تسليم ان الضمان

الاصم

عقاب بان القول بالتخصيص اولى من القول بالاجمال لما مر في اولوية الاضمار وقوله
فلا اجمال يتعلق بقوله العرف الى آخره وقوله ولم يسقط الضمان جواب سوال مقدر
كما قررناه قال قالوا واحسب بما تقدم في المسئلة اقول هذه شبهة المجملين وكونها
مثل ما تقدم في التحريم المضاف الى الاعيان تقريرا وجوابا والى هذا اشار بقوله بما تقدم
في المسئلة لم يحتج ذكرها رعاية للاختصار وتحريرها بوجهها ان اللفظ من حيث اللغة
يقتضي رفع نفس الخطا والنسيان وهو محال لوقوعه من الامة فلا بد من اضمار شيء
يكون متعلق الرفع صونا عن التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامها لكثرة المخالفة
مع اندفاع الضرورة ببعضها ولثبوت بعض احكامها كالضمان وقضاء العبادات ولا
اضمار بعض معين لعدم دلالة اللفظ عليه فتعين اضمار بعض غير معين ويلزم منه
الاجمال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين لدلالة العرف على
نفي المؤاخذة والعقاب على ما مر بيانه قال مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور
خلافا للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف في مثله نفي الفائدة
مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم
فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز
بالعرف في مثله اقول هذه رابعتها وهي ان الجمهور ذهبوا الى انه لا اجمال
في نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور مما دخل حرف النفي فيه على الفعل مثل لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل خلافا للقاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري حيث ذهبا الى اجماله مصيرا
منهما الى ان حرف النفي اذا دخل على مسمى هذه الافعال مع تحققها فلا بد من اضمار
حكم من احكامها اذ لا يمكن اضمار الكل لاندفاع الضرورة بالبعض ولانه قد يتناقض
فان نفي الكمال يستلزم الصحة فاضمارهما تناقض ولا اضمار معين لعدم اولوية
البعض فتعين اضمار غير معين فوجب الاجمال وحجة الجمهور على ما هو المشهور ان
يقال لا يخلو اما ان يكون للشارع عرف في هذه الاسماء او لا عرف له فيها بل هي منزلة
على معانيها اللغوية فان كان الاول وجب تنزيل كلامه على نفي الحقيقة الشرعية
فانه ممكن مع ان الاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وان كان نسبتها بالوضع
اللغوي غير منتف لان الغالب منه مخاطبته لنا بعرفه وان كان الثاني فلا اجمال وهكذا
ذكر المصنف في المنتهى هذا التقسيم والترديد لانه قال ان ثبت عرف شرعي
واطلاقه على الصحيح من ذلك او غيره فلا اجمال وههنا جعله اخص بتقييد العرف
الشرعي بالصحيح والاول اولى لكونه اعم متناولا وان الترديد على هذا غير
منحصر لجواز ان يكون له عرف في اطلاقه على غير الصحيح كما ذكره في المنتهى
وانما ينتفي الاجمال اذا كان عرف الشارع اطلاقه على الصحيح لان معنى لا
صلوة الا بطهور يصير حينئذ لا صلوة صحيحة ذكره في المنتهى الا بطهور
وعدم اجماله واضح وكذا ان كان عرفه اطلاقه على الصحيح الكامل مثلا
لان معناه يصير حينئذ لا صلوة كاملة الا بطهور وعدم اجماله واضح ايضا
وان لم يكن للشارع عرف فيها والى هذا اشار بقوله والا فلا نسلم لزوم الاجمال ايضا
وانما يلزم لو لم يكن العرف اي عرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع

وقيل ان في مثلها كلاما مشابها والنزاع عليه من الافعال الموجودة الداخلة عليها حرف
النفي في الفائدة والجدوى لكن العرف لكونه هو المتبادر الى الفهم من نحو كل فعل كان
معلوم الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم
الا لله ولا طاعة الا له ولا بلد الا بسلطان الى غير ذلك والاصل في المتبادر ان يكون حقيقة
اما بالوضع الاصلي والاستعمال العرفي وعلى هذا فلا اجمال ولو قدرنا انتفاء مما تعلق
انتفاء العرف الشرعي والعرف اللغوي فيما نحن فيه وانه لا بد من اضمار بعض الاحكام فلا
نسلم عدم اولوية البعض ليلزم الاجمال بل الاولى نفي الصحة لانما كان
للاتفاق دون نفي الكمال اذ لا اتفاق لا خروج للمضمر مهنا على تقدير انتفاء العرفين
عن الصحة والكمال وانما كان للاتفاق على وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات لتعذر
حمل اللفظ على حقيقته ولا خفاء في ان الفعل الذي ليس بصحيح اقرب الى الحقيقة المتعذرة من
الفعل المعدوم من الفعل الذي هو صحيح وليس بكامل اذ الفعل بنفي الصحة يصير كالمعدوم
لاستلزام نفي الصحة نفي الكمال بخلاف العكس فيكون حظه عن الكامل من الموجود لا انها
بالصحة اكثر من حظه عن الصحيح وهو واضح غاية الوضوح ولان الاصل بقاء ما كان على ما كان
ولان جانب الحرمة ارجح ولانه احوط الى غير ذلك فان قيل ما ذهبتم اليه فاسد لانه اثبات
اللغة بالترجيح وذلك لانكم ذهبتم الى انه لو لم يكن فيما نحن فيه عرف شرعي ولا عرف لغوي
كان معناه نفي الصحة لانه اولى فقد اثبتم اللغة بالترجيح وهو باطل اتفاقا قلنا لا نسلم
ان ما ذهبنا اليه هو اثبات اللغة وهو كون اللفظ موضوعا في اللغة لنفي الصحة بالترجيح
ليبطل اتفاقا بل ما ذهبنا اليه هو اثبات احد المجازات وبعد تعذر الحمل على الحقيقة بالترجيح
فهو جائز اتفاقا وقول المصنف بل الدفع مثله لا ينبغي ان يحمل على ظاهره وهو ان عرف
اهل اللغة او الشرع في مثله ذكر اذ التقدير انتفاء العرفين بل ينبغي ان يحمل على عرف
الاصوليين ويكون تقدير كلامه لا نسلم انه اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات احد المجازات
بالترجيح لثبوت عرف الاصوليين في مثل ما نحن فيه من انه بعد تعذر حمله على حقيقته
وتعدد مجازه باثبات احد المجازات بالترجيح ولو لم نذكره لكان اولى كما قال في
المنتهى قلنا بل اثبات لاحد المجازات في مثله قال لو كان العرف شرعيا في نفي
شرعا مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف للاحتمال فلو سلم فلا استواء لترجيح
ونفي الصحة لما مر اقول فظهر بهذا على ان ما نحن فيه مجمل بحسب عرف الشارع
وتقريرها ان نفي العرف الشرعي في مثل ما ذكرنا مختلف في الكمال والصحة اي متردد
بينهما على سواء اذ المعنى في عرف الشارع لا صلاة صحيحة او لا صلاة كاملة من غير
اولوية لعدم ظهوره في احدهما واذا تردد اللفظ بعرف استعمال الشارع فيهما ولا
اولوية لاحدهما كان مجملا بحسب عرفه اليه والى اشار في المنتهى العرف شرعا
فيه مختلف على سواء في الكمال تارة وفي الصحة اخرى يعني انه ورد لنفي الكمال تارة
مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ولنفي الصحة اخرى مثل لا صلاة الا بطهور
وهو واضح وهذا اولى مما قال مهنا ان في النسخ الاولى فلانه ان كان فيهما
دلالة على الاستواء لقوله سواء اي سواء على ما قال الجوهري قولهم الناس في هذا
الامر سواء ان سواء يحرك ويسكن يستوي فيه الواحد والمؤنث والجمع لكن
لا دلالة فيهما على ان المراد من العرف عرف الشارع واما في النسخ الثانية فبالعكس

ذلك لدلالتها على عرف الشرع دون الاستواء اللهم الا اذا قيل بجواز ان يكون
فيما يستعمل شرعا في المعنيين مجازا والظاهر ان الاصل كان هكذا العرف شرعا
شرعي مختلف الى اخره فسقط احد اللفظين من بعض النسخ او اسقط والامر
فيه سهل وتوجيه الجواب انه قال لا نسلم ان اللفظ مختلف اي متردد بين
المعنيين بعرف الشرع فيه اذ لا عرف للشرع فيه شرعي في الحقيقة الشرعية
بل الخلاف العلماء فيه ولو سلم ان اللفظ متردد بينهما بعرف استعمال الشرع
فلا نسلم استواءهما في الاضمار بل يترجح اي يترجح اضمار نفي الصحة بما ذكرنا من كونه
اقرب من المعدوم الذي هو كون مدلول اللفظ حقيقة ولذلك تبادر الى نفي الكمال كما في
نحو لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد الا بدليل خاص وايضا بان اللفظ يدل على نفي
الذات بالمطابقة وعلى نفي الصفات بالالتزام قطعا وكالعام بالنسبة اليهما فترك العمل
به في الاول فعمل به في الثاني وايضا بان معنى قولنا هذا الغلام عود نفعه اليه
قولنا لا علم له معناه لا يعود نفعه اليه وانه يستلزم نفي الصحة لاستلزامها نفي
الصحة عود النفع اليه وعورض بان الحمل على نفي الكمال اولى لانه متيقن
لاستلزام نفي الصحة نفي الكمال دون العكس والحمل على المتيقن اولى من الحمل
على المشكوك واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال واجيب بان ما ذكرناه اولى
اذ لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ في الحال لانه علم وهو النفي الاصلي بخلاف ما ذكرتم
فيما لو هو تعطيل دلالة اللفظ في الحال عن الاعمال على الفور بالاحتمال الى ان
يتبين الحال واما عدم موافقة الاحتمال لنفي الاصل فظاهر اذ لا دلالة له على عدم
الصحة الذي هو الاصل اذا عرفت هذا قلنا نعلم ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا عمل
الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وان لم يكن للشارع فيه عرف كما في الصلوة والصوم
بعرف اهل اللغة في نفي الفائدة والجدوى على الوجه الذي قررناه فلا اجمال
فيه ايضا خلافا لابي الحسين وابي عبدالله وغيرهما من المعتزلة قال مسألة لا اجمال
في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان اليد الى المنكب حقيقة وفي
بعض اليد وفي بعض النسخ لصحة بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتصل فلا اجمال
اقول هذه خاصة بها وما في نقله ان آية السرقة غير مجملة وهو مذهب الجمهور
خلافا لبعض الاصوليين ... الجمهور ان اليد الى المنكب حقيقة في جملة العضو
المخصوص من الانامل الى المنكب وهذا صح اطلاق بعض اليد لما دونه اي على
ما دون المنكب ولو كان حقيقة في البعض لما صح ذلك ولا فوقهم ليس هذا كل
اليد ولقائل ان يمنع عدم الصحة لجواز كون اليد مشتركا بين البعض والكل
بالاشتراك وعلى هذا يصح بعض اليد كما يصح بعض القران على ما هو مشروح
في الاسماء الشرعية ويمكن ان يجاب عنه بان الاشتراك المعنوي لا ينافي مطلوبنا
ويضاد مطلوب السائل اذ لا اجمال مع هذا الاشتراك واما اللفظي فان احتمل لكن
الحمل على المجاز اولى من الاشتراك لما سبق مرارا وان القطع حقيقة في ابانة المتصل
اي في ابانة الشي عما كان متصلا به وعلى هذا يكون معنى قطع اليد ابانة جملة
العضو الى المنكب عنه واذا كان كذلك فلا اجمال قال واستدل لو كان
مشتركا في الكوع والمنكب والمرفق لزم الاجمال واجيب بانه لو لم يكن لزم المجاز

الصحة على اضمار نفي م

اقول فساد كلام بعضهم ان يكون هذا حجة على نفي الاجمال لكنه لا ينهض عليه
على الوجه الذي ذكره وانما يصلح ابطالا لاحد معنيي متعدد مسمى الاجمال في
الآية ومعنى ان اليد مشتركة في الثلث فاذا كان كذلك لزم الاجمال بان يقال لا يجوز
ان يكون اليد مشتركا فيه والا لزم الاجمال وهو خلاف الاصل وهكذا استدل بان
القطع لو كان مشتركا بين الابانة والجرح لزم الاجمال ولو قال لو كان فيه الا لزم الاشتراك
اذ كل من قال انه مجمل قال انه مشترك لفظا وهو خلاف الاصل كان معارضا في الحكم
في المقدمة ولو جه الجواب ان يقال لو لم يكن اليد مشتركا بين الثلث لزم المجاز
وهو خلاف الاصل ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو لم يكن مشتركا لزم المجاز لجواز ان
يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي سلمناه لكن محذور المجاز اقل من محذور الاجمال
ويدل عليه كثرة المجاز والاتفاق عليه وقلة الاجمال والاختلاف فيه كما سبق في المسئلة
الاولى وجواب المعارضة في المقدمة الحكم ان يقال لو لم يكن مجملا لزم المجاز وهو
خلاف الاصل فيرد عليه ما على جواب المعارضة في المقدمة **قال** واستدل بحتمل
وهي يستعمل الاشتراك والتواطؤ والحقيقة في احدهما ووقوع واحد في اشتراك
واحد معين واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا **اقول** هذه
شبهة اخرى وحكمها حكم المتقدمة في ايرادها على المقدمة وعلى الحكم اما الاول فبان
يقال اطلاق اليد وكذا اطلاق القطع على تلك المعاني يحتمل ان يكون على سبيل الاشتراك
اللفظي والمعنوي وهو الذي عبر عنه بالتواطؤ والاشتراك المعنوي اعم منه وان
يكون حقيقة في احد المعنيين مجازا في الباقي لانه اما ان يكون حقيقة في الكل او
في البعض والاول ينقسم الى الاشتراك والتواطؤ والثاني هو الحقيقة والمجاز ووقوع احتمال
واحد من احتمالين هما التواطؤ والتجوز في البعض اقرب من احتمال واحد معين وهو
الاشتراك اللفظي وانما كان اقرب لكونه اغلب فالحمل على انه غير مشترك اظهر واما
الثاني فان يقال انه يحتمل ان يكون مجملا وان لا يكون لكن هذا الاحتمال اقرب لان
الاحتمال انما يتحقق على تقدير الاشتراك اللفظي دون التقديرين الاخرين ووقوع
واحد من اثنين اقرب من واحد معين فالحمل على انه غير مجمل اقرب لان احتمال الاجمال
متحقق على تقدير الاشتراك اللفظي دون التقدير ووجه الجواب ان يقال ما
ذكرتم الا وهو كون اطلاق اليد والقطع على ما ذكرنا من المحامل اما على طريق
التواطؤ والتجوز في البعض لا على سبيل الاشتراك اللفظي لكن وقوع احد الاولين اغلب
على الطرفين وترجيح الثالث واثبات اللغة وهو كون اليد متواطئا او حقيقة في البعض
بالترجيح وهو كونه اغلب وقوعا وهو باطل بالاتفاق وايضا يلزم مما ذكرتم
ان لا يكون مجمل ابدا اذ لفظ مجمل بعين ما ذكرتم من الدليل وهو ممنوع لانه
لا يمتنع في جميع الالفاظ المجملة وانما يمتنع في اللفظ الذي يطلق على معان
في كونه ظاهرا في البعض او غير ظاهر في شيء منها وايضا الدليل نفي الاجمال مما
ذكرنا من الصورة لا يستلزم انتفاء الاجمال مطلقا لانه اذا انتفى الاشتراك بدليل
يتحقق الاجمال ولا مدفع وهذا الجواب مع ضعفه لا يصلح جوابا عن المعارضة
في المقدمة ولا الجواب الاول عن المعارضة في الحكم فظهر بالتأمل ان شاء الله **قالوا**
يطلق اليد على الثلث والقطع على الابانة وعلى الجرح فيثبت الاجمال قلنا لا اجمال مع الظهور

الطهور **اقول** هذه شبهة المخالفين وتوجيهها ان يقال اطلق اليد على الثلث يعني على
جملة العضو الى المنكب وعليها الى المرافق وعليها الى الكوع وكذا القطع يطلق على الابانة
وعلى الجرح بعد الشق من غير الابانة فثبت الاجمال لعدم اتضاح المعنى
وتقرير الجواب ان يقال هذا وان اطلق على تلك المعاني لكن الاجمال انما كان يلزم لو لم
يكن ظاهرا في البعض لكن اليد ظاهر في الجملة والقطع في الابانة فلا اجمال مع الظهور
بالاتفاق وما يقال من انه لو لم يكن مجملا لم يحتج الى بيانه لكنه بين بالقطع من الكوع مدفوع
بان بيان ارادة جهة المجاز لا يوجب الاجمال **قال** مسئلة المجاز ان اللفظ لمعنى تارة
ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل لنا انه معناه **اقول** هذه سابعتها ومعناه ان
اللفظ الوارد من الشارع وغيره اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد
معنيين ولم يكن ظاهرا في كل واحد من المحملين ولا في احدهما هل يكون مجملا ام لا اختلفوا
فيه فذهب الاكثرون الى انه ليس بمجمل وذهب الغزالي وجماعة من الاصوليين الى انه
مجمل وهو اختيار المصنف والمراد بقول المجاز ان اللفظ لمعنى تارة اي اللفظ
الدال الذي يطلق تارة لمعنى تارة وتارة لمعنيين اخرى من غير ظهور راجح في احدهما
مجمل وحجته ان كون اللفظ مترددا بين محملين من غير ظهور فيهما ولا في احدهما هو معنى
المجمل لانه لا يتضح معناه فيكون مجملا **قال** قالوا يظهر في المعنيين لتكثر الفائدة
قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقيقة لمعنى واحد اكثر وكان اظهر قالوا
يحمل الشارع كلامه كالشارع **اقول** هذه شبهة الاكثرين وتوجيهه
الاولى ان يقال ان الكلام انما وضع للافادة ولا سيما كلام الشارع ولا يعقل ان
يحمل معنيين لكونه اكثر فائدة مما يفيد معنى واحدا ويحتمل كون اللفظ
ظاهرا فيه وتوجيه الجواب انه اثبات اللغة وهو كونه ظاهرا في المعنيين بالترجيح وهو
كونه اكثر فائدة ولو سلم انه ليس اثبات اللغة بالترجيح او انه ليس باطلا فهو معارض
بان الحقيقة في الالفاظ الحقيقية الواردة لمعنى واحد اكثر واذا تردد اللفظ بين
كونه من الكثير الغالب وبين كونه من القليل النادر فحمله على الاول اولى الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب فكان حمله على معنى واحد اظهر لا يقال اذا كان ظاهرا في
الواحد لم يكن مجملا فيثبت مذهب المعترض لانه انما يلزم ظهوره فيه لو لم يكن دليل
ظهوره فيه معارضا بدليل ظهوره في الاثنين ايضا واذا لم يظهر فيه الاثنين ولا في احدهما لزم
الاجمال وهو المطلوب وتوجيه الثانية ان يقال هذا اللفظ يحتمل الثلاثة وهو
الاشتراك والتواطؤ والتجوز في البعض كالشارع ونحوه كما مر في الاجمال انما
يتحقق على الاشتراك دون الاخيرين ووقوع واحد من اثنين اقرب فيعدم كونه
مجملا اظهر وتقرير الجواب على ما مر وقد عرفت ما فيه **قال** مسئلة ما له محمل
لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل لنا عرف الشارع
تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة **اقول** هذه سابعها ومعناه ان
اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي متجدد وامكن
حمله على الموضوع اللغوي هل يكون مجملا ام لا اختلفوا فيه فذهب الغزالي الى انه
مجمل لتردده بين الاحتمالين وذهب غيره الى انه ظاهر في
الحكم الشرعي وهو اختيار المصنف وذكر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الطواف في البيت صلاة

وهذا الاشتباه في ...

لاحتمال انه اراد به انه كالصلوة حكما في الافتقار الى الطهارة، واحتمال انه اراد به
انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلوة لغة. حجة الجمهور ان عرف الشارع هو تعريف
الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهته لانه انما بعث لذلك لا لتعريف الموضوعات
اللغوية. وعند ذلك وجب حمل اللفظ على انه كالصلوة حكما لما فيه من موافقة
مقصود البعثة. وعلى هذا فلا اجمال وكلامه في المسئلتين متعين بان ما ذكرناه ههنا كجواب
لانه قال لنا ان عرف الشارع تعريف الاحكام لا موضوع اللغة فكانت قرينة توضح
للدلالة والاجمال وايضا فانا قاطعون بان الشارع لم يبعث لتعريف اللغة فكانت
قرينة لمراد الحكم ولا مرية. قال سهل والاصح حمله ولم يتضح قلنا متضح وفي نسخة
يتضح بما ذكرنا. اقول هذه شبهة المخالف وتوجيهها ان اللفظ صالح لكل واحد
من المحملين ولم يتضح في شيء منهما فيكون مجملا. وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه
لم يتضح في شيء منهما بل هو متضح في حكم الشرعي لما ذكرناه من المرجح. فان
قيل ما ذكرتموه من الترجيح معارض بمثله لان حمل اللفظ على الحكم الشرعي المجدد
مخالف للمعنى الاصلي بخلاف الحمل على الموضوع الاصلي. قلنا هذا وان كان كذلك
الا انا لو حملناه على تعريف موضوع اللغوي كان فائدة لفظ الشارع التاكيد
تعريف ما هو معروف لنا ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي كان فائدته التاسيس
وتعريف ما ليس معلوما لنا. وفائدة التاسيس اصل وفائدة التاكيد فرع فالحمل على
التاسيس اولى. قال مسئلة الاجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي وقال
الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل وقال بعضهم في النهي اللغوي مثل اني اذا
لصائم وفي بعض النسخ قال الاثبات مثل اني اذا لصائم. لنا ان عرفه يقتضي ظهوره فيه.
اقول يعني بما فيها ومعنى انه اذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى لغوي ومسمى
شرعي على القول بالاسماء الشرعية فهل يكون مجملا ام لا. اختلفوا فيه على اربعة
مذاهب: فذهب القاضي ابو بكر تفريعا على القول بالاسماء الى انه مجمل، وذهب بعض اصحابنا
وبعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس بمجمل بل هو محمول على المسمى الشرعي
وهو اختيار المصنف. وذهب الغزالي الى ان ذلك اللفظ ان ورد في الاثبات فالمراد
به المسمى الشرعي كقول النبي صلى الله عليه وسلم حين دخل على عائشة رضي الله عنها وقال لها اعندك
شيء فقالت لا فقال اني اذا لصائم. واذا حمل عليه دل على جواز النية نهارا بخلاف ما لو
حمل على اللغوي وهو مطلق الامساك. وان ورد في النهي كنهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم
النحر فهو مجمل. وقال الآمدي المختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات وظهوره
في المسمى اللغوي في طرف النهي وهو المذهب الرابع الذي اشار اليه بقوله وقال بعضهم في
النهي اللغوي. حجة ما اختاره المصنف ان عرف الشارع يقتضي ظهور اللفظ في المسمى
الشرعي اذ الغالب ان ينطق الشارع بما يكون له فيه عرف. قال
الاجمال يصلح لهما. اقول هذه شبهة من قال بالاجمال وتوجيهها ان يقال ان اللفظ
صالح لهما اي للمسمى الشرعي والمسمى اللغوي ولم يتضح في شيء منهما فيكون مجملا والجواب
منع عدم الاتضاح وبيان كونه متضحا في المسمى الشرعي بما تقدم. ولكون الجواب
وكذا تمام الشبهة معلوما مما ذكر في المسئلة المتقدمة لم يعد ذكره ههنا. قال
الغزالي في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته واجيب بان معنى الشرعي الصحة ولا لزم

في دعي الصلوة الاجمال. اقول هذه تسمية الغزالي ولكن حجته في الاثبات هو ما
ذكره المصنف لم يذكرها. واما في طرف النهي فلتعذر حمل صوم يوم النحر مثلا على الصوم
الشرعي لاستلزام ذلك صحة صوم يوم النحر اي انعقاده لدلالة النهي عنه على تصور وقوعه في ذلك
اليوم لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما لو حمل على اللغوي فانه لا يستلزمه
على الانعقاد. وتوجيه الجواب ان يمنع استلزام حمله على الشرعي صحته والسند بان ذلك انما كان
يلزم لو كان الصوم الشرعي عبارة عن الصوم الصحيح وليس معناه ذلك فان الشرعي وانما معناه
الهيئات المخصوصة ولو كان معنى الشرعي الصحيح لزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة
ايام اقرائك لتعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته على ما ذكرتم وهو باطل للقطع بان مراد
الشارع النهي عن الهيئات المخصوصة واذ ذاك فلا اجمال. قال والرابع النهي يعدل
الشرعي للزوم صحته كبيع الخمر والحر واجيب بما تقدم وبان دعي الصلوة للغوي وهو باطل
اقول هذه شبهة الآمدي وتوجيهها ان يقال لو كان لفظ البيع في نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع
الخمر والحر ظاهرا في البيع الشرعي لزم ان يكون ذلك مقصورا لاستحالة النهي عما لا يتصور لكن
وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وذلك ممتنع لما فيه من
اهمال المصلحة المعتبرة المرعية في التصرف الشرعي وان يقال موضع ظهوره في المسمى الشرعي بتاويله
وصرفه الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل. واذا تعذر ظهوره في الشرعي وتعذر الاجمال لما
علم مرارا فلم يبق غير الظهور في المسمى اللغوي. وتقرير الجواب منع استلزام الصحة على ما مر
وانه يلزم ان يكون دعي الصلوة اللغوي وهو باطل قطعا لان الحائض غير ممنوع عن الدعاء
واذا عرفت ذلك فاعلم ان حكم اللفظ المتردد بين المجاز المشهور والحقيقة اللغوية وهو حكم
اللفظ المتردد بين الحقيقة الشرعية واللغوية لانه كما وجب تقديم عرف الشارع في خطابه
على وضع اللغة كذلك تقديم ما اشتهر من المجاز الذي صار بحيث لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع
اللغوي كان النحويين نقلا الكلام عن محل الحقيقة الى ما هو خارج عنه كالغائط او بتخصيص
بعض المسميات كالدابة لان العرف الطارئ يقضي على الوضع الاصلي. وعلى هذا فلا اجمال
لظهوره في المجاز. قال الظاهر والمأول. الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة
ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط. والتأويل من آل يؤول اي رجع وفي الاصطلاح
حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا
الغزالي احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد ان الاحتمال
ليس بتاويل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع. اقول هذا هو الصنف الثاني
وهو في الظاهر والمأول وفيه مقدمة تشتمل على بيان معناهما ومسائل اشتركت كلها
في كونها تاويلات بعيدة فلذلك لم يفصل البعض عن البعض ولم يترجمها بالمسائل كما
في غيره من الاصناف المتقدمة. اما الظاهر فهو في اللغة الواضح ومنه يقال ظهر الامر
الفلاني اذا اتضح وانكشف وفي الاصطلاح الاصوليين على ما اختاره الاصحاب ما دل على
معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا. فقولنا ما دل على معنى
هو الجنس. وقولنا بالوضع الاصلي او العرفي احترازا عن دلالته على المعنى الثاني
مثل لفظ يصير عرفيا كالاسد في الشجاع عند اقترانه بقرينة تكون لها الظهور
في الشجاع منه في الحيوان المفترس فانه وان دل على الشجاع واحتمل الحيوان
المفترس احتمالا مرجوحا لكنه لما لم تكن دلالته باحد الوضعين لم يكن ظاهرا وقولنا

وقولنا ويحتمل غيره احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل وقولنا احتمالا مرجوحا
احتراز عن الالفاظ المشتركة ولما كان الظاهر هو الاعتقاد الراجح من احد المعنيين لا اول
اعتقاد الراجح من احد المعنيين فان بينهما فرقا كما في بيانه كما علمت فيما سلف اختصر
المصنف حد الآمدي بان جعل بدل قوله ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا دلالة ظنية
لانه معناها فعلى هذا يكون ما دل هو الجنس ودلالة ظنية احتراز عن القاطع
الذي لا يحتمل التأويل لاستلزامه الدلالة الظنية على الشيء احتمال غيره وعن الالفاظ
المشتركة ايضا لان اللفظ المشترك وان احتمل الغير لكن احتماله للغير ليس مرجوحا
بل مساويا وبالآخر بخلاف فهذا بدل دلالة ظنية فانه انما يحتمل الغير احتمالا مرجوحا
وقوله اما بالوضع كالاسد لانه بحكم الوضع الاصلي ظاهر في الحيوان المفترس او بالعرف
كالغائط فانه بحكم عرف الاستعمال ظاهر في الخارج المخصوص من الانسان احتراز عن الدلالة
على المعنى الثاني فهل ان يصير عرفيا وهذا اولى مما قاله الغزالي وهو ان الظاهر هو الذي
يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فانه زاد شيئين احدهما من غير قطع قطع
لان من ضرورة كونه مفيدا للظن ان لا يكون قطعيا والثاني يغلب وبهذه الزيادة
صار غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا
لان غلبة الظن مع كونه مما فيهما اصل الظن وزيادة واذا عرفت معنى الظاهر فاعلم
ان التأويل في اللغة مشتق من آل يؤول اذا رجع ومنه ابتغاء تأويله اي طلب ما يؤول اليه
معناه وفي اصطلاح الشرع عبارة عن حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فقوله
حمل هو الجنس وقوله الظاهر احتراز عن النص والمجمل مشتركا كان او غيره فان
صرف المشترك من احد مدلوليه الى الآخر لا يسمى تأويلا ومن قوله حمل الظاهر يعلم ان
التأويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل ايضا وقوله على المحتمل احتراز عن حمل الظاهر
على ما لا يحتمله فانه لا يكون تأويلا اصلا وقوله المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على
محتمله الراجح اعني على معناه وهذا حد مطلق التأويل صحيحا او فاسدا وان اردت
حد التأويل الصحيح اي التأويل المقبول المعمول به زدت على ما قلنا بدليل يصيره راجحا
فقوله بدليل والمراد مطلق الدليل ليشمل القاطع والظني احتراز عن التأويل بغير
دليل فانه لا يكون تأويلا صحيحا وقوله يصيره راجحا اي يصير المحتمل المرجوح راجحا
على مدلول الظاهر احتراز عن التأويل بدليل لا يصيره راجحا فانه لا يكون تأويلا
صحيحا ايضا بان يكون الدليل الصارف مرجوحا بالنسبة الى ظهور اللفظ
في مدلوله او لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا وبتقدير التساوي يتردد اللفظ
بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تأويلا مقبولا مطلقا الا انه قد يكتفي بذلك
من المعترض اذا كان قصده ابقاء دلالة المستدل ولا يكفي من المستدل دون
ظهوره ويحتمل ان يكون المعنى بدليل يصير حمله على المحتمل المرجوح راجحا على
حمله على محتمله الآخر وحاصله يرجع الى الاول وقال الغزالي التأويل احتمال يعضده
دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر اي من المعنى الذي دل عليه الظاهر
واورد عليه ان نفس الاحتمال وهو الذي يحمل اللفظ عليه واحتمال اللفظ له ليس هو
التأويل بل هو شرط التأويل اي شرط نفس التأويل كما ان كون اللفظ ظاهرا فيما صرف
عنه شرطها ايضا واما كون الدليل راجحا فهو شرط مقبولية الدليل وانما كان معمولا به

عند استجماع هذه الشرائط لانه لم يزل الاعصار في كل الامصار الى زماننا هذا
عاملين به من غير نكير وكان ذلك اجماعا منهم واورد على عكسه التأويل المقطوع
به وهو ان يصير به اغلب نصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع غير
ظني لخروجه عما ذكر لقوله بدليل يصير به اغلب على الظن والقطع ينافي غلبة الظن
وكذا يرد على عكسه التأويل بلا دليل الا ان يقال مراده تعريف التأويل الصحيح دون غيره
قال وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوى وقد يكون
متعذرا فيرد اقول لما فرغ من تعريف التأويل شرع في تقسيمه وقسمه الى اقسام
بانه قد يكون قريبا فيترجح لقربه بادنى دليل وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده الى اقوى
مرجح وقد يكون متعذرا التمام فاطرح لمعه من دون تفصيل ولما كان القريب والبعيد
من الامور الاضافية اذ رب قريب بالنسبة الى شيء بعيد بالنسبة الى آخر وبالعكس لم يات
المصنف بضابط يميز القريب عن البعيد عنه مثله من التأويلات البعيدة لينبه المعلم
بها على معنى البعيد ومنه يقدر على معرفة القريب والمتعذر اذا جاوز البعيد
فهو المتعذر وما لم يصل اليه فهو القريب قال من البعيدة تأويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم
لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن اي ابتدئ النكاح او
امسك الاوائل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان مع انه لم ينقل
تجديد قط اقول هذا من التأويلات البعيدة للحنفية وانما احتاجوا الى هذا التأويل
لان الشافعي ومن وافقه ذهبوا الى ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع
نسوة اسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات وسواء نكحهن معا او على الترتيب فله ان يختار
اربعا وان كان الاخيرات في صورة الترتيب من غير تجديد النكاح ويندفع نكاح الباقيات
متمسكين بقول النبي صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق
سائرهن فانه امر بالامساك وهو ظاهر استدامة النكاح واستصحابه واطلاقه عام في
اي اربع كانت فلهذا يكون الزوج بالخيار في اختيار الاربع منها بالنكاح الاول ولما
كان مذهب ابي حنيفة في الكافر الذي اسلم وتحته اكثر من اربع بطلان نكاحهن ان نكحهن
معا وما بعد الاربع ان نكحهن على الترتيب قياسا على نكاح المسلم اول هذا الحديث
بانه يحتمل انه صلى الله عليه وسلم اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك
اربعا اي انكح منهن اربعا ومعنى فارق سائرهن لا تنكحهن واخرى بانه يحتمل انه صلى الله عليه وسلم
امر الزوج باختيار الاوائل من النساء اي اربع سابقة لم يذكرها المصنف ومن احتمال ان يكون
نكاح ابن غيلان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فيكون ذلك
واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع
حال وقوعها واذ ذاك فلا يتم التمسك بهذا الحديث في جميع الصور لان احتمال ان
ادرج في مثل هذه الصورة متفق عليه وان كان النكاح بالترتيب واعلم ان هذه التأويلات
وان كانت منقدحة عقلا لكن معتضدة بالقياس غير ان ههنا من القرائن ما عضد في
الظاهر وجعله اقوى في النفس من دليل التأويل اما التأويل الاول فضعفه من وجوه
الاول انه يبعد ان يخاطب بمثله اي بمثل انكح منهن اربعا متجددا في الاسلام من غير

بان شرائط النكاح مع دعو الحاجة الى معرفتهما لقرب عهده بالاسلام هكذا قيل ولا يخفى
فيه على ما لا يخفى نعم لو قيل انه يحتمل ان يخاطب مجددا في الاسلام بالامساك واريد به
انكح من غير بيان صح فانه يحتمل المانع انه لم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح
في الصور المذكورة ولو كان معناه الامر بتجديد النكاح لكان الظاهر من الزوج المامور
الامتثال الثالث القطع بانه لم يسبق الى فهم احد من الصحابة عند سماعه بلفظ
الامساك تجديد النكاح بل استدامته لانه المتبادر الى الفهم الرابع انه قرن الامساك
بالفراق الى حصر الزوج وسمى منهما غير واقع بخبرته عندهم لو وقع الفراق بعد
الاسلام ولو وقع تجديد النكاح على رضا الزوجة الخامس انه امر الزوج بالامساك
وبالمفارقة والامر ظاهر في الوجوب او الندب وحصر التزويج في الاربعة ليس
واجبا ولا مندوبا والمفارقة تنسب من فعل الزوج فلا يتعلق الا بربعها السادس
ان الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح وعن الفراق
بمعنى انقطاع النكاح والاصل في الجواب ان يكون مطابقا للسوال لا سيما في كلام
الرسول صلى الله عليه وسلم السابع انه كيف يجوز الامر بالتزويج منهن مع امكان ان
يمتنع منهن عنه الثامن انه كيف يجوز الامر بالتزويج منهن اعيان التزويج عليهم
انه غير واجب ولعله اراد ان لا ينكح ابدا فهذا وامثاله من القرائن تنبه على
بطلانهما في قبول التاويل ورده واحاده لا يبطل احتمال المجموع لكن المجموع
يشكل في صحة القياس المخالف للظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها اقوى في
النفس من اتباع القياس والانصاف ان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين والا فلسنا
نقطع ببطلان هذا التاويل مع هذه القرائن واما المقصود ان يذلل الطرق للمجتهدين
وان يسر السبيل للمتعلمين اما التاويل الثاني فيدفعه بعض ما ذكرنا وقول النبي صلى الله
عليه وسلم لنوفل بن معاوية حين اسلم وعنده خمس نسوة فارق واحدة وامسك اربعا
قال فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها واما الثالث فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر
ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم
ينقل من احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل **قال** واما
تاويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
فابعد لقوله ايتهما شئت **اقول** هذا ايضا مما اجاب الحنفية الى تاويله لمثل
العرض المذكور وباولوية بالثاني وابطاله ورده مما ذكرناه وانما جعل المصنف
تكون هذا ابعد من الاول لقوله صلى الله عليه وسلم ايتهما شئت اظهر دلالة على ان المراد
ليست بالاولى من دلالة ارسالا على ان المراد ليست بالاولى وايضا لا يمكن جوار التاويل
الثالث لا يأتي ههنا لقوله صلى الله عليه وسلم تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف لدلالته
على وقوع الجمع بين الاختين في ابتداء الاسلام لانا نقول المراد به ما سلف في
الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باجماع المفسرين ولهذا قال انه كان
فاحشة ومقتا وساء سبيلا **قال** ومنها قولهم في والاطعام ستين مسكينا
اي اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد
في ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان رفضه لقصد الجماعة

وبركتهم وتظاهر قلوبهم على الدعا للمحسن **اقول** هذا ايضا من الجنس الذي تقدم
وهو ان الحنفية ذهبوا الى ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا مأول باطعام طعام
ستين مسكينا مصيرا منهم الى ان المقصود من الاية دفع الحاجة ولا فرق بين دفع حاجة
ستين شخصا وبين دفع حاجة شخص واحد في ستين يوما ووجه بعده انهم جعلوا المعدوم
مذكورا اي تقدير الجعلهم الطعام المعدوم مفعول المصدر والمذكور وهو ستين مسكينا
معدوما والعدم تعلق المصدرية حينئذ بالمفعولية وضرورية المضاف اليه المفعول
المصدر وهو بعيد من جهة العربية هذا مع امكان قصد النبي صلى الله عليه وسلم العدد
لفضل الجماعة لقوله صلى الله عليه وسلم الجماعة رحمة وبركتهم وتظاهر قلوبهم على الدعا للمحسن
وهو المكفر ولعل فيهم مستجابا وذلك مما لا يوجد في الواحد **قال** ومنها قولهم في
اربعين شاة شاة اي قيمة شاة بما تقدم وهو ابعد اذ يلزم ان لا يجب الشاة وكل معنى
اذا استنبط من حكم ابطله باطل **اقول** هذا ايضا يشبه ما تقدم وهو ان الحنفية قالوا
قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة بما تقدم من ان المقصود من الحكم وهو
وجوب الشاة دفع مطلق الحاجة وحصوله بالقيمة اقرب وهو ابعد مما تقدم عليه لان
ما تقدم وهو اطعام طعام ستين مسكينا ما استلزم دفع الحاجة الواجب وهو طعام
ستين مسكينا وهذا يستلزم لان الواجب اذا كان قيمة شاة لما كان الشاة واجبة بالاجماع
وكل معنى استنبط من حكم ويكون بحيث يبطل ذلك الحكم فهو باطل واذا كان كذلك فهو
المعنى وهو دفع حاجة الفقير مطلقا المستنبط من الحكم وهو وجوب الشاة باطل لابطاله
وجوب الشاة كما قلنا **قال** ومنها حملهم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة باطل اي يؤول الى غالبا لاعتراض الولي
لانها مالكة لبضعها اي لبضعها فكان كبيع سلعته واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت
فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور اي موكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله
على نادر بعيد كالكفر مع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات
اقول هذا ايضا من تاويلاتهم البعيدة وهو انهم تأولوا قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة
بالصغيرة مرة والامة اخرى والمكاتبة ثالثة وقوله باطل بانه يؤول اليه غالبا لاعتراض الولي
عند ما زوجت المراة غير المذكورات نفسها من غير كفو وانما اولوا البطلان بهذا مصيرا
منهم الى ان المراة غير المذكورات مالكة لبضعها فكان بيعها كبيع سلعته حتى يكون رضاها
هو المعتبر فان قيل لو كانت مالكة لما كان لاعتراض الولي وجه قلنا الوجه فيه دفع النقيصة
ان كانت ومن ان يكون قد زوجت نفسها من غير كفو وهو بعيد لان التاويل ابطل
ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل لان الظاهر من تمهيد اصل قصد التعميم مع ظهور اي
موكدة بما لانه من ابلغ ادوات العموم عند القائلين به وتكرير لفظ البطلان بلا مرات
الدال على تاكيد البطلان وحمله اي وحمل التاويل البطلان على نادر بعيد لان مصير الحقل
الى البطلان نادر لا يتبع والتعيين باسم النبي على يؤول اليه انما يصح لو كان المال اليه
قطعا كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون او غالبا كقوله تعالى اعصر خمرا ومما يوكد كون العقد باطلا
قوله صلى الله عليه وسلم فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فانه لو كان العقد صحيحا
لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال وهذا ايضا ينفع كون المراد من المراة الامة لان مهر

الامة ليس لها بال يستحيا منها وما يدفع الحمل على الشخص فهو انها لا تسمى امراة في عرف
اللسان واما الحمل على المكاتبة فالبعد لانها بالنسبة الى جنس النساء نادرة واللفظ المذكور
من اقوى مراتب العموم وليس من الكلام العربي اطلاق ما هذا شانه وارادة ما هو في
غاية الندرة والشذوذ ولهذا لو قال السيد لعبده ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها
درهما وقال انما اردت بها المكاتبة كان منسوبا الى الالغاز في القول وهينا
الالغاز بسبب البعد ايضا عند الطلاق وانما اراه ولتفسيرها بالامة للعلة المذكورة وعلى
هذا يحمل قوله وحمله على ان المأول حمل المذكور على بعيد ليس حمل الطلاق
على ما يؤول اليه وحمل المراة على الامة والمكاتبة هذا مع امكان قصد الشارع بهذا
القول منع استقلال المراة فيما يليق بمحاسن العادات منعها عنه وهو النكاح فيما يحز
منه كسلب الحيا فعليه الشهادة على ما سيجي مشروحا في اقسام المناسبة
انشاء الله تعالى قال ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على
القضا والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار فجعلوه كاللغز فان
مع المانع من الظهور فليطلب امر زايد قبل اقول هذا ايضا من جنس ما تقدم
وانما حملوا الصوم على القضا والنذر لانه ثبت عندهم صحة الصوم اذا لم يكن قضا
ونذرا بنية من النهار واما انهم جعلوه كاللغز فلان لا صيام ظاهر في العموم
كل صوم وصوم القضا والنذر في غاية الندرة بالنسبة الى غيرهما واطلاق ما
هو قوي في العموم وارادة ما هو نادر هو الالغاز في القول ولهذا لو قال الشيخ لعبده
من دخل داري من افادي فاكرمه وقال اردت به خواص الشيوخ من الشيوخ او ذوي
الارحام البعيدة دون العصبات القريبة كان ملغزا في القول واذا لم يحمل على هذا
لكونه كاللغز فلو صح ما ذكره الحنفية من المانع من حمل الحديث على ظاهره وهو
الموجب لصحة الصوم بنية من النهار فليطلب تاويل اقرب مما هو كاللغز على ما هو
ذهبوا اليه قال ومنها حملهم ولذي القربى على الفقرا منهم لان المقصود سد الخلة
ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى
اقول هذا ايضا مثل ما تقدم وهو انهم حملوا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقرا من ذوي القربى بناء على ان المقصود من
سد الخلة ولا خلة مع الغنى ولهذا اعتبروا الحاجة مع القرابة وحكموا بحرمان
من ليس بمحتاج من ذوي القربى وهو بعيد جدا لما فيه من تعطيل لفظ العموم فهو
قوله لذي القربى لانه يعم كلهم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق وان كان مع
الغنى لان اضافة الخمس الى كل ذوي القربى بلام التمليك والاستحقاق مشعرة
بان مناط الاستحقاق القرابة اظهارا لشرفها واثابة لحفظها وحيث رتب
الاستحقاق على ذكر القرابة في الاية كان ذلك ايماء الى التعليل بها فالمصير
بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصا للعموم وتركا للظاهر كونه علة مومى
اليها في الاية ومن صفة القرابة وتعليلا بالحاجة المسكوت عنها وهو في غاية
البعد وبمثل ما ذكرنا سقط اعتبار الحاجة مع اليتم ايضا وهو المختار من مذهب
الشافعي ويتقرر القول باعتبارها فلا يكون في البعد كاعتبار الحاجة مع القرابة

لا باليتم بدون الحاجة غير صالح للتعليل بخلاف القرابة فانها بمجردها مناسبة
للاكرام باستحقاق خمس الخمس كما ذكرنا قال وعند بعضهم حمل مالك انما الصدقات
الى اخرها على بيان المصرف من ذلك وليس منه لان سياق الاية قبلها من الرد على
لمزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه اقول ذهب
مالك رضي الله عنه وغيره الى انه يجوز صرف الزكوة الى صنف واحد من الاصناف الثمانية
المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين الاية نظرا الى ان المقصود من
الاية انما هو بيان مصارف الزكوة وشروط الاستحقاق ليندفع الحاجة في جهة
من الجهات لا لدفع الحاجة عن الكل وعند بعض الاصوليين كالامام وغيره تاويل
مالك من ذلك اي من التاويل البعيد مستدلا عليه بان الاية ظاهرة في استحقاق
جميع الاصناف المذكورة للصدقة ووجوب تشريكها حيث انه اضافها اليهم
بلام التمليك وعطف البعض على البعض بواو التشريك فالصرف الى واحد تعطيل
لا تاويل لهذا لكون المعنى المستنبط من الحكم غير صحيح لرفعه الحكم وذهب المصنف
الى انه ليس من التاويل البعيد على ما قال الغزالي وليس كذلك عندنا لان قوله انما
الصدقات عطف على قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا
الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون انما الصدقات للفقرا يعني
طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق فابطل ثم عدد شروط الاستحقاق
ليس مصرف الزكوة ومن يجوز صرف الزكوة اليه فهنا محمل ما ذهب اليه الشافعي والمقصود
في دليل التاويل لا لاثبات الاحتمال هذا لفظ الغزالي وقول المصنف لان سياق الاية
قبلها اي قبل قوله انما الصدقات من الرد على لمزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم
وسخطهم في منعهم يدل عليه اي على ان المراد من قوله انما الصدقات بيان مصارف
الزكوة اشارة الى ما ذكر الغزالي قال الامدي ولئن سلمنا ان المقصود من الاية
بيان المصرف وشرط الاستحقاق فلا نسلم انه لا مقصود منها سواه ولا منافاة
بين كون ذلك مقصودا وكون الاستحقاق وبصفة التشريك مقصودا وهو الاولى
موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك والعطف بواو التشريك وما ذكره اقرب
قال المفهوم المفهوم الدلالة المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم بخلافه اي لا في محل النطق الاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير
الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحة العقلية
او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء مثل رفع عن امتي الخطأ والنسيان واسأل القرية
واعتق عبدك عني بالف لتوقف على الف لاستدعائه تقدير الملك لتوقف العتق
عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايماء كما سيأتي
وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر الحيض
واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغة تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه
جواز الاصباح جنبا ومثله فالان باشروهن الى حتى يتبين لكم اقول

لما فرغ من الكلام على القسم الأول من الباب الأول من النوع الثاني من أصل الرابع
من هذه القاعدة وهو في دلالة المنطوق شرع في بيان القسم الثاني منه وهو في دلالة
غير المنطوق وهو ما دلالته غير صريحة صحته ووضحه وهو في القسم أيضا ما دلالته
لكن لما كان معظم الأقسام هو دلالة المفهوم صدر القسم بذكره وتعريفه فقوله دلالة اللفظ
تنقسم إلى المنطوق وغير المنطوق أما المنطوق فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق كدلالة قوله تعالى
ولا تقل لهما أف على تحريم التأفيف وكدلالة قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة على
وجوب الزكاة فيهما وأما غير المنطوق فهو المراد من المفهوم فهو ما دل اللفظ عليه لا في
محل النطق كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما أف على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى وكدلالة
قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة على عدم وجوبها في المعلوفة والأول وهو
المنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح أما الصريح فهو دلالة اللفظ على ما وضع له وأما غير
الصريح فهو دلالة اللفظ على ما يلزم عنه يعني عما وضع له اللفظ ولكن في محل النطق ليتميز عن
المفهوم فإنه أيضا دلالة اللفظ على ما يلزم عما وضع اللفظ له ولكن لا في محل النطق وإنما
ترك هذا القيد لظهوره لأنه لما كان الصريح وغير الصريح من أقسام المنطوق كان جميع
أقسام غير الصريح مما دل عليه اللفظ في محل النطق ضرورة صدق مورد التقسيم
على كل واحد من الأقسام ويؤكد ذلك أيضا قولهم قول من قال المنطوق هو ما فهم من اللفظ
في محل النطق بأن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا
يقال فيهما إنه منطوق اللفظ واعلم أن غير الصريح ينقسم ثلاثة أقسام لأن المتكلم
إما أن يقصد اللزوم في محل النطق عما وضع له أو لا يقصد فإن قصد فلا يخلو إما أن
يتوقف الصدق أي صدق المتكلم أو الصحة أي صحة الملفوظ عقلا عليه كان الصحة أو شرعيه
عليه أي على ما يلزم عما وضع له اللفظ له أو لا يتوقف شيء منهما عليه فإن يتوقف عليه
صدق المتكلم مثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
لتوقف صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيه إلى إضمار حكم يمكن نفيه كنفي المؤاخذة والعقاب
لتعذر حمله على حقيقته وهو رفع الخطأ والنسيان مع تحققهما من الأمة أو صحة
الملفوظ به العقلية كقوله تعالى واسأل القرية إذ لا يصح عقلا فيه من إضمار الأهل ليصح
هذا الملفوظ به أو صحة الشرعية كقولك لغيرك أعتق عبدك عني على ألف لأن استدعاءه
تحرير الملك لك وإسقاط الملك من الغير إليك لتوقف العتق على الملك شرعا وقد
يسلم هذا مشروحا فهو المسمى بدلالة الاقتضاء وإن لم يتوقف عليه فهو المسمى بدلالة
الإيماء والتنبيه وأمثلتهما خمسة على ما سيجيء في كتاب القياس مشروحا هذا هو المشهور
في هذا المقام لكن المصنف زاد قيدا لم يتم الكلام معه مختصرا لأنه قال وإن
لم يتوقف صدق المتكلم ولا صحة الملفوظ ولا العقلية ولا الشرعية على ما يلزم مما
وضع اللفظ له واقترن الملفوظ به كقول النبي صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة لمن كلم وهو
قول الأعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان عامدا لو لم يكن ذلك الحكم هي
الوقاع عامدا في نهار رمضان لتخلله أي لتخلل الملفوظ به أعني علة الإعتاق
كان بعيدا أي كان الإتيان به لعلة عن السياق ويستلقي زيادة بيان في هذا في
القياس فتسمى إيماء وإذا كان هو المسمى بالتنبيه والإيماء فالذي لا يتوقف عليه
ولا يقترن بحكم كذلك يخرج عن الإيماء وهو غير داخل في شيء من الأقسام فلا يحصر

دلالة غير الصريح في الطلب وإن لم يقصد المتكلم ما يلزم عما وضع اللفظ له فهو
المسمى بدلالة الإشارة ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم النساء ناقصات عقل ودين قيل
يا رسول الله وما نقصان دينهن قال تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي خمسة عشر يوما
من الشهر لا تصلي ولا تصوم فإن هذا الخبر إنما سيق لبيان نقصان دينهن لا لبيان
أكثر الحيض وأقل الطهر على ما هو الظاهر من سياق الحديث ولكنه لزم منه أن يكون
أكثر الحيض خمسة عشر يوما وأقل الطهر كذلك لأنه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان
نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره وكذلك مجموع
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعالى وفصاله في عامين يدل على أن أقل
مدة الحمل ستة أشهر وإن لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ ظاهرا وكذا قوله تعالى أحل
لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه جواز الإصباح جنبا لأن من جامع في آخر الليل
جنبا لا بد وأن يتأخر غسله إلى النهار ولو كان في كل ما يفسد الصوم لما أحل الجماع
في آخر الليل ومع ذلك لم يقع مقصودا من اللفظ وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن
إلى قوله حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود يدل على ما ذكرنا أيضا لأنه
أباح المباشرة ممتدة إلى طلوع الفجر لقوله حتى يتبين لكم ويلزم منه جواز
الإصباح جنبا مع أنه غير مقصود من اللفظ وإذا عرفت ما قلنا فاعلم أنه قد
تحصر دلالة غير المنطوق في الأقسام الأربعة بأن ما يلزم من غير المنطوق إما أن يكون
مقصودا للمتكلم أولا والثاني هو دلالة الإشارة والأول إما أن يتوقف صدق المتكلم
أو صحة الملفوظ به عقلا وشرعا عليه أولا والأول هو دلالة الاقتضاء والثاني إما أن
يكون مفهوما في محل سياق اللفظ نطقا أولا والأول هو دلالة التنبيه والإيماء والثاني هو
دلالة المفهوم وهكذا ذكره في المنتهى ولم يذكر في دلالة التنبيه والإيماء القيد الزائد
الذي اعتبره هاهنا واعتبر في دلالة المفهوم قيدا لم يعتبره هاهنا وهو كونه مقصودا أو
جعله من أقسام ما يكون مقصودا للمتكلم وكلام الآمدي يدل على ما في المنتهى ولذلك ترجيح
ما لا يخفى لذلك **قال** ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالأول أن يكون
المسكوت موافقا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى
فلا تقل لهما أف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل مثقال ذرة وكتأدية ما دون القنطار من قوله يؤده
إليك وهو تنبيه بالأدنى وكذلك كان في غيره أولى ولو عرف المعنى وأنه أشد مناسبة
في المسكوت ومنهم من قال بعضهم هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس
وأيضا فأصله هذا قد يندرج في الفرع مثل لا تعط ذرة **أقول** لما فرغ من تعريف المفهوم
شرع في تقسيمه وقسمه تقسيما إلى مفهوم موافقة وإلى مفهوم مخالفة أما الأول فهو
أن يكون المسكوت موافقا في الحكم على معنى أن مدلول اللفظ في محل السكوت يكون
موافقا لمدلوله في محل النطق ويسمى هذا النوع فحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضا أما
الأول فلأن فحوى الخطاب ما يفهم منه على سبيل القطع فهذا كذلك وأما الثاني فلأن
لحن الخطاب معناه عرف معناه وفيه قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول أي معناه وذكر
ولما كان هذا النوع من المفهوم مما يسبق إلى الذهن سمي بهذا الاسم استعارة فإنه
كان معناه وذلك كتحريم الضرب من دلالة قوله تعالى فلا تقل لهما أف فإن حكم المفهوم من اللفظ
في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من دلالة قوله تعالى

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكفهم تأديته ما دون القنطار
من دلالة قوله تعالى ومنهم من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك وكفهم عدم تأديته ما فوق الدينار
وهو المراد من قوله وعدم الآخر من دلالة قوله تعالى ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده
إليك وهذا المثال لمساق القطع كأنه الشافعي والحق أن الدلالة في جميع هذه الأمثلة
لا تخرج عن قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى كما في المثالين الأولين والرابع وبالأعلى على
الأدنى كما في المثال الثالث وإليه أشار بقوله وهو أي هذا النوع من الدلالة تنبيه
بالأدنى على الأعلى ولم يذكر عكسه اعتمادا على ذهن المتعلم لظهوره ولذلك كان في
عنده أولى أي ولأجل كون دلالة الملفوظ سميها بالأدنى على الأعلى أو عكسه كان
كان الحكم في غير الملفوظ وهو المسكوت أولى أي يعني مفهوم الموافقة عموم
المعنى يعني المعنى المقصود من الحكم في محل النطق وإن اشتمل هنا شبه وأيضا للحكم
في محل السكوت وذلك كما عرفناه من سياق الآية المحرمة للتأفيف أن المقصود إنما
هو كف الأذى عن الوالدين والأذى في الشتم والضرب أشد منه في التأفيف فكان
بالتحريم أولى ولو قطعنا النظر عما التزم من تحريم التأفيف لحرم الضرب
ولهذا يصح من الملك إذا أمر الجلاد بقتل إنسان إذا استبق منازعته في ملكه أن ينهاه
عن التأفيف لكون القتل أشد نحوا في صدور المنازع من التأفيف فلهذا لا يلزم
من إباحة أعلى المحذورين إباحة أدناهما ولا من تحريم أدناهما تحريم أعلاهما
ومنهم يعني من أجل توقفه على معرفة المعنى الذي سيق له الكلام وكونه أشد
مناسبة للحكم من المسكوت قال قوم هو قياس جلي ولنا في أنه ليس بقياس القطع
بذلك أو تفهيم ذلك لغة قبل شرع القياس أي قبل جعل القياس من الأدلة الشرعية
لو كان من الدلالة القياسية لا من قبيل الدلالة اللفظية لما فهم قبل شرع القياس
ولقائل أن يمنع هذه الملازمة إذ القياس كان ثابتا قبل الشرع غايته أنه ما كان
مسمى بهذا الاسم وهو القياس بل باسم آخر وهو التمثيل أو نحوه والجواب أن
النزاع في القياس الشرعي لا في ما ... لكنا استدل به على أن
مسندا الحكم في المسكوت هو نحو الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية وهو أن الذين
إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت وإنما أفصح
من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا فإنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد
الفرسين سابقا على الآخر قالوا لا يلحق غبار ذلك وهو أبلغ من قولهم هذا سابق على
ذلك لا يدفع القياس وهو ظاهر واستدل المصنف أيضا بقوله فإن قيل هذا
مندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة وتوجيهه أن يقال بل أصل في القياس لا يجوز
أن يكون مندرجا في الفرع وحرامه إجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون
ما حكم أصل فيه وحرام محل فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة
فإنه يدل على امتناع إعطاء ما فوق الذرة مع أن الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد
عليه فإن قيل هذا مستقيم بجواز قياس الحلي مثلا على الذهب مع أنه جزؤه
قلنا إن أردت بالذهب المضروب نحوه من أفراد مطلق الذهب فلا نسلم أنه
جزء الحلي وإن أردت به المطلق فلا نسلم جواز القياس عليه ويقال أيضا من شرط
القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد منه لحق

من حكم الأصل إجماعا وهذا النوع في الاستدلال لا يتم دونه فلا يكون قياسا باطل
لأن القياس بالطريق الأولى يشترط فيه ذلك ولو صح ذلك لزم أن لا يكون شيء من أنواع
القياس كقياس العلة وقياس الدلالة وقياس في معنى الأصل قياسا إذ يشترط في كل منها
ما لا يشترط في مطلق القياس قال لو قالوا المعنى للحكم واجب بأنه شرط لغوي
ثم قال إنه النافي للقياس أقول هذه شبهة من ذهب إلى أنه قياس وتوجيهها أنا لو
قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق الكلام له من كف الأذى عن الوالدين وعن كونه في الضرب
أشد منه في التأفيف لما قضينا بتحريم الضرب إجماعا ولما قضينا أيضا من قصة الملك
وإنه إذا توقف الحكم على ما ذكرنا فهنا أصل كالتأفيف وحكم كالتحريم وفرع
كالضرب وعلة جامعة وهي كف الأذى فيكون قياسا إذ لا معنى للقياس إلا ذلك
ويكون جليا لكون العلة هو ... وتقرير الجواب أن يقال إنه ... المعنى على الوجه
المذكور وهو شرط لغة أي شرط في دلالة الخطاب لغة على معنى أن هذا اللفظ بحسب
اللغة إنما دل على المعنى لو اتصف بالشرط المذكور فيكون هذا المعنى مدلولا عليه بنحو
الدلالة اللفظية لا بالدلالة القياسية ومنهم يعني ومن أجل أنه ليس بقياس قال أي
هذا النوع من الاستدلال النافي للقياس سوى من ... به ولو كان الموجب هو القياس
لما حكم بثبوت الحكم به في الشرعيات من لا يرى القياس حجة قال ويكون قطعيا
كالأمثلة وظنيا كقول الشافعي في كفارة القتل واليمين الغموس أقول هذا القسم أي مفهوم الموافقة
قد ينقسم قسمين قطعي وظني أما القطعي فكما مر من الأمثلة وقد عرفتها مشروحا فلا حاجة
إلى إعادتها وأما الظني فكقول الشافعي في كفارة العمد وفي كفارة اليمين الغموس أما الأول
فلأنه قال بوجوب الكفارة في القتل الخطأ فالعمد أولى لكونه أولى بالمؤاخذة من الخاطئ وقد
وجبت عليه الكفارة بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة لكنه ليس بقطعي
إذ لا يكون الكفارة في القتل الخطأ واجبة نظرا إلى المؤاخذة بل نظرا إلى الخاطئ بأنه
ما يكفر ذنبه في تقصير وهو في كل شيء كفارة وجناية المتعمد فوق جناية الخاطئ
وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لأدنى الجنايتين أن يكون رافعة
أعلاهما وفي حكم الشافعي بأنه من مفهوم الموافقة لا من القياس نظر وجميع صور القياس
بالطريق الأولى هكذا كما ... بل المفهوم ما يسبق الذهن إليه عند سماع اللفظ
من غير زيادة تحسيم والقياس بخلافه وقد صرح الغزالي بذلك وقال وقد اصطلحوا على
تسمية هذا قياسا ونحو تسميته قياسا لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة
هذا مع أنه يمكن أن يمنع كون جميع صور القياس المذكور هذا الجواز أن لا يكون حكم
الأصل بالنسبة ... حكم الفرع بالطريق الأولى والجواز أن يكون ثابتا بإجماع أو نص
لا يكون كذلك وأما الثاني فلأنه قال أوجب الكفارة في اليمين الغموس لأنها يمين صاحبها
في الإثم والنار فلا ... من الإثم نظرا إلى أنها أولى بالكفارة من غير الغموس وإذا
عرفت ما قلنا فاعلم أن أهل العلم اتفقوا على صحة الاحتجاج به إلا ما نقل عن
داود الظاهري أنه قال ليس بحجة ودليل كونه حجة فهم المعنى منه على سبيل القطع
أو الظن على ما مر مفصلا قال مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفا
ويسمى دليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط مثل وإن كن
أولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه أن

ان لا يظهر اولويته ولا مساواته في المسكوت فيكون موافقه ولا خرج مخرج الاغلب
مثل اللاتي في حجوركم فان حفصة اما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا السوال
ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر
قال مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به في الحكم
ويسمى دليل الخطاب وهو ينقسم الى عشرة اصناف متفاوتة في القوة والضعف الا
ان المصنف ذكر منها ههنا اربعة اصناف لكونها اقواها وسيشير الى البواقي بعد الفراغ
عن الكلام على هذه الاصناف واحدها مفهوم الصفة وهو ان يذكر الاسم العام مقيدا
بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة الثاني مفهوم الشرط كقوله تعالى وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتاكم كريم قوم فاكرموه ومثل قوله
الثالث مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع مفهوم العدد
وهو تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد القذف بثمانين اذا عرفت ذلك فاعلم ان شرط
تعين شرط مفهوم المخالفة في دلالته على نفي الحكم عما سواه ان لا يظهر اولويته ولا مساواته
في المسكوت عنه وانما يكون كذلك بان لا تعلم حكمة الحكم المنطوق به او علمت ولم يكن محققه
في محل السكوت او كانت محققة فيه لكنها اولى فاقتضاء الحكم المنطوق به فيه ولا مساويا
والا كان مفهوم موافقة يعني على تقدير الاولوية لا على تقدير المساواة ايضا على ما
يشعر به ظاهر كلامه ايضا لان شرط مفهوم الموافقة ان يكون للمعنى اشد مناسبة
للحكم في المسكوت ومنه يعرف ان صورة التساوي لا تكون من مفهوم الموافقة ولا من
المخالفة نعم لو قيل شرط مفهوم الموافقة ان لا يكون المعنى اقل مناسبة للحكم في المسكوت
دخل فيه المساوي وهو ظاهر وان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاغلب عادة لانه
حينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه لكون الباعث على تخصيصه بالذكر هو كونه عادة لا غير
وذلك مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان تخصيصها
بالذكر لعموم وقوعها عادة اذ الغالب ان الربيبة انما تكون في الحجر وهذا لم يدل على جواز
نكاح الربيبة التي لا تكون في الحجر وقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به اذ الباعث على التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في مثله وهو ان الزوجين
لا يتخالعان ولا يتطاعنان على الحب والصلح وانما يسمح المراة ببذل المال المحبوب وتستبد
الزوج عنها مالا اذا اظهر تقاليا وشقاقا فلهذا لم يخص المفاداة بحالة الشقاق
على ما يشعر به ظاهر الاية كما ذهب اليه ابن المنذر بل جاز مع اخوان الوفاق وايضا مثل
قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان الاحكام
في الرهان يقتضي التخصيص لو اتسق القول بالمفهوم ان يصح النكاح بلفظها اذا اذن
لها وليها ولكن الشافعي قال انما تزوج المراة نفسها اذا كانت تستنكح بغير اذنه كالسفه
جبلنا ان الحياء عن وجهها موجب لنفسها الخروج عن ذات الخفرات فاذا ذلك تستبد
بنفسها وان يعرضها منه فليس الى الاولياء فانما يفوض اليهم امرها فان عضلوا
حملت خاطبها على رفع الامر الى القاضي لجري التخصيص على حكم العرف ايضا ونظاير
ذلك كثير في الكتاب والسنة ومعناه ظاهر وحاصل الجميع هو ان مع احتمال كون
سبب التخصيص هو هذه العادة الغالبة لا يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه
واذا لا يكون المنطوق به قد خرج جوابا لسوال سايل كما لو سئل عنه صلى الله عليه وسلم هل في سائمة

الغنم زكاة فيقول نعم فههنا ايضا لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا ان خرج لحادثة
كما لو قيل بحضرته صلى الله عليه وسلم لفلان غنم سائمة فقال فيها زكاة فهذا التخصيص لا
يدل على نفي الحكم عما عداه اذ الموجب للتخصيص هو القرينة الحالية ولا لتقدير جهالة
بان يكون من خاطبه النبي صلى الله عليه وسلم عالما بان في المعلوفة زكاة لكنه لا يعلمها في
السائمة ويكون النبي صلى الله عليه وسلم عالما بحاله فيقول ان في السائمة زكاة او خوف
ونحو بطر او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر لانه ان انتفى الباعث على التخصيص
فلا يصح التمسك بمفهوم المخالفة حينئذ عند القائلين به لانتفاء شرطه قال واما
مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثيره ونفاه ابو حنيفة
والقاضي والغزالي والمعتزلة البصري ان كان للبيان كالسائمة او للتعليل كالتخالف
او كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين اقول اختلف كلام الامام
في ان مفهوم الصفة اعني في ان الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد
بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن
غير السائمة ام لا فقال به الشافعي والاشعري والامام وكثير من العلما كما ذكره جماعة من
الفقها والمتكلمين وابو عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية ونفاه ابو حنيفة
رضي الله عنه واصحابه والقاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من المعتزلة وابن سريج والقفال
الشاشي وفرق ابو عبد الله البصري من المعتزلة فقال ان كان الخطاب المذكور واردا
للبيان كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة او للتعليل كما في التخالف عند
التخالف والسلعة قائمة او يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدخل
الشاهد الواحد فيه فانه يدل على نفي الحكم عما عداه والا يدل على النفي فيما سوى ذلك
قال المثبتون قال ابو عبيد الله في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي
من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقال في قوله خير
له من ان يمتلي شعرا المراد الهجا وهجا الرسول فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلا
معنى لان قليله كذلك فالمفهوم من تقييد الصفة المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان
بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا لعلهما قالا اجتهادا قلنا اجيب بان اللغة
تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز عورض بمذهب الاخفش واجيب
بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح والمثبت اولى اقول هذه حجة المثبتين
وتوجيهها انه قال لو لم يكن التعلق بالصفة دالا على نفي الحكم فيما عداها لما فهم
اهل اللغة منه ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة
فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما بطلان التالي فلان ابا عبيد القسم
بن سلام وهو من ائمة اهل اللغة فهم ذلك وقال في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي من ليس بواجد اي مطل من ليس بغني لا يحل
عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته وقال ايضا في قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني
ظلم مثله اي مثل ما قال في الخبر المتقدم وهو انه يدل على ان مطل غير الغني
ليس بظلم وقيل لابي عبيد الله المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلي جوف احدكم
قيحا خير له من ان يمتلي شعرا المراد من الشعر الهجا وهجا الرسول فقال ابو عبيد الله
لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلا معنى لانه لو كان المراد من الشعر ما ذكرتم لما كان لذكر

امتلاء الجوف منه فمعنى لا نعلمك لها كالشبع في ذلك ووجه الاحتجاج انه لو لم
يقدر الصفة ومن الامتلاء المفهوم لانه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من
ذلك يخالف ما دونه وانما قال من تقدير الصفة لان قيمتنا لم يعد اسم عام بصفة
كما هو اكثر في القسم السابع وذكر لما نقل عن ابي عبيد ان المراد من الشعر الهجاء فمعدود
الامتلاء صفة للهجاء حتى كانه قال الهجاء الذي يمتلئ منه الجوف شر من القيح الذي يمتلئ
منه الجوف وهذا من حيث المفهوم يشعر بان الهجاء الذي لا يمتلئ منه الجوف لا يكون
شرا وليس كذلك لان قليله وكثيره سوا فلذلك انكر كون المعنى ذلك واذا فهم
من تقدير الصفة النفي عما عداها فما ظنك بتصريح الصفة وكذلك قال في المنهاج
فالذم من تقدير الصفة المفهوم فكيف بتصريحها ونقل الامام في البرهان هذه المقالة
عن ابي عبيد معمر بن المثنى وقال هو امام غير مدافع فان صاحب الاحكام نقل قول الاعرابي
خلفه في قول ابي عبيد اولى والآمدي نقلها عن ابي عبيد القسم بن سلام للنحو وكذلك
الشافعي بانه اي بمفهوم الصفة بل بدليل الخطاب وهو ابو عبيد عالما بلغة
العرب ولهذا احتج الاصمعي بقول الشافعي وصحح عليه دواوين الهذليين فهو ظاهر حجة
ذلك الا النفي عما عداه لغة قال الامام بعدما نقلناه عنه وهذا المسلك فيه نظر فان
الائمة قد تحكموا على الشافعي عن نظر واستنباط ومسالكهم في محل النزاع مطالبون
بالدليل والاعرابي منطقه طبعه فيمنع التمسك بمنطوقه نطقا وشرادا الى ذلك اشار
المصنف بقوله قالوا ابى الباقون بنا على اجتهادهما واذا كان فلا يكون حجة على غيرهما
من المجتهدين وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان فهمهما ذلك كان لغة لجواز ان يكون ناشئا
من اجتهادهما واذا كان فلا يكون حجة على غيرهما من المجتهدين المخالفين لهما في ذلك وتوجيه
الجواب ان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها تجويز ان يكون باجتهادهم
وهذا الجواب مع كونه على المستند ضعيف لان اهل اللغة انما يثبت بقولهم لو نقلوا عن
العرب ذلك وليس في كلامهما ما يدل على انه منقول من العرب على انه لو ذكرا ذلك نقلا
فلا تقوم الحجة به في مثل هذه القاعدة لكونه من اخبار الآحاد وعورض هذه
الحجة بمذهب الاخفش وتوجيهها ان يقال لو كان المعلق دالا لغة على النفي لفهمه اهل
العربية والتالي باطل لان الاخفش من ائمة اهل اللغة ولم يجعل دليل الخطاب على ط
نقله عنه ولوجه الجواب ان يقال هذا لا يصلح معارضا لما ذكرنا لان هذا المذهب
لم يثبت نقله عن الاخفش كما ثبت خلافه عن ابي عبيد والشافعي ولو سلم ثبوته عنه
فثبوت خلافه عنهما من ذكرنا وهو الشافعي وابو عبيد ارجح ولو سلم عدم الرجحان
فالمثبت وهو الحجة المذكورة اولى من النافي وهو المعارضة على ما ياتي بيانه في القاعدة
الرابعة في التراجيح قال وايضا ولو لم تدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل
النطق فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اجدر
اعترض بان الوضع مما انه من الفائدة واجيب بانه يعلم بالاستقراء اذا لم يكن
للفظ فائدة سوى واحدة تعينت وايضا يثبت دلالة التنبيه بالاستبعاد
انما قاصدا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو سقط لاختل الكلام
فلا مقصد للمفهوم واعترض بان فائدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيصه
واجب

بالذكر م

واجب فان ذلك يرفع العموم ولا قائل به وان سلم في بعضها خرج فان الفرض
انه لا شي يقتضي تخصيصه سوى المخالفة واعترض بان فائدته ثواب الاجتهاد
بالقياس فيه واجيب بانه يقدر المساواة يخرج والاندراج **اقول**
هذه حجة اخرى للمثبتين مع اعتراضات اربعة عليه واجوبتها وتوجيه
الحجة ان يقال لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه
بالذكر فائدة والتالي باطل وكذا المقدم ~~والتالي باطل وكذا المقدم~~ اما الملازمة
فظاهرة اذ الغرض انه لا شي من المخصصات المذكورة والاصل عدم غيرها
واما فساد التالي فلان تخصيص آحاد البلغاء لغير فائدة ممتنع فالشارع بالامتناع
صدوره منه احرى وهذه الحجة لا تخص بمفهوم الصفة كالحجة المتقدمة بل تعم
الاصناف الاربعة وتوجيه الاعتراض الاول ان يقال حاصل ما ذكرتم في اثبات دليل
الخطاب يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفائدة لانكم ذهبتم الى انه لا فائدة له
سوى المخالفة وعند هذا يجب ان يدل عليها لغة لكن لا يثبت الوضع بما فيه من
الفائدة بل اثبتناه بالقاعدة الكلية المستقراة من كلام العرب وهي انه اذا لم يكن
للفظ ظاهر الا فائدة واحدة تعينت تلك الفائدة ان تكون مدلول اللفظ ومراده منه
سلمنا اثبات الدلالة الوضعية بما فيها من الفائدة لكن لا نسلم بطلانه لانا وان اكثرنا
دلالة التنبيه بعدها عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذرا
عن لزوم الممتنع فيه اولى وهذا الاتفاق لو صح دل على اعتبار القيد الزائد في
دلالة التنبيه كما مر ولوجه الاعتراض الثاني وهو نقض اجمالي ان يقال الوجه ما
ذكرتم من الحجة لزم ان يكون مفهوم اللقب كقولنا زيد قائم دالا على ان غيره ليس
بقائم لجريان تلك الحجة بعينها فيه والتالي باطل اذ لم يقل به محصل من المعتبرين على ما سيأتي
الكلام عليه وتوجيه الجواب ان يقال المدعى ان تخصيص في الكلام الذي يتم دونه مع
غيره من الشرائط يدل على المخالفة كما في الغنم السائمة ذكره اذ لو اسقطت السائمة
لما اختل الكلام بخلاف زيد في زيد قائم فانه لو اسقط اختل الكلام ولا يبقى فيه ما
يقتضي المفهوم وعلى ما ذكرنا يجب ان يعد عدم اختلال الكلام بحذف محل الصفة
من شروط مفهوم المخالفة ولا يخفى ان هذا المثال وان اشتهر ليس على ما ينبغي لجواز
ان يقال يخص الغنم بالسائمة ما خرج مخرج الاغلب ولوجه الاعتراض الثالث
وهو منع الملازمة ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر
على المخالفة لم يكن لذكره فائدة لجواز ان تكون فائدته تقوية دلالة اللفظ
العام كالغنم في مثالنا على ما تحته كالسائمة والمعلوفة لئلا يتوهم تخصيصها بالاجتهاد
وتوجيه الجواب وارد على المستند ان يقال رفع توهم تخصيصها بالاجتهاد
وان كان فائدة لكن التقييد بالصفة كالغنم السائمة انما كان يرفع الوهم المذكور
لو دل على الحكم فيهما لكن دلالته على الحكم فيهما فرع كونه عاما فيهما ولا قائل بالعموم
الغنم السائمة في السائمة والمعلوفة وهو المراد من قوله واجيب بان ذلك اي بان
دفع التوهم المذكور فرع العموم لعدم المقيد بالصفة ولا قائل به اذ لا دلالة على
ما عرفه من المقيد على المسكوت ولو سلم عمومه ودلالته في بعض الصور على
ثبوت الحكم في المسكوت كما لو قال ضحوا بشاة فانه قد يتوهم متوهم انه لا يجوز التضحية

شاة عوراء فاذا قال ضحوا بشاة عوراء كان ذلك ادل على نصه بما ليست بعوراء
ولذلك لم يقل ولا تقتلوا اولادكم على العموم لئلا يتوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم
عند خشية الاملاق بل قيل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ليكون ادل على النهي
في غير حالة الخشية خرج عن محل النزاع الذي نحن فيه لان المفروض انه لا شيء يقتضي
تخصيصه يعني تخصيص محل النطق بالذكر سوى المخالفة لا على معنى انه لا شيء قطعا
لامتناع القطع فيه بل ظاهرا اذ يكتفي في مثله بالظهور لكن ههنا شيء اقتضى تخصيصه
بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بالطريق الاولى ودفعا لتوهم من يتوهم
ان حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ مخالف لحكم العموم وهذا اذا كان دلالة المقيد
على المسكوت بالطريق الاولى ويعلم منه خروج ما كانت دلالته عليه بالتساوي
على ما مر في بيان شروط دليل الخطاب فليس انه يحرر الاعتراض بوجه اخر وهو ان
يقال فائدته تقوية دلالة العام على محل الصفة لئلا يتوهم تخصيص محلها بالاجتهاد
وجواب الاعتراض في المنتهى يشعر بكون المراد منه هذا لا ما ذكرناه اولا لانه
قال ان اعترض بان فائدته قوة الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بانه لولا المخالفة
لاقتضى ذلك تخصيص الاخر بالذكر اذ الفرض انه لم يترجح بامر يقتضي تخصيصه دون
الاخر وعلى هذا لا يرد الجواب المذكور ههنا وهو ظاهر ويمكن ان يجاب عنه بان
منصب الشرع يجل عن مثله للوقوع فيما هو اشد محذورا مما فر منه وذلك لان
توهم تخصيص المعلوفة حينئذ مع ثبوت الحكم فيها يكون اقوى من توهم تخصيص
السائمة بتقدير تعميم اللفظ فان قيل لا نسلم انه اقوى اذ لا فرق بين توهمي تخصيص
المسكوت حالة القيد وعدمه في القوة والضعف مع ان توهم تخصيص المسكوت
حالة القيد وعدمه كتوهم تخصيص السائمة حينئذ لتساوي نسبة العام الى جميع
الافراد الداخلة تحته سلمناه لكن لا نسلم ثبوت الحكم في المسكوت وتوهم تخصيصه
مع جواز الحكم فيه وان سلم انه اقوى لكن بقيد يظهر بالتامل سلمنا ثبوته لكن لا نسلم انه
اشد محذورا مما فر عنه هو جواز توهم تخصيص القسمين محلي النطق والسكوت ونسبته
الكل من قبيل توهم تخصيص احد القسمين فقط قلنا الجواب عن الاول قطع اهل اللغة
المعتبرين بتخصيص المسكوت حالة القيد دون عدمه ولولا الفرق بينهما لما كان
كذلك وعن الثاني ان المدعى بالحقيقة ان المقيد يدل على ان الحكم ليس بعام اذ
لو كان عاما لما كان لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة بل كان الشارع ملغزا بذكر ما
يوهم نفي الزكوة عن المعلوفة ومقصرا في البيان مع دعو الحاجة اليه وهو خلاف
الاصل وعلى هذا يكون الخصم ثبوت الحكم في المعلوفة وعن الثالث امتناع الفرار
عن توهم تخصيص القسمين لامتناع تخصيصهما معا وتوجيه الاعتراض الرابع
فهو ايضا منع الملازمة اذ يقال لا نسلم انه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر
على المخالفة لم يكن لذكره فائدة لجواز ان يكون فائدته نيل المكلف ثواب
الاجتهاد بالقياس فيه اي في المسكوت على المنطوق بتوفر دواعي المجتهدين
على النظر والاستدلال والبحث عن الاحكام الشرعية لتبقى غضة طرية كما في
سائر الاصول المنصوص عليها مع فروعها في الاقيسة وتوجيه الجواب
انه يقال ان المسكوت بتقدير كونه مساويا للمنطوق في المصلحة المناسبة للحكم

عدم

لانه اثر منه

٢٢٨

خرج عن محل النزاع اذ الشرط في مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت مساويا
للمنطوق وكذا على تقدير كون المسكوت اولى يخرج ايضا عن محل النزاع الحصر
فيبقى مفهومه موافقة لا مخالفة ومر تقديمه ايضا وانما لم يتعرض له لظهوره اولا احتمال
مساواة اولى على المصلحة المساواة وزيادة وان لم يكن مساويا ولا اولى فلا اشارة بقوله
اولا فسد فيما لا فائدة له سوى المخالفة لاستحالة القياس حينئذ ولامتناع كون
المتحمل فائدة كلام الشارع ولا يخفى ان هذا الجواب انما يمشي لو كان مراد المعترض
من القياس قياس المسكوت على المنطوق واما لو اراد به قياسه على غيره او مطلقا
سواء كان على المنطوق او غيره فلا يتم وهو ظاهر لكنه احتمال غاية البعد اذ من
البعيد ان يقال ان الشارع انما خص السائمة بالذكر لقياس المعلوفة على غيرها ثم
لو قيل انما خص السائمة بالذكر لنيل ثواب الاجتهاد في المعلوفة هل يجب فيها
الزكوة ام لا لم يتجه ايضا دفع الجواب **قال** واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك
اذ لا واسطة وليس الاشتراك بها [illegible] ان عني السائمة فليس محل النزاع
وان عني ايجاب المذكور فيها فلا دلالة على واحد منها **اقول** هذه شبهة على دليل
الخطاب مع الجواب عنها توجيهها ان يقال لو لم يكن تقييد العام بالصفة كالغنم السائمة
للحصر اي لو لم يدل عليه لزم اشتراك السائمة والمعلوفة في الحكم والتالي باطل
بالاتفاق فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك
اعني الاختصاص والتعميم فاذا انتفى الاختصاص لزم التعميم وتوجيه الجواب ان
يقال ان اردتم بقولكم لو لم يكن التقييد للحصر انه لو لم يكن لحصر السائمة اعني اختصاصها
بهذا الوصف من الغنم فالملازمة مسلمة لثبوت قوله في الغنم السائمة زكوة مثل قوله في الغنم
زكوة واستلزم ذلك الاشتراك لكنه غير مفيد لانه ليس محل النزاع اذ لا نزاع في
اختصاصها به وان اردتم به انه لو لم يكن لحصر ايجاب الزكوة فيها اي في السائمة فالملازمة
ممنوعة قوله اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك قلنا لا نسلم اذ النزاع في دلالة
اللفظ ولا يلزم من نفي دلالة المقيد على حصر الايجاب دلالته على اشتراك الايجاب
لجواز ان لا يدل على شيء منهما اصلا وان كانا متقابلين بل يدل على الايجاب الاعم
من المختص والمشترك وعلى هذا يكون الضمير في قوله فلا دلالة له عائدا الى على
اسم كان في قوله لو لم يكن ويمكن ان يقرر على وجه يعود الضمير الى ايجاب الزكوة
وهو ان يقال ان اردتم بقولكم لو لم يكن للحصر انه لو لم يدل السائمة على حصر
الايجاب فيها فالملازمة ممنوعة اذ لا دلالة لا على الحصر ولا على الاشتراك وعلى
هذا لا يلزم من انتفاء دلالة الحصر ثبوت دلالة الاشتراك لكون انتفائهما بانتفاء
اصل الدلالة وبهذا اندفع منع الملازمة الاولى اذ اصل الدلالة ثابت
في الغنم السائمة فلهذا سلمنا ثبوت الاشتراك من انتفاء الاختصاص اذ لا يمكن ان
يكون انتفاء الاختصاص ههنا بانتفاء اصل الدلالة فهو واضح **قال** الامام لو لم
يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه معناه والتالي باطل فالمقدم مثله
وهو مثل قولهم فانه ان عني لفظ السائمة فليس محل النزاع وان عني
الحكم المتعلق بها فلا دلالة على الحصر وبرهان معاني اللغة وهو باطل **اقول**
هذه شبهة الامام على دليل الخطاب فهو [illegible] من المنطق وتوجيهها ان يقال لو لم

الصفة

تقييد بالصفة كالغنم بالسائمة المختص ثم تعليلاً لاختصاص هذا الصنف
دون غيره معلومة والى حكم الملازمة اشار بقوله لانه معناه والى نفي التالي بقوله
فالتالية معلومة ولكن ان تقرر هذه الشبهة على وجه لا يختص بمفهوم الصفة بل يعم
الاصناف بأسرها وهو ظاهر وكذا الشبهة المتقدمة عليها ولذلك قلنا مما سبقنا ان
على دليل الخطاب لا على مفهوم الصفة فقط على ما يشعر به سياق كلام المصنف وتوجيه
الجواب ان يقال ان عنيت بقولك انه لو لم يفد الحصر انه لو لم يفد حصر السائمة باختصاصها
بالصنف المخصوص فمسلم انه يفيد لكنه لا يفيدك لانه ليس محل النزاع كما تقدم تقريرها
وان عنيت به انه لو لم يفد حصر الحكم المعلول بها اي بالسائمة وهو وجوب الزكاة فممنوع
انه لا يفيد اذ لا دلالة له على الحصر قوله لو لم يفد حصر الحكم فيما ثم تعليلاً لاختصاص
بها دون غيرها قلنا لا نسلم اذ معنى الاختصاص بها دون غيرها دلالة على وجوب الزكاة
فيها دون غيرها وهذا المعنى غير متوقف على دلالته على انتفاء الوجوب فيما عدا هذه
الشبهة والتي بعدها منقوضتان حملاً باللقب لجريانهما فيه وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم
من الشبهتين لدل اللقب على الحصر بعين ما ذكرتم والتالي باطل بانها والمقدم مثله
ولقائل ان يجيب عن هذا النقض بما اجاب المصنف عنه في الاعتراض التالي كما سيوجد وكأنه
غفل او لعله غفل عنه قال واستدل بانه لو قيل الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء لنفرت
الشافعية ولولا دلالته لما نفرت واجيب بان النفرة من تركهم على الاحتمال كما في ترك
التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك اقول هذه شبهة اخرى من يقول بمخصصة بمفهوم الصفة
وتوجيهها ان يقال لولا ذلك اي لولا ان التقييد بالصفة يدل على نفي الحكم
عما عداها لما نفرت الفقهاء الشافعية من قول القائل الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الغرض انه لا مقتضى للتخصيص بالذكر
مما تقدم في شروط مفهوم المخالفة والاصل عدم غيره واما بطلان التالي فيدل
عليه الوجود وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل على المخالفة لما نفرت
الشافعية منه وانما يلزم ذلك لو انحصر سبب النفرة في المخالفة وهو ممنوع لجواز ان
يكون سبب النفرة من تركهم اي من ترك القائل اياهم اعني الشافعية على الاحتمال اي على
احتمال ان يكونوا فضلاء وان لا يكونوا لا لدلالته على انهم ليسوا ائمة فضلاء وذلك كما
ينفرون من التقديم في الذكر والترتيب ونحوهما وان لم يكن في شيء منهما دلالة على عدم الفضل
او لجواز ان يكون نفرتهم لتوهمهم ان المعتقدين ذلك اي دليل الخطاب يتوهمون
في حقهم انهم ليسوا ائمة فضلاء وهذا المستدل انما يصح في بعض الصور دون البعض
لحال فالاولى قال لعم جميع الصور وهذا المستدل محال اخر وهو ان يقال لا نسلم
ان كل الشافعية ينفرون منه وانما ينفر منه من يعتقد منهم دليل الخطاب وعلى
هذا لا يكون حجة قال واستدل بقوله لأزيدن على السبعين فهم ان ما زاد بخلافه
على السبعين فهم ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح واجيب بمنع فهم ذلك لانه مبالغة
فتساويا ولعله باق على اصله في الجواز فلم يفهم منه اقول هذه شبهة اخرى
من قال بالتمسك بها في مفهوم العدد وان ذكرها المصنف في معرض التمسك بها في
مفهوم الصفة وكان المصنف انما لم يميز بين هذه الشبهة لانه من جمع جميع
الاصناف هو مفهوم الصفة ويؤكد ما ذكرنا قول الامام في البرهان وما نقله الشافعي

من حصر القول بالمفهوم في الجهات التي عددها في التخصيصات هي مهمل عند
الجمهور لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة كان ذلك مندرجا فان المحدود والمعدود
موصوفا بان يحد ومما حدها والمحصور بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار
وفيهما جميعا بالصفة يجمع جميع الجهات التي ذكرها وتوجيهها ان يقال لو لم يدل التقييد
على المخالفة لما فهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فظاهر
واما بطلان التالي فلما روى قتادة انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا
تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد خيرني ربي
فوالله لأزيدن على السبعين فهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف السبعين واشار بقوله
والحديث صحيح اشارة الى ان المنع على هذه الشبهة ليس من جهة كون الحديث غير صحيح
كما منع البعض من هذه الجهة ومنهم الامام على ما قاله في البرهان قلنا هذا لا يصح
اما عند الحنفية اولا ولانه قال كونه صحيحا لا يخرجه عن الآحاد وحينئذ لا يجوز اثبات المسألة
بها لكونها علمية لانا نقول لا نسلم كونها علمية بل هي ظنية اجتهادية وسنبين زيادة
بيان وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم كونه فهم المغفرة بالزيادة على السبعين لما سبق
مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن غفران المذكورين واستغفاره لهم تسلية وفي قتادة
على السبعين والسبعون في علم وقوع المغفرة بها واذا كان ميسا والكلام ظاهرا بل على
المبالغة الدالة على عدم وقوع المغفرة وان زاد الاستغفار على السبعين فكيف يفهم
ما هذا شأنه عمن هو افصح من نطق بالضاد حتى يفهم وقوع المغفرة عند الزيادة على
السبعين واما قوله صلى الله عليه وسلم فوالله لأزيدن على السبعين انما قاله استمالة لقلوب
الاحياء منهم وترغيبا لهم في الدين ويمكن ان يجعل هذا سند المنع لنفي التالي ويقال
لا نسلم انه انما قال لأزيدن على السبعين لفهمه وقوع المغفرة بالزيادة عليها لاحتمال
ان يكون ذلك استمالة واذا احتمل واحتمل وليس احد الامرين اولى من الآخر فعليكم الترجيح
وهو معنا لو تقابلت هذه الآية وقوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر
لهم لن يغفر الله لهم سلمنا انه فهم وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين لكن لا نسلم انه
فهم منه الحكم دليل الخطاب لجواز ان يكون الفهم بدليل العقل واستصحاب الحال لان
جواز وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين كان ثابتا قبل مجيء الآية فلعله باق على
اصله في الجواز ولا يخفى ان فهم البقاء على الاصل مع فهم المبالغة مما يتنافيان وكأنه
لذلك قال ولعله بالفاصلة لا بالواو والواصلة قال الآمدي تخصيص نفي المغفرة
بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين قطعا ضرورة صدق الله تعالى في خبره وذكر
قائل دليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض الحكم المنطوق في محل السكوت وعند ذلك
فلو دل اختصاص السبعين بنفي المغفرة قطعا على وقوع المغفرة بعد السبعين فذلك
اما ان يكون قطعا او ظنا والاول خلاف الاجماع وخلاف ما ذكرناه من الآية الدالة
على امتناع المغفرة بعد السبعين والثاني ليس نقيضا لنفي المغفرة قطعا بل هو
مقابل والمقابل اعم من النقيض ولا يكون من باب دليل الخطاب وفيه دقة فليتأمل
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان القائلين بدليل الخطاب قائلون بانه يدل على نقيض
حكم المنطوق في محل السكوت وانما يقولون انه يدل على خلاف ذلك الحكم سلمنا انهم
يطلقون النقيض لكن لا نسلم انهم يريدون به النقيض المصطلح وكيف يريدون ذلك مع اختلاف

المحمول والموضوع في الحكمين أي المنطوق والمسكوت لا يرى أن فيما نحن فيه محل الحكم
المنطوق هو أن المعتمر لا يقصر بالسبعين قطعا والمسكوت أن المعتمر لا يقصر بما زاد
على السبعين وهما مختلفان في المحمول وقولنا الغنم السائمة فيها الزكاة والمعلوفة لا تجب
فيها ذلك مختلفان في الموضوع وهكذا جميع صور دليل الخطاب لا بد أن يختلف
الحكمان فيه في أحدهما وعند الاختلاف لا يكون المراد من البعض المصطلح بل الحكم
سلمنا أن المراد هو البعض المصطلح لكن لا نسلم أن ظن وقوع المعتمر لا يناقض قطع
عدم وقوعها ولا يختلج في قلبك جريان ما ذكره على الآية في الخبر لقوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم السائمة الزكاة بأن يقال اختصاص السائمة بوجوب الزكاة فيها قطعا من وقوع
صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في خبره لو دل على وجوب الزكاة في المعلوفة فذلك إما
أن يكون قطعا أو ظنا إلى آخره لأنا لا نسلم دلالة الخبر على الوجوب قطعا وإنما
يدل عليه لو علم كونه خبر الرسول وهو غير معلوم لكونه آحادا بخلاف الآية لتواترها
فإن قيل ليس المراد البعض الذي هو التخصيص ليشتهر عليه ما ذكرتم بل الذي بين
المفردين وعلى هذا يكون بعض عدم المعتمر قطعا المعتمر قطعا لا المعتمر ظنا قلنا
هذا أيضا ليس من نقض المفردين عدم المعتمر بالسبعين قطعا هو المعتمر بالسبعين
قطعا لا المعتمر بما زاد على السبعين قطعا وعلى هذا لا يختص ما ذكره بالآية بل
يعمها والخبر أيضا لأن بعض وجوب الزكاة في السائمة قطعا هو عدم وجوب الزكاة فيها
قطعا لا في المعلوفة فإذن لا يصح حمل البعض على شيء من القسمين اللهم إلا أن يقال المراد
بعض الحكم المنطوق وعلى ما هو المفردات ولكن من غير التفات إلى محلي المنطوق
والمسكوت وعلى هذا يتجه ما ذكره الآمدي فاعرفه فإنه دقيق كما ذكر قال
واستدل بقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال تعالى فليس عليكم
جناح فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسألته صلى الله عليه وسلم فقال إنما هي صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهما نفي القصر حال عدم الخوف وأقر صلى الله عليه وسلم
وأجيب بجواز أنهما استصحبا وجوب الإتمام فلا يتعين أقول هذه شبهة أخرى
متمسك بها في مفهوم الشرط لا على مفهوم الصفة وتوجيهها أن يقال لو
لم يدل على المخالفة لما فهم يعلى بن أمية وعمر رضي الله عنه المخالفة ولما أقر النبي صلى الله عليه وسلم
عمر رضي الله عنه على فهمه ذلك والمقدم كالتالي باطل أما الملازمة فلأن من المستبعد أن
يفهم يعلى بن أمية وعمر وهما من فصحاء العرب ما لا دلالة للفظ عليه وأما بطلان التالي
فلما روي أن يعلى بن أمية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى وإذا
ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين
كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فقال عمر رضي الله عنه تعجبت مما تعجبت منه
فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ففهما من تخصيص القصر بحال الخوف نفي القصر حال عدم الخوف والنبي
والنبي صلى الله عليه وسلم أقر عمر على ما فهم ولم ينكر عليه بل أجاب بما أجاب وتوجيه الجواب
أن يقال لا نسلم أن فهمهما نفي القصر ووجوب الإتمام حال عدم الخوف إنما كان
بدليل الخطاب لجواز أن يكون باستصحاب الحال ووجوب الإتمام حال الأمن وعلى
هذا فلا يتعين أن يكون الفهم بدليل الخطاب إذ ليس الحمل عليه أولى من الحمل

على الاستصحاب بل البناء على الاستصحاب أولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز
للقصر حالة الأمن والدليل النافي له أعني دليل الخطاب وما يقال إن المشهور أن إتمام الصلاة
لا يسمى بالإتمام ولا نسلم أن الأصل هو الإتمام لقول عائشة رضي الله عنها كانت صلاة السفر والحضر
ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيدت في الحضر لدفع احتمال أن الاستصحاب بجواز أن
يكون استصحابهما الحال بعد الزيادة واستقرار الشرع عليها لا قبلها وعلى هذا لا يشكل
قول عائشة رضي الله عنها ولقائل أن يقول لو كان تعجب يعلى بن أمية بناء على استصحاب الحال
لا على دليل الخطاب لما كان للتعرض لقوله تعالى فليس عليكم جناح الآية وجه لظهور بنائه
وأما حديث التعارض جميعا رفع للزوم التعارض بين دليل المجوز للقصر حال الأمن وبين
الاستصحاب ودليل الخطاب في هذه الشبهة أيضا لا نسلم تعجبهما إنما كان لفهمهم
نفي القصر حال عدم الخوف لجواز أن يكون تعجبهما لعدم الوقوف والاطلاع على
فائدة قوله إن خفتم مع أنه لا جناح في القصر خفنا أو لم نخف وقيل أيضا الآية مع
جواز القصر عند الأمن تنفي مذهبكم والجواب عن الأول أن يقال إن أريد نفي فائدة
اللفظ العرض حتى كأنه ليس له فائدة إن خفتم مع جواز القصر عند الأمن فهذا
السؤال والتعجب إنما يصح ويحسن لو كان التخصيص يقتضي نفي القصر حال عدم
الخوف والأولى ردية وإن أريد بها ما يعم اللفظ أي مدلوله ومن المعلوم
أن معنى هذا اللفظ من الكلام إما ثبوت المشروط عند وجود الشرط مع انتفائه
عند انتفائه وإما هو مع عدم التعرض لجانب النفي بالثبوت والانتفاء فيكون السؤال
عنه خلاف الظاهر إذ الظاهر فهم آحاد أهل اللغة مدلولات الألفاظ المركبة ومعانيها
المخصوصة فضلا عن أفراد العلماء ومصاقع فصحائهم فإن قلت يجوز أن يكون
للتخصيص فائدة أخرى مع استوائها إلى الأمن والخوف في السفر لم يعلماها قلت
الأصل والظاهر فهمهما وعن الثاني أن يقال لا نسلم أنه ينفي مذهبنا لأن فهمنا
أن المعلوم يمكنه أن يعلم عند عدمه إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه وههنا
عارضه قول النبي وفعله فلهذا تخلف عنه مدلوله ويمكن أن يقرر هذه الشبهة
بأن يقال أطلق النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة على تجويز القصر في السفر حال الأمن
وهو إنما يكون صدقة إذا كان على خلاف مدلول الآية وهي ولو تعارضه بأنا
لا نسلم أن إطلاق الصدقة عليه إنما يكون لكونه على خلاف مدلول الآية لجواز أن
يكون إطلاق الصدقة عليه لكونه على خلاف استصحاب الحال ووجوب الإتمام حال
الأمن قال واستدل بأن زيادة الأمر لما كثر وكان أولى بكسر الفائدة وإنما يلزم من
جعل بكسر الفائدة يدل على الوضع وما قيل عن أنه جيد لأن دلالته تتوقف على
بكسر الفائدة يدل على الوضع وبالعكس يلزم في كل موضع وجوابه أن دلالته
تتوقف على جعل بكسر الفائدة عندها لا على حصول الفائدة أقول هذه
شبهة أخرى عامة من جهة جريانها في الأصناف المذكورة وهي نفيه من جهة أنها
غير عامة الورود على جميع منكري دليل الخطاب أما الأول فلأن فائدة
أعني فائدة دليل الخطاب لدلالة اللفظ حيث يدل على الحكم في محل التنصيص
وعلى نفيه في ~~محل التنصيص وعلى نفيه~~ في محل المسكوت أكثر من دلالة اللفظ على
الحكم في التنصيص فقط فكان أولى أن يكون اللفظ موضوعا بإزائه ودالا عليه

بكسر الفائدة واما الثاني فلان هذه الشبهة انما يلزم اي يتوجه لو لم يجعل كون
التبيين كثير الفائدة دالا على كون اللفظ موضوعا بازائه اما من يكن هذا فلا تتوجه اصلا
وهو ظاهر فحصل هذه الشبهة باطلة لا نمنا داعيه وذلك لان دلالة اعني دلالة دليل
دليل الخطاب متوقفة على تكثير الفائدة وذلك لان دلالته تتوقف على الوضع بالاجماع
والوضع على تكثير الفائدة لما ذهبتم اليه من كون الوضع معللا بتكثير الفائدة لما ذهبتم
مع وجوب تقدم العلة على المعلول لكن تكثير الفائدة متوقفة على دلالته وهو المراد
من قوله وبالعكس وذلك لان اللفظ ما لم يدل على الحكم في محل التخصيص وعلى نفيه في
المسكوت لا يكثر فائدته فيتوقف دلالته على دلالته وهو دور باطل وفيه منتقض
اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه لو صح ما ذكرتم لزم في كل موضع علل وضع لفظ
بفائدة بان يقال دلالته تتوقف على الفائدة لتوقفها على الوضع المتوقف على الفائدة
والفائدة تتوقف على الدلالة بل في كل موضع يدعى فيه دلالة لفظ بان يقال في دلالة
اللفظ تتوقف على الوضع المتوقف على الفائدة لاستحالة ان يضع المختار لفظا بازا
معنى من غير فائدة لكن الفائدة تتوقف على الدلالة فيلزم توقف دلالة كل لفظ على
دلالته وهو دور باطل مما هو جوابهم عن هذا فهو جوابنا عن محل النزاع واما
الثاني وهو النقض التفصيلي فهو ان يقال تكثير الفائدة هو العلة الغائية للوضع
متقدم عليه في العقل ومتاخر عنه في الوجود كالجلوس على الكرسي فانه متقدم
بعقله على وجود الكرسي ومتاخر وجوده عن وجوده فعلى هذا تتوقف دلالته على
الوضع والوضع على تكثير الفائدة عندها يعني عند الدلالة او على تقدير الدلالة
لا على حصول تكثير الفائدة الذي هو المتوقف على دلالته فيندفع الدور لعدم تكرير
الوسط قال واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن التسبيع في قوله صلى الله عليه وسلم طهور انا
احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا مطهرا لتحصيل الحاصل محال وكذلك
خمس رضعات يحرمن اقول هذه شبهة اخرى مستضعفة وتوجيهها ان
يقال لو لم يكن مخالفا لنفي لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للحكم للمنطوق به يلزم ابطال
دلالة المنطوق المقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلقوله صلى الله عليه وسلم طهور انا
احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا لو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع
لم يكن التسبيع مطهرا لورود السابعة على محل طاهر حينئذ واستحالة تحصيل الحاصل
لكن التسبيع مطهر بدلالة المنطوق وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم خمس رضعات يحرمن
لو لم يدل على ان ما دون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس محرمة لما مر في السابق والجواب
عنه ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل التسبيع على عدم الطهارة فيما دونها والخمس على
عدم الحرمة فيما دونها لوردت السابعة على محل طاهر والخامسة على الحرمة
اذ لا يلزم من عدم دلالة التسبيع على نفي الطهارة فيما دونها والخمس على نفي
الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهرا ولا ان يكون ما دون الخمس
محرما لجواز ثبوت عدم الطهارة والحرمة قبل السابعة والخامسة بدليل اخر
غير دليل الخطاب وكان المصنف غالبا لم يشر الى الجواب لظهوره وفي
المنتهى ايضا لم يتعرض لجوابها الا انه قال بعد قوله وكذلك خمس رضعات
يحرمن وهذه الدلالة مختصة بمثل ذلك وهذا اشارة منه الى ان هذه الشبهة ليست عامة
الوجود

بل من يختصه بمثل هذه الصورة قال الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي ونقلي
الى اخره واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بنقل الاحاد كالاصمعي والخليل
او الى عسله اوسيبويه وفي بعض الشروح بدل او الفاصلة الواو الواصلة والا دل الاولى
اقول هذه شبهة القائلين ببطلان دليل الخطاب في التالي وتوجيهها ان يقال لو
ثبت ان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند نفيها بل لو ثبت دليل الخطاب لثبت
بدليل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللاجماع على امتناع الحكم بثبوت
الشيء من غير مستند الى دليل واما بطلان التالي فلان الدليل لا يخلو اما ان يكون
عقليا او نقليا اذ لا ثالث بالاتفاق لكن يمتنع ان يكون العلم بان دليل الخطاب
يدل على الحكم في المنطوق على نفيه في المسكوت وضعا مستندا الى العقل
اذ لا مجال له في هذا النوع من الدلالة وان كان له مجال فيشرع في دلالة التضمن
والالتزام وكذلك الى النقل لانه لا نقل عن الظن وهو غير معتبر في اثبات
اللغات لان الحكم على لغة نزل عليها كلام الله تعالى ورسوله بقول الاحاد مع جواز
الخطا والغلط عليه يكون مستقبحا والى التواتر وان جاز لكنه لم يثبت ولا سبيل الى
اثباته وانما اقتصر على قوله الى اخره ولم يذكر بقية الدليل مفصلا طلبا للاختصار
وليس محل التقدم مثله في غير موضع مفصلا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
اشتراط التواتر في اثبات دلالة اللغات لان اشتراطه يؤدي الى باطل فيكون باطلا
وذلك لانه لو اشترط التواتر لم يثبت في اقلها بل يجوز اثبات دلالة اللغات
بالاحاد لان المسئلة عندنا غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها يكفي في اثباتها ما
يجري فيه الحكم الظنية دون القطعية كما في سائر مسائل الفروع الاجتهادية
ولهذا كان العلماء في كل عصر الى زماننا هذا يكتفون في اثبات احكام الشرع
المستند الى الالفاظ اللغوية بقول الاحاد المعروفين بالفقه والمعرفة بنقلها
كالاصمعي والاخفش قال والوارث لتسع الخبر وهو باطل لان من
قال في السائمة الغنم السائمة لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه وبانه
قياس ولا يستقيمان في الخبر والفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه
غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا فان الحكم اذ لا خارج له بخلاف
ذلك اقول هذه شبهة اخرى لهم والمشهور في تقريرها انه لو ثبت ان تعليق
الحكم بالصفة في الامر يدل على نفيه عند نفيها لثبت في الخبر والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلاشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة واما
بطلان التالي فلان من قال في السائمة الغنم السائمة لم يدل على خلافه اي
على عدم السائمة في غير السائمة قطعا ولا على عدم المعلوفة والمشهور في
جوابها منع نفي التالي ومنع الملازمة اخرى اما الاول فان يقال لا نسلم عدم
دلالته في الخبر على المخالفة فان عند القائلين بدليل الخطاب فرق في تعليق
الحكم بالصفة في الامر يدل على نفيه عند نفيها للفرق بين الامر والخبر
واليه الاشارة بقوله واجيب بالتزامه اي بالتزام انه يدل على المخالفة واما
الثاني فان يقال لا نسلم انه لو ثبت في الامر لثبت في الخبر وحاصل ما تمسكتم به
في اثباته يرجع الى القياس في اللغة وهو باطل على ما مر بيانه مع قيام الفرق بين الامر

والخبر فانه اذا قال رايت رطبا حسنا فيكون انما يخبر عما شاهده ولا يلزم
من مشاهدته ذلك ان لا يكون قد شاهد ما ليس على هذه الصفة فاذا قال اشتر
رطبا حسنا مع علمه بان الرطب الذي ليس بحسن مما شاع في السوق فيكون قاصدا بذلك
القول البيان وتمييز ما يشتري المامور عما لا يشتري فكان النفي ملازما
للاثبات في الحكم دون الخبر واما تقريرها على الوجه الذي يشعر به جواب
المصنف فان يقال لو ثبت دليل الخطاب في الحكم الشرعي لما كان له عبرة له
في الامر فقط على ما هو المشهور بل في الخبر ودليل الملازمة وبطلان التالي
بحاله ولما كان الجوابان المذكوران غير مستقيمين عند المصنف اما الاول فلانه
لم يشعر القائلين بدليل الخطاب الالتزام المذكور واما الثاني فلانه ليس
مما ثبت اللغة بمنع بل هو محتمل لان يعتبر القياس في اللغة وهو يسمى مسكوت
عنه الحاقا به بشبهه لمعنى يستلزم وجودا وعدما غير متخصص فيما يحكى فيه
على ما يظهر بادنى تامل وكان قد جعل بعضهم الملازمة بين دليل الخطاب
في الحكم الشرعي منع الملازمة بيان الفرق بين الخبر والحكم الشرعي وتخصيص
ان يقال لا نسلم انه لو دل قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكوة على عدم وجوب
الزكوة في المعلوفة لدل قولنا مثلا في الغنم السائمة شاة على عدم الشاة في
المعلوفة لان الخبر وهو قولنا في الغنم السائمة شاة وان لم يدل على ان المسكوت
عنه وهو المعلوفة مخبر به على ما قالت لانه غير صحيح اذ لا يدل عليه اصلا والا
لدل على ما ليس هو لكون المسكوت عنه كذلك ولا يلزم ان لا يكون حاصلا اي الشاة
في المعلوفة لان الخبر له امر خارجي فهو متعلق بثبوت الشاة في المال ... فهو
لا يدل على الخبر لجواز ثبوته مع عدم الاخبار عنه ولعبه اي عدمه مع الاخبار
به بل يتوقف صدق الخبر وكذبه عليه حتى ان وافقه يسمى صدقا وان خالفه
يسمى كذبا كما لخلاف الحكم اعني خطاب الشارع كقوله في الغنم السائمة
زكوة فانه لا خارجي له اي لا متعلق له كما للخبر حتى يحكى عنه ما جرى
في الخبر وهو عدم لزوم مخالفة المنطوق والمسكوت في الحكم من عدم دلالة
دلالة منطوق خطاب الشارع على الحكم في المسكوت لزم مخالفة المنطوق
والمسكوت في الحكم من عدم دلالة منطوق الخبر على الحكم في المسكوت وذلك
لان متعلق خطاب الشارع يتوقف ثبوته ونفيه عليه لانه لا نعلم الا منه على ما سبق
بيانه في تحقيق الحكم الشرعي وفي الخبر ايضا بخلاف متعلق الخبر فانه لا يتوقف
عليه كما مر انفا ولقائل ان يقول هذا انما يصح لو كان حكم المسكوت
كالزكوة في المعلوفة لا يعلم الا من جهة ذلك الخطاب المعين وهو في الغنم السائمة
زكوة حتى يلزم من عدم دلالته عليه انتفاؤها لكنه ليس كذلك لجواز ان يعلم
من خطاب اخر فاذن حكمه اعني حكم متعلق الخطاب هو حكم متعلق الخبر
من حيث انهما لا يتوقفان على الخبر والخطاب المعينين وان اختلفا في ان
متعلق الخطاب يتوقف وجوده على خطاب ما دون متعلق الخبر لان
حاصل الجواب ان يقال لا نسلم انه لو ثبت الحكم في الخبر فوله لاشتراكهما في
العمد بالضم فلثبات الحكم المقيد بالصفة مع علم امر خارجي كما ذكرنا

البلة

وهذا المعنى غير موجود في الخبر ولا يلزم من الدلالة في الحكم الدلالة في الخبر
وفيه دقة ولذلك قال شارح المنتهى بعد قوله اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك
وتكون وفيه تامل وهو كما قال تامل قالوا لو صح لما صح ادوا زكوة السائمة
والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف واضربه للتناقض ولعدم الفائدة واجيب بان الفائدة
عدم تخصيصه ولا تناقض في الظواهر اقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها
ان يقال لو صح دليل الخطاب لما صح قول القائل ادوا زكوة السائمة والمعلوفة
والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما الملازمة فاما بالقياس على عدم صحة
قول القائل لا تقل له اف واضربه بجامع دفع محذور لزوم التناقض اما في
المقيس فدلالته على وجوب الزكوة في المعلوفة صريحا بالمنطوق وعلى عدم
وجوبها فيها ظاهرا بالمفهوم واما في المقيس عليه فظاهر واما لعدم الفائدة
اذ كان يغني عن ذكرهما والجمع بينهما قوله ادوا زكوة الغنم ولقائل ان يقول
ادوا زكوة السائمة انما يدل على عدم زكوة المعلوفة لو اختص السائمة بالذكر لان
الكلام في ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه وعند عطف المعلوفة عليها
لا يبقى تخصيصه بالذكر ولا يدل على عدم وجوب الزكوة في المعلوفة واذا كان فلا
تناقض فان قيل سلمنا انه لو قال بالواو لم يلزم التناقض لعدم التخصيص حينئذ
لكن لو قال بعد قوله ادوا زكوة السائمة ادوا زكوة المعلوفة لزم التناقض لما ذكرنا
قلت لا نسلم لزوم التناقض بل غاية ما يلزم فهو معارضة صريح قوله ادوا زكوة
المعلوفة لدليل الخطاب وهو غير ممتنع بما عرفته وهو دليل الخطاب والقياس
على امتناعها في فحوى الخطاب باطل لما قيل من انه قياس في اللغة وهو غير
مسموع لما مر ويعني القياس في اللغة ليس هذا بل لوجود الفرق وهو ان
امتناعها في فحوى الخطاب انما كان فيما علم لا فيما ظن كما في دليل الخطاب
وعلى هذا فلا يلزم من امتناع معارضة المقطوع بالصريح امتناع معارضة
المظنون به وهذا اعني منع ملازمة استحالة اللازم لا يختص بالاقتران بل
يعمه والاجماع ايضا واما حديث عدم الفائدة فلا فائدة له اذ المقدم لا
مدخل له في الاستلزام اذ كما صح ان يقال لو صح لما صح لعدم الفائدة كذلك
يصح ان يقال لو لم يصح لما صح لعدم الفائدة فيكون معارضا بالمثل حينئذ
نعم لو قال لو صح لما صح في السائمة زكوة دون المعلوفة لعدم الفائدة سيعم
المعارضة بالمثل وجواب هذا انه لا امتناع في ذلك والقطعي قد يقيد
بالظاهر مع ضعف بل اول منها ثم الشبهة لعدة جميع ما فيها لا يصلح متمسكا
لجميع المخالفين لدليل الخطاب كالقائلين بكون واحد من المخالفين كمنكر الحاد
في مفهوم الغاية فانهما لو تمسكا بشبهة لو صح ما ذكرتم لما صح قول القائل
صم الى غروب الشمس والى نصف الليل بجمعهما ولا معترفا للزوم التناقض نقيض
ما ذكرتم لكنه صحيح عندكم وكل ما هو جوابكم فهو جوابنا في محل النزاع
هذا واما تقرير الجواب على ما قال المصنف فان يقال لا نسلم عدم الفائدة بل
الفائدة في تخصيصهما بالذكر عدم تخصيصهما بالاحتمال بخلاف ما لو اتى بلفظ
عام لامكان تخصيص كل منهما حينئذ بالاجتهاد لكون دلالة العام على ما تحته ظنية ولولا هذا

الجواب لا يمكن تفسير عدم الفائدة بما سلم عن المعارضة بالمثل وهو صيرورة الكلام عبثا
لصيرورة ما دل عليه بمنطوقه وهو ثبوت الزكاة فيهما معارضا لما دل عليه بمفهومه فهو عدم
الوجوب في كل منهما وإذ ذاك يصير الإثبات معارضا بالنفي ويخرج الكلام عن الإفادة
وجواب هذا منع صيرورة المنطوق معارضا بالمفهوم لأن المفهوم لاحتياجه في
الدلالة إلى المنطوق من غير عكس أضعف منه ولا ضعيف لا يعارض الأقوى ويمكن
أن يجاب عنه أيضا بأنه لا مفهوم ههنا لأنه شرط تخصيص أحد الوصفين بالذكر ولا نسلم
لزوم التناقض أيضا إذ لا تعارض في معارضة الظواهر يعني بالصرائح لأن معارضته
الظواهر بها واقعة ولو كان تناقضا لاستحال وقوعها قال قالوا لو كان لما ثبت خلافه
للتعارض والأصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تأكلوا الربوا أضعافا مضاعفة وأجيب
بأن القاطع عارض الظاهر فلم يعمل ويجب مخالفة الأصل بالدليل أقول هذه شبهة النافي
لهم وتوجيهها أن يقال لو كان تعلق الحكم بالصفة دالا على نفيه عند عدمها لما ثبت
خلافه أعني ثبوت الحكم عند عدم الصفة والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة
فللزوم التعارض بين دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة
ولما لم يلزم من مخالفة دليل الخطاب أيضا والتعارض خلاف الأصل إذ الأصل عدمه
وكذا مخالفة الدليل وأما بطلان التالي فلثبوت الحكم مع عدم الصفة في قوله تعالى ولا تأكلوا
الربوا أضعافا مضاعفة لدلالته من حيث المفهوم على جواز أكل الربوا إذا لم يكن أضعافا
مضاعفة مع أنه ليس كذلك لامتناع أكل الربوا وإن لم يكن أضعافا مضاعفة وأما قال
وقد ثبت في نحو لتشمل مثل قوله تعالى ولا تأكلوها إسرافا وبدارا وقوله ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء إن أردن تحصنا لثبوت حرمة أكل مال اليتيم والإكراه على الزنا مع انتفاء
الإسراف وإرادة التحصن ولقائل أن يقول هذه الشبهة منقوضة إجمالا بأنها تجري في
جميع الألفاظ التي لم يترتب عليها مدلولها لمانع مثلا أن يقال لو كان اقتلوا المشركين
دالا على قتل جميع المشركين لما ثبت خلافه للتعارض وقد ثبت والجواب يكون مشتركا
ونفصله بأنها إنما كانت شبهة علينا لو كانت الآية دالة على انتفاء الحكم عند
انتفاء الصفات وليس كذلك لأنها خرجت مخرج الأغلب لأن أكل الربوا ومال اليتيم
يكون أضعافا وإسرافا وأن الإكراه إنما يكون عند إرادة التحصن وجواب المصنف
يمكن أن يقرر على وجهين أحدهما أن يقال إن أردت بلزوم التعارض
لزوم تقابل دليلين متساويين في القوة أو متفاوتين فيها فالملازمة ممنوعة إذ
اللازم تعارض قطعي وظاهر لأن القاطع وهو قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا
عارض الظاهر وهو دليل الخطاب فلم يعمل دليل الخطاب لقوة القاطع فلا يكون
اللازم تقابل متساويين في القوة وإن أردت به لزوم تقابل دليلين مطلقا كما ذكرنا
فلا نسلم أن الأصل عدمه قوله لاستلزامه الترك بأحد الدليلين ولا يصلح الدليل
إعماله لإمكان إعماله قلنا إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه وإذا عارضه الأقوى فلا نسلم
والثاني ممنوع لانعقاد الإجماع على تقديم القاطع على الظني والأصل إذن في
الظاهر مع القطعي إهماله لا إعماله وهو المراد من قوله ويجب مخالفة الأصل وهو
أن الأصل في الدليل الإعمال لا الإهمال فيما يخرج فيه بالدليل فهو مما يخرج بالإجماع عن
الدال على إهمال الظاهر وإعمال القطعي وثانيهما أن يقال إن أردت بقولك لو كان

الوالسان

٢٤٧

لما ثبت خلافه أنه لو كان دليلا لما ثبت خلاف ما دل عليه مطلقا وإذا لم يقم على خلافه
دليل أقوى منه فإن أردت الأول فالملازمة ممنوعة لوجوب مخالفة الأصل بالدليل
على الوجه الذي قررنا وإن أردت الثاني فنفي التالي ممنوع لأن ثبوت خلافه إنما هو
بدليل أقوى وهو القاطع الذي عارض الظاهر ولم يثبت بدونه قال وأما مفهوم
الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع
القائلين (؟) ما تقدم وأيضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وأجيب قد يكون سببا
قلنا آخر وإن سلم فلا يجاد ولا أصل عدمه أنه سلم فالتعدد وردا أن
أردن تحصنا وأجيب بالأغلب ومعارضة الإجماع أقول لما فرغ من الكلام
على الصنف الأول وهو مفهوم الصفة شرع في الكلام على الصنف الثاني وهو
مفهوم الشرط المعبر عنه في الكتب المشهورة بأن الحكم المعلق على شيء بكلمة إن هل هو عدم
عند عدمه أم لا اختلفوا فيه فقال به أي بمفهوم الشرط وهو أن الحكم على العدم
عند عدم الشرط بعض من لا يقول بمفهوم الصفة كابن سريج والهراسي من أصحاب
الشافعي والكرخي وأبي الحسين البصري وأما القاضيان أبو بكر وأبو عبد الله البصري
وعبد الجبار فهم على المنع من ذلك وهو أن الحكم لا يلزم أن يكون على العدم
عند عدم الشرط حجة من قال به أي بمفهوم الشرط ما تقدم في مفهوم الصفة
تمسكا وسؤالا وجوابا لأنه يرجع مفهوم الشرط إلى مفهوم الصفة على ما نبه عليه
صاحب المنهاج فيما مر وقد عرفته مفصلا فلا حاجة إلى إعادة ذكره ومما اختص
به أن أهل العربية قاطبة أطلقوا حرف الشرط على كلمة إن والأصل في الإطلاق الحقيقة
فيكون ما دخلت عليه شرطا ويلزم من انتفائه انتفاء المشروط كانتفاء العلم والذكورة بانتفاء
الحيوان والحقوق لكونهما شرطين لهما ولفهم الفقهاء انتفاء المشروط من انتفاء الشرط
كقوله تعالى على ما مر في آية القصر ولأنه لو لم يلزم من نفي الشرط نفي المشروط
ولا من وجوده وجوده لكان كل واحد من المختلفين كالشرط للآخر وهو ممتنع والجواب
عن هذه الوجوه أن يقال إن أردت بلزوم كون ما دخل عليه حرف الشرط شرطا لزوم
كونه شرطا مصطلحا فهو ممنوع وإن أردت به كونه شرطا لغويا فمسلم ولكن لا نسلم
لزوم انتفاء المشروط من انتفاء شرطه اللغوي ولا يلزم من لزوم ذلك في بعض الصور
لزومه مطلقا لجواز أن يكون ذلك من خصوصية المادة ولجواز إن دخلت الدار
فأنت طالق لا انتفاء الطلاق بانتفاء الدخول ولا يمنع هذا لوقوع الطلاق المنجز بعد
التعليق من غير دخول عند عدم المطلق حتى لو وجد الشرط وهو دخول الدار
بعد نجز الثلاث في نكاح آخر يقع المعلق ولا يخفى أن هذا الجواب لا يستقيم لو كان
مدعى المستدل أن عدم الشرط يدل على عدم ما هو الجزاء وإنما كان يستقيم لو كان
مدعاه أن عدم الشرط يدل على عدم الفرد المعلق بالشرط فلو كان
هذا إنما يثبت لو لا صحاح باب الشيء على وجوب العمل بخبر الواحد الحق الأول إذ لا يلزم
من انتفاء الشيء المعلق بانتفاء الشرط انتفاء ما هو الشيء وقال المشبهة لم يبحث الأخذ
بهوك القول وفيه نظر ولا نسلم أن حجتهما كان كذلك لما مر بيانه من الاستصحاب
ولا يلزم كون كل واحد من المختلفين كالشرط للآخر إذ اللازم من مشاركة بعض
المعلقات للشرط فيما ذكره وأن يكون بعضها شرطا للكل فإنه لا مانع من اشتراك
البعض

العلم

المحلفات في بعض الصفات والفرق أن الشرط مؤكد بحال المشروط لتحققه إذا تحقق
بمعنى أنه إذا انتفى الشرط لا يجوز بقاء المشروط عند تحقق مقتضيه بخلاف سائر المحلفات
فإن قيل ما دخل عليه كلمة إن شرط لما اشتهر من إطلاق أهل العربية وليس ذلك اصطلاحا
لهم طارئا على أصل اللغة كإطلاقهم الرفع والنصب والجر على الحركات المخصوصة لأن كون
الأصل عدم النقل يقتضي ذلك ويلزم من كونه شرطا أن يكون شرطا بالمعنى المصطلح نفيا
للتجوز والاشتراك في لفظ الشرط وعلى هذا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لأنه حقيقته
لا يقال الدليل يتم لو كان نظمه في الحقيقة هكذا هذا دخل عليه حرف الشرط وكل ما
دخل عليه حرف الشرط فهو شرط ليلزم أن هذا شرط ثم يقال بعد ذلك هذا شرط وكل شرط
ينتفي الحكم عند انتفائه ولم يفعل كذلك بل أخذت كبرى القياس مهملة والإهمال في قوة
الجزئية فلا ينتج وأيضا إطلاق الشرط على ما يكون علامة للشيء وملزوما له لا ما يكون للحكم
منتفيا عند انتفائه ولا زواله بدليل قولهم أشراط الساعة والأصل في الإطلاق الحقيقة
الواحدة وأيضا لو كان الشرط ما ينتفي الشيء عند انتفائه لا تطلق الزوجة بدخول الدار
فيما لو قال الزوج إن لم تدخلي الدار لم تطلقي والثاني باطل لأنا نجيب عن الأول
بأن الكبرى في القياس وإن لم تكن كلية لفظا لكنها في قوة الكلية فإنه حينما يثبت اللفظ
المعين حقيقة في معنى يلزم تحقق ذلك المعنى حيث أطلق ذلك اللفظ بطريق الحقيقة
مثاله إذا علمنا أن لفظ الإنسان حقيقة في الحيوان الناطق علمنا تحقق الحيوان الناطق
حيث أطلق لفظ الإنسان بطريق الحقيقة وعن الثاني بأن أشراط جمع شرط بفتح
الراء وكلامنا في الشرط بسكون الراء وهو إنما يجمع على شروط لا على أشراط سلمناه
لكن أشراط الساعة إنما كانت ترد لو لم تنتف الساعة عند انتفائها وإذا كانت
الساعة منتفية عند انتفائها فلعلها سميت بالأشراط بهذا الاعتبار [illegible]
وإن جمع فعل بسكون العين على أفعال كالوصف يجمع على أوصاف والقول على
أقوال سلمناه لكن الشرط بسكون الراء والشرط بفتح الراء متساويا أحدهما من الآخر وهما
مشتقان من [illegible] لأن رسم الاشتقاق يوجب ذلك والمشتقان يجب اشتراكهما
في المعنى ضعيف أما الأول فلأنه وإن جاء جمع فعل بسكون العين على أفعال لكن
لما لم يجمع شرط بسكون الراء على أفعال بل على فعول امتنع الحمل على الأشراط لكونهما
حملا له قياسا على قول وأقوال وأما الثاني فلأنا وإن سلمنا أن رسم الاشتقاق يوجب
اشتراكهما في المعنى لكن يجوز أن يكون المعنى المشترك هو كون كل منهما علامة للشيء
وملزوما له وعن الثالث أن دلالة المفهوم هي بطريق الالتزام وإذ ذاك يكون من
الكنايات وحينئذ يتوقف وقوع الطلاق بدلالة المفهوم على اقتران النية
ثمة وعلى هذا لو نوى [illegible] بقوله إن لم تدخلي الدار لم تطلقي منع نفي الثاني
والأصل عدم الملازمة قلنا ما ذكرت وإن دخل على ما دخل عليه كلمة إن شرط
مصطلح لكن مثل قوله إن أراد التحلي [illegible] يدل على أنه ليس كذلك وإلا لزم من
انتفاء إرادة التحلي انتفاء [illegible] وليس كذلك وفيه نظر هذا تقرير الجواب
على الوجه المشهور وأما على الوجه الذي ذكره المصنف فإنه يقال إن أردتم
بالشرط ما دخل عليه حرف الشرط فلا نسلم أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز
أن يكون المدخول عليه حرف الشرط سببا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب

لجواز تعدد الأسباب وإن أردتم به ما هو شرط في نفس الأمر فنسلم أنه يلزم من
انتفائه انتفاء المشروط ولكن لا نسلم أن المدخول عليه حرف الشرط كذلك والمستند
ما مر وأيضا النزاع في مفهوم ما هو شرط في نفس الأمر وإلا لما نازع فيه أحد [illegible]
لا انتفاء المشروط بانتفاء ما هو شرط في نفس الأمر أعني الشرط المصطلح بل مفهوم ما
دخل عليه حرف الشرط وتوجيه الجواب عن هذا الجواب أن يقال لا نسلم عدم لزوم
انتفاء المسبب من انتفاء السبب لأن السبب إما أن يكون متحدا أو متعددا وأياما كان
فالأصل الاتحاد لأن الأصل عدم التعدد فيتعين الثاني وهو اتحاد السبب وعلى هذا يكون
انتفاء المسبب بانتفائه أجدر ولا يعارض بأن الأصل عدم التخلف أيضا لأن الأصل في
التعدد أقوى من [illegible] التخلف لتوقف المتعدد على الواحد وإذا عرفت ذلك فاعلم
أن أبا عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار احتجا على بطلان القول بمفهوم الشرط
بأنه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه لمنع قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء إن أردن تحصنا من تحريم الإكراه على الزنا عند عدم إرادة التحصن
والثاني باطل اتفاقا لانعقاد الإجماع على حرمة الإكراه حينئذ وتوجيه الجواب
أن يقال هذا لا يرد علينا لأن الكلام في مفهوم المخالفة والآية ليست منه لانتفاء
شرط مفهوم المخالفة وهو أن لا يخرج القيد مخرج الأغلب وذكر إن أردن إرادة
التحصن لم يكن لكون الإرادة شرطا لتحريم الإكراه على الزنا حتى ينتفي التحريم
بانتفائها بل إنما كان ذكرها في الغالب شرط الإكراه إذ لا يتحقق الإكراه على الزنا
في حق من هي عازمة عليه [illegible] للتحصن لإرادتها الزنا حينئذ غالبا وامتناع الإكراه
على المراد وهو المراد من قوله وأجيب بالأغلب أي بأن هذا الشرط خرج
مخرج الأغلب فلا يكون مفهوم مخالفة ويؤكده قوله في المنهج وأجيب بأنه
خرج مخرج الأغلب وليس المراد من قوله هذا ما سبق إلى بعض الأوهام من
كونه مستندا لمنع الإجماع بأن يقال لا نسلم انعقاده على الحرمة حينئذ أعني
عند عدم إرادة التحصن لاستحالة الإكراه على البغاء حينئذ لإرادتهن البغاء
حينئذ غالبا وامتناع تعلق الحرمة بالممتنع [illegible] الإجماع عليهما لأن القول
بمفهوم الشرط لا يستلزم جواز إكراههن عند عدم إرادة التحصن سواء أردن
البغاء على ما هو الغالب حينئذ أم لم يردنه أيضا وما ذكرنا إنما يصلح مستندا لمنع
الإجماع إذا أردن البغاء إذ لم يردن فإن المستدل لو قال لو كان كما ذكرتم
لثبت جواز الإكراه إذا لم يردن التحصن ولا البغاء أيضا والإجماع دال على نفيه
حينئذ لم يكن [illegible] الإجماع بما ذكروه [illegible] الجواب المشهور عن
هذا الإيراد وهو أن الظاهر يقتضي أن لا يحرم الإكراه حينئذ لكن لا يلزم من انتفاء
حرمة الإكراه جوازه لأن زوال الحرمة قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع
وجوده عقلا وههنا كذلك لأنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء والإكراه
على [illegible] المراد ممتنع لأنا لا نسلم أنهن إذا لم يردن التحصن فقد أردن البغاء
لوجود الواسطة بين عدم إرادة التحصن وبين إرادة البغاء وهي عدم إرادة شيء
منهما ويكون انتفاء حرمة الإكراه حينئذ بانتفاء صفة الحرمة لا بانتفاء ذات الإكراه
لكونه غير ممتنع حينئذ وهو ظاهر سلمنا أنه يلزم [illegible] لكن [illegible] لو منع الشرط

لمنع الاباحة من التحريم اما ان يعنوا به انه لو منع لمنعت مطلقا او لمنعت اذا لم يعارضهما دليل
اقوى منهما كالاجماع والملازمة ممنوعة على الاول وعلى الثاني على التالي وسند منعهما ظاهر
وهو المراد من قوله واجيب بمعارضة الاجماع اي لظاهر الآية سلمنا انها تدل لكن يسلم انعقاد
الاجماع على حرمة الاكراه اذا لم يردن التحصن لجواز ان لا يكون البغا حسنا وامتناع الاكراه على
المراد كما مر ولم يرد علينا ما اوردناه على الجواب المشهور لانا ما ادعينا جواز ارادة البغا
حسنا ولا يمكن معه الشرط الوقوع كما قالوا فانه ممنوع على ما سبق بل على الجواب المشهور
منهم ان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا في قوة قولنا الا كره من على
البغاء ان لم يردن التحصن ولم يكن الاكراه على البغاء عند ما يردنه عند عدم ارادة التحصن لكونه
عين مقصود الوجود حسنا مما ذكر من جواب ما هو مما يقوي الاعتراض واجيب بان معنى هنا
ان المعلق بالشرط عدم عند عدمه والمعلق بالشرط في الآية هو النهي عن البغاء فيكون النهي
عنه منتفيا عند ارادة التحصن ولا يلزم من عدم النهي عن الشي الامر به فقد لا يكون الشي مامورا
به ولا منهيا قال مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار القائلين
ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن
آخرا اقول هذا هو الكلام على الصنف العاشر وهو مفهوم الغاية واعلم ان العلما اختلفوا
في ان تقييد الخطاب بغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ام لا فقال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي ابي بكر
وعبد الجبار وهو مذهب اكثر الفقها وجماعة من المتكلمين وابي الحسين البصري وخالفهم
في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقها والمتكلمين وتمسك القائلون به بما تقدم في كون
مفهوم الصفة دليلا وتمسكوا ايضا بان معنى قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس
صوموا صوما آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب صوم بعد ان تغيب الشمس صارت
الغاية وسطا ولم يكن الغيبوبة آخرا لكن الصوم وغايته وهو خلاف المنطوق وللقائل
ان يقول لا نسلم انه لو وجب صوم بعد الغاية يصير الغاية وسطا ان اريد انه غاية
الصوم المامور به اولا يصير وسطا وانما يلزم ذلك لو كان الصوم بعد الغاية مسندا
الى الخطاب الاول وليس كذلك بل هو منتف الحكم فيما قبل الغاية وما بعدها مسكوت عنه
غير معرض له بنفي ولا اثبات ولهذا لم يحسن الاستفهام بعد الغاية لعدم دلالة الخطاب
الاول عليه ولو لم يحسن الاستفهام باللفظ دلالته عليه ولهذا فان السيد لو قال لعبده اضرب
زيدا حتى يتوب لم يحسن من العبد الاستفهام بعد ذلك بان يقول وهل اضربه اذا تاب
وليس ذلك الا لعدم دلالة اللفظ عليه كما قبل الامر بالضرب وان اراد به ان غاية الصوم
المامور به اولا يصير وسطا الصوم آخر بالخطاب غير الخطاب الاول فلا استحالة فيه
فان السيد لو قال لعبده اعمل الى الزوال ثم قال اعمل الى الغروب فان غاية الاول تصير
وسط العمل من غير استحالة ومن هذا اتفقوا الاجماع ايضا على جواز ورود خطاب
فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق بعدها قبلها يعرف ان تقييد الحكم بالغاية لا يقتضي الحكم
فيما بعدها وانما الذي منه اثبات الحكم مع تحقق ما نفيه فهو خلاف الاصل قال
واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وهو بعيد وايضا فانه كان يلزم
محمد رسول وزيد موجود واشباهه ظهور الكفر اقول لما فرغ من الكلام على مفهوم
الغاية

الغاية شرع في الكلام على مفهوم اللقب وكان مقتضى سياقه ان يتكلم اولا على مفهوم العدد الحاصر لانه
عده من اقسام مفهوم المخالفة على ما مر وكانه انما لم يذكر لعدم اختصاصه بحجة تختص به لاختصاص
مفهوم الشرط والغاية سلك بل هو بازمه فيه فلا يخرج في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه في مفهوم
الصفة استدلالا واعتراضا وانفصالا فعليك بالنظر والاعتبار ولكن نعرف انه يتميز محل الوفاق
والخلاف فيكون النفي والاثبات واردا على محل واحد فنقول الحكم اذا قيد بعدد مخصوص فاما
ان يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بالطريق الاولى او لم يدل كذلك فان دل كما لو حرم الله
جلد الزاني مائة وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لدلالته على تحريم ما زاد على المائة وان ما زاد على
القلتين لا يحمل خبثا بالطريق الاولى لوجود الماء والقلتين فيما زاد عليهما فالخلاف في هذه في طرف
النقصان وهو انه هل يدل على ان الحكم فيما دون المائة والقلتين على خلاف الحكم فيهما وان لم يدل
كما اذا وجب في جلد الزاني مائة او اباحه فانه لا يدل على الوجوب والاباحة فيما زاد عليها بالطريق
الاولى بل هو مسكوت عنه ومختلف في دلالته على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد ومتفق على ان حكم ما نقص
عن المائة لدخوله تحتها لكن لا مع الاقتصار عليه واذا انتهينا الى موضع الخلاف والوفاق فلنعد
الى ما كنا فيه وهو مفهوم اللقب وصورته تعليق الحكم اما باسم جنس كالتنصيص على الاشياء الستة
بتحريم الربا او باسم علم كقول القائل زيد قائم او قام وذهب الجمهور الى انه ليس بحجة خلافا للدقاق
وبعض الحنابلة وقد تقدم يعني ان مفهوم اللقب مردود وقال في المنتهى لنا ان المعنى المقتضي
للمفهوم مفقود فوجب انتفاؤه لان الاصل عدم ما سواه وهو اشارة الى ما مر انه لو اسقط لاحتمل
الكلام فلا مقتضي للمفهوم فيه وايضا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل محمد رسول
وزيد موجود واشباهه ظهور كفر القائل والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله واما الملازمة
فلان قوله محمد رسول ظاهر في ان عيسى وغيره من الانبيا ليسوا رسولا وكذا قوله زيد موجود ظاهر
في ان الله ليس بموجود وانما قال يلزم ظهور الكفر ولم يقل يلزم الكفر كما قال غيره لئلا يمنع الملازمة
بناء على ان الكفر انما يلزم لو كان نصا فيهما لدلالة لفظه وهو هنا بمفهومه ما دل عليه بمفهومه او نفي التالي
بناء على انه لو كان نصا فيهما لكان كافرا بالاتفاق قال واستدل بانه يلزم منه ابطال
القياس لظهوره للاصل في المخالفة واجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم
فكيف هنا اقول هذه شبهة مستضعفة على ان مفهوم اللقب ليس بحجة وتوجيهها ان يقال لو كان
حجة لبطل القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلظهوره للاصل وهو المقيس عليه
في مخالفته للفرع وهو المقيس لان النص او الاجماع الدال على حكم الاصل بمنطوقه كقولهم في المضروب
ذكره يكون دالا ظاهرا على نفي الحكم في الفرع وهو الحلي مثلا بمفهومه وعند ذلك لو صح قياس
الحلي على المضروب لزم ابطال دلالة النص او الاجماع والتالي باطل لان لا اصل في الدليل الا الاعمال
لا الاهمال والمقدم مثله واما بطلان التالي فلاتفاق القائلين على صحة القياس وتوجيه الجواب
ان يقال شرط القياس مساواة المختلف فيه وهو الفرع الذي هو محل السكوت للمتفق عليه وهو
الاصل الذي هو محل النطق في المصلحة المناسبة للحكم وهذا قال يستلزم لا استلزام المشروط
الشرط وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة المذكورة فلا مفهوم
مع التساوي اذ لا تنافيهما ولو كان مفهوم الصفة الذي هو اقوى الاصناف فكيف بمفهوم اللقب
مع انه اضعف الاصناف في تحريره على النظم الطبيعي ان يقال المساواة بين المسكوت والمنطوق اما ان
يكون ثابتة في نفس الامر او لا وعلى الاول يكون الملازمة ممنوعة وعلى الثاني بطلان التالي وفيه
دقة ولطف وهذا الجواب اولى مما ذكره الآمدي في ان النص الوارد في الاصل وان دل على نفي

والقلتين ط

الحكم في الفرع ولم يصرح به بل المفهوم وذلك مما لا يمتنع عند القائلين به من اثبات الحكم بمعقول النص ومعنى القياس
فلا يفضي الى ابطال القياس بل الى التعارض لا تولد التعارض الذي هو خلاف الاصل **قال**
قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي لم يفد نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ووجب الحد عند مالك
واحمد قلنا من القرائن لا مما نحن فيه **اقول** هذه شبهة الدقاق ومن تقفوا اثره وتوجيهها ان يقال لو لم يكن
مفهوم اللقب حجة لما بادر الى الفهم نسبة الزنا من قول القائل لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي الى
ام خصمه واخته والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة اذ لا موجب للتبادر غير الفهم واما بطلان
التالي فبالاتفاق ولهذا وجب الحد اعني حد القذف عند احمد ومالك رضي الله عنه على القائل بعد استجماع غيره
من الشرائط وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان التبادر انما هو من المفهوم وهو مما نحن فيه بل من القرائن
والحاصل انه من قرينة حال لا من دلالة مقال ولذلك لم يجب عليه حد القذف عندنا **قال** واما الحصر
بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم لنا ان انما زيد قائم والزائد كالعدم الثاني انما الهكم اله واحد
يعني ما الهكم الا اله وهو المدعى في انما مثل انما الاعمال بالنيات انما الولا فضعف لان العموم فيه نفسه
فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا **اقول** اختلف الناس في ان نفس الحكم بانما هل يدل على الحصر ام لا
فذهب اصحاب ابي حنيفة وجماعة ممن انكر دليل الخطاب الى انه للتأكيد الاثبات ولا دلالة له على الحصر والنفي لا اشارة
بقوله لا يفيد اي الحصر وذهب القاضي ابو بكر والغزالي والهراسي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد
واليه الاشارة وقيل منطوق اي قيل ان الحصر بانما من طريق المنطوق لا المفهوم وذهب جماعة الى انه يفيد الحصر
من طريق المفهوم ولهذا اتكره بعض منكري المفهوم احتج الاول بان معنى انما زيد قائم ان زيدا قائم والزائد
وهو لفظ ما كالعدم يعني في افادته الحصر لا مطلقا اذ لا خلاف في افادته زيادة التأكيد فكيف يكون كالمعدوم مطلقا
وفي الحاوي المعتبر نظر لما روى ابو الانباري الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا
فقال المبرد في اي موضع فقال قولهم زيد قائم وانما زيد قائم وان زيدا قائم وان زيدا لقائم لاتحاد المعنى واختلاف
الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام
به والثالث جواب عن سؤال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حققه الامام عبد القاهر في دلائل الاعجاز
وسحر البلاغة من اراد الاطلاع عليه فليراجعهما نعم لو قال الا ولو يرد انما لا دون الحصر كقوله عليه السلام انما
الربوا في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربوا الفضل لان ابن عباس رضي الله عنه وان خالف فيه لكن رجع عنه
ومع الحصر كقوله تعالى انما الهكم الله فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تأكيد اثبات الخبر للمبتدأ
نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونه خلاف الاصل لكان قويا واحتج الثاني بان معنى انما الهكم الله هو ما الهكم الا الله
ولا خلاف في ان الثاني يفيد الحصر منطوقا فكذا الاول لاتحاد المعنى وهو المدعى وفي هذا نظر ايضا لما قال الامام
عبد القاهر في الكتاب المذكورين ان صيغة انما وما والا وضعها يدل على تخصيص الحكم بالمذكور ونفي الشركة لكن
مفهومها بل لا ذم من لوازمها ووضعهما والا انما وضع يدل على نفي الاشتراك وبطريق الالتزام على الاختصاص
والذي يحقق ما ذكرناه انه لا يصح ان يقال ما زيد الا قائم لا قاعد ويصح ان يقال انما زيد قائم لا قاعد وليس السبب
فيه الا ان قولك ما زيد الا قائم يفيد بحسب الوضع انك نفيت عنه كل صفة سوى القيام فيندرج فيه نفي القعود فاذا
قلت بعده لا قاعد كان تكرارا وهو غير جائز لان العاطفة موضوعة لان ينفي بها ما اوجب للاول لا لان يعاد بها
نفي ما نفي اولا ولا كذلك في صيغة انما لانها لا تدل على النفي بحسب الوضع بل بطريق اللزوم وليس حال ما يدل على نفي
الشركة بوضعه كحال ما يدل عليه بطريق اللزوم فلهذا صح الثاني دون الاول فان قيل ان ما زيد الا قائم دلالته
على نفي الشركة اقوى من دلالته على اثبات الاختصاص وان انما زيد قائم دلالته على اثبات الاختصاص اقوى
من دلالته على نفي الشركة ومع هذا البيان لا يبقى حقا في عدم اتحاد معنى انما الهكم الله وما الهكم الا الله
لان معنى الاول هو ما يدل عليه بصريحه هو الاختصاص واما نفي الشريك فانما يدل عليه لا بصريحه ومعنى الثاني

زيد قائم بمعنى ان زيدا

وهو ما يدل عليه بصريحه هو نفي الشريك اعني الحصر واما الاختصاص فانما يدل عليه لا بصريحه سلمنا اتحاد معنيهما
باعتبار دلالتهما على نفي الشركة والحصر ولكن لا نسلم ان دلالة الاول عليه يكون منطوقا اي بالوضع او المطابقة وهو
المدعى على ما يشعر به هذه المسئلة لا نرى انه لا يلزم من اتحاد معنى قوله في الغنم السائمة زكوة وقوله ليس في المعلوفة
زكوة باعتبار دلالتهما على نفي الزكوة في المعلوفة ان يكون دلالة الاول على هذا المعنى بمنطوقه اصلا فضلا من
ان يكون الوضع والمطابقة اي بالصريح اذ دلالة المنطوق اعم منه لصدقه على غير التصريح ايضا كما تقدم في
اول المفهوم ولاشتراك دلالتي المفهوم وغير الصريح في كونهما دلالة اللفظ على ما يلزم عما وضع اللفظ له وان
اختلفا في ان دلالة الاول لا في محل النطق والثاني في محله تشتبه الحال في دلالة بعض الالفاظ على ما يلزم عما وضع
له انها بطريق المفهوم او المنطوق الذي هو غير صريح وهذا الاشتباه مما يشعر بان مراد من قال ان لفظ انما يدل
على الحصر بمنطوقه انها تدل عليه لا بصريحه وعلى هذا لو صح ان النزاع فيه اشتهت تحته في منطوقه
نظهر بالتأمل ان شاء الله وكأنه لما كان نفي الشركة لازم معنى انما وتردد في نظر الناظر كونه لازمه
في محل النطق او لا في محله النطق وهو اعلى تحقيق للامور وقول من قال لو دلت على الحصر
لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل باطل لانها قيل من انها لو لم يكن
للحصر لكان مجمع الحصور في بعض الصور بغير دليل وهو خلاف الاصل لانه انما يصح لو كان
دليل الحصر منحصرا في انما وليس كذلك بل لورود هذه الشبهة على كل ظاهر مع انها لا تقدح
في الظهور بالاتفاق واما الاستدلال على انها ليست للحصر بانها لو كانت للحصر لما صح عتق العتق ولا
الولاء لغير المعتق بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق واللازم ما طلب لعموم
صحة العبادات المنوية وغيره فالولاء للمعتق وغيره انكاسا او باع العبد من نفسه في وجه فضعيف
لان العموم فيه مستفاد من غير الحديث نظرا اليه فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا ولا عمل
نفسه كذلك وله محمل اخر وهو ان يقال واما الاستدلال على انها للحصر بقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق مع انحصار صحة العبادات المنوية والولاء في المعتق فضعيف
لان العموم فيه بغير الحصر لما ذكرناه لانه اذا عمت النية جميع الاعمال فقد انحصر فيه وقس الولاء
عليه بغيره اي بغير انما وهو قوله الاعمال بالنيات والولاء لمن اعتق ولو صح عمل بدون النية او
الولاء لغير المعتق لكان على خلاف ظاهر قوله الاعمال بالنيات والولاء لمن اعتق وكلامه في
المنتهى يدل على هذا المحمل لانه قال واما انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق فالحصر بغير انما
فيه من العموم لانه لو كان بعض الولاء لمن لم يعتق خلاف ظاهر الولاء لمن اعتق ولا يخفى ان الشبهة ان
تمنع العبادات غير المنوية دون الولاء لغير المعتق على التقرير الاول ولم يمنع انحصار صحة العبادات
المنوية والولاء في المعتق على التقرير الثاني فيكون الاول اقوى وله محمل ثالث وهو ان يقال واما الاستدلال
على انها ليست للحصر بقولهم اذ لو كانت له لما صح عمل الى اخره فضعيف لان العموم فيه بغير الحصر
بغير انما الى اخره وعند هذا فلا يبقى للمقدح مدخل ولا رجحان لمن خرج الاستلزام وتصير الشبهة
معارضة بالمثل بان يقال ولو لم يكن للحصر لما صح عمل الى اخره لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والولاء
لمن اعتق لدلالتهما على الحصر كما قررناه **قال** واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد
والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم لنا لو افاده لافاده
العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة وهو دليلهم وايضا لو كان لكان
التقديم يغير مدلول الكلمة **اقول** اختلفوا في مفهوم الحصر اعني حصر المبتدأ في الخبر في
القضية المهملة التي محمولها شخص مثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد يعني العالم والصديق
وقد يعبر عن هذا الحال بان يقدم الخبر هل يقتضي الحصر ام لا نظرا الى كون الذات

بالمسند اليه اولى من الصفة لها وعلى العبارة بعد المراد بالحصر على ما سيظهر في اثناء الفرض
هو ان هذا التركيب الخاص هل يدل على ان مدلول المبتدا ذات هو معهود ذهني مقيد بصفة مطابقة
مساوية للمحمول حتى يكون معنى قول القائل صديقي زيد والعالم زيد ان الصديق الكامل الصداقة والعالم
المنتهي في العلم الى غير ذلك من الصفات التي باعتبارها تساوي المحمول في الموضوع هو زيد فتكون
حاصرا للمسند او هو الصديق والعالم الموصوف في المحمول هو زيد فذهب الحنفية والقاضي ابو بكر
وجماعة من المتكلمين الى ان هذا التركيب لا يفيد الحصر المذكور اي لا يدل عليه وذهب الغزالي والهراسي
من اصحاب الشافعي رحمهم الله وجماعة من الفقهاء الى انه يدل عليه الا انهم تحزبوا حزبين فمنهم من قال انه
يدل عليه بمنطوقه ومنهم من قال لا بل بمفهومه قال الاولون في ما الباقون لو لم يفد الحصر لكان صديقي زيد والعالم
زيد الحصر لما ادعيتموه ولا مع عكسهما وهو زيد صديقي وزيد العالم ذلك واللازم باطل فالمقدم مثله واما
الملازمة فلانه لولا افادة الاصل الحصر لكان لا اذ صديقي والعالم لا يصلح للجنس اذ يكذب قولنا
كل صديق لي وكل عالم زيد ولا المعهود معين لعدم القرينة الدالة عليه على ما هو المفروض في اصل المسألة وعند
هذا وجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل في الصداقة والمنتهي في العلم على الوجه الذي شرحناه حذرا
من تعطيل هذا التركيب او تعطيل حرف اللام واللازم والاضافة في صديقي والعالم مع انه علم بالاستقراء انه اذا
لم يكن للفظ فائدة سوى واحدة حمل عليه وانما يكون ذلك فائدة محملة بما ذكرنا لانه هو دليلهم الذي يتمسكون
به في اثبات المطلوب في الاصل عدم ما عداه لكن هذا الدليل بعينه جار في قولنا زيد صديقي وزيد العالم
لتعذر الجنس اذ المعنى على تقديره زيد كل صديق وزيد كل عالم وفساده واضح وكذا العهد اذ الفرض
انه لا قرينة فوجب جعله الى اخر ما ذكروه وعلى هذا افاد العكس ايضا فصحت الملازمة واستروحوا ايضا
الى انه لو كان التركيب المخصوص مفيدا للحصر لكان التقديم والتاخير من اجزاء الكلام يغير مدلول الكلمة
واللازم باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلافادة الاصل الحصر حينئذ دون العكس واما بطلان التالي
فلانه غير معهود في كلامهم وللقائل ان يقول لا نسلم تغير مدلول الكلمة لان الحصر ليس من مدلول الكلمة
سلمناه لكن لا نسلم انه غير معهود ونظيره ما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد وما ضرب
الا زيد عمرا لافادة الاول الحصر في المفعول والثاني في الفاعل والثالث فيهما على ما حققه المصنف في
الامالي واشار اليه في شرحه لمطلع الكافية وهكذا انما ضرب زيد عمرا وانما ضرب عمرو زيدا لان كون
الحصر في الثاني كما انه في المثال الاول الحصر فيما بعد الاولين بعد على ما حققه الى غير ذلك من
شواهد يطول ذكرها ويقرب منه ما ربما استروحوا اليه في ابطال الحصر وهو انه لو دل العالم
زيد وصديقي زيد عليه لناقض قوله العالم زيد وعمرو وكذا صديقي زيد وعمرو واللازم باطل بالاتفاق عند
اهل اللغة وهو عدم البطلان لان التناقض انما كان يلزم لو تجرد القول الاول عما يغيره واما اذا
عطف عليه قوله وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة وكان قوله العالم زيد بانفراده مغايرا في دلالته لقوله
العالم زيد وعمرو وهكذا لما قال له علي عشرة بعد حين قال الخمسة فانه لا يقبل لما فيه من الاول
ولو قال له علي عشرة الا خمسة قبل لعدم التناقض ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان
الواحب ان لا يقبل لاستوائه في الصورتين او يقبل فيهما وهو باطل قال القائلون به لو لم يفد
لاحصر لا عم بالاخص لتعدد الجنس والعهد فوجب جعله بمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي
واحسن جعله لمعهود ذهني مثل اكلت الخبز وزيد العالم هو المعروف وايضا يلزمه زيد
العالم بعين ما ذكره فان ادعى انه يحصر بالاعم فغلط لان شرطه التنكير وفي بعض النسخ لان شرطه
التنكير وفي بعض النسخ لان شرط جعله التنكير فان ادعى ان اللازم لزيد فغلط لوجوب استقلاله
بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول اقول احرى العالم بعيد وهم المسمون لا فادة التركيب

المحصور بانه لو لم يفده لاخبر عن الاعم بالاخص والمقدم كالتالي فاسد اما الملازمة فلان اللام في هذا
التركيب وكذا الاضافة وان كان كلمة ما ذكره من الحاسر شعر باختصاص الكلام باللام لو لم يدل
على الصديق الكامل في الصداقة وعلى العالم المنتهي في العلم على الوجه المذكور لا يكون له اذ لو كان
له لدل عليه وليس للجنس والعهد ايضا لتعذر ان يكون فيهما كما هو شأنه فتعين ان يكون للماهية
واللازم باطل لانه بمنزلة قولنا الحيوان انسان وهو كاذب وللقائل ان يقول الحكم بانه كاذب كاذب اذ
لا كذب فيه لان المهملة في قوة الجزئية على ما بيناه في صدر الكتاب فمعنى قولنا الحيوان انسان بعض
الحيوان انسان وهو صادق فحمله في الصدق بعض اصدقائي والعلماء زيد واذا بطل اللازم
فوجب جعله لمعهود كما وصفناه ليدل عليه ويندفع المحذور وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان
عند تعذر حمل اللام على الجنس والعهد يجب جعله للمعهود على الوجه الذي ذهبتم اليه
بل المعروف المشهور عند تعذر المذكور جعله لمعهود ذهني غير مقيد بصفة مثل اكلت الخبز
وزيد العالم فان الخبز والعالم على ما قال في المنتهى هو المعهود الذهني البعضي باعتبار الوجود
على هذا فلا حصر على الوجه الذي ذكروا والوجه لو كان كما ذكروه لزم المجاز لاستعمال اللام
في غير الجنس والعهد والذهني الذي ثبت استعماله فيه وكان قويا وايضا الوضع ما ذكروه من
الدليل يتوهم ان يكون العالم في قولنا زيد العالم للمعهود على الوجه الذي ذهب اليه بعين ما
ذكر من الدليل وهو غير ما يلزم به فان قلت ما الفرق بين قوله هذا وبين ما ذكروه اولا وهو
قوله لو افاده لافاده العكس قلت الفرق ان ما ذكره ثمه ابطال لمذهب الخصم وهذا ابطال
لدليل الخصم فان قال لا نسلم انه يلزمني زيد العالم اذ لا يتعذر ان يكون اللام للماهية لانه
يخبر بالاعم كقول القائل الانسان الحيوان فقط لان شرطه يعني شرط الاخبار بالاعم التنكير اي
كون المخبر به نكرة او شرط جعله يعني جعل الاعم محمولا التنكير لما اشتهر ان الالف واللام في المحمول
يقتضي مساواته للموضوع كقولنا الانسان هو الضاحك فضلا عن قولنا زيد العالم فان ذهب وقال
ايضا لا نسلم لزوم ما ذكرتم اذ لا يتعذر كون اللام فيه للعهد لان اللام في قولنا زيد العالم لزيد
لقرينة تقدمه فغلط ايضا لوجوب استقلال العالم بالتعريف منقطعا عن زيد لكونه خبر المبتدا
او وجوب استقلال الخبر بالتعريف عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف
منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم قرينة زيد
وكونه لانه لو كان لزيد لكان صفة له واذا دل تقي المسند اليه حصر هذا نسبه اصناف في المفهوم
والقاصر مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام ومفهوم التخصيص
بالاوصاف التي لا تطرأ وتزول كقوله عليه السلام في السائمة زكاة ومفهوم الاسم كقولنا لا اله الا الله
والعالم الا زيد فانما لم يتعرض ههنا اعني في التفصيل لدخول الاول في مفهوم اللقب لان الطعام
لقب للجنس والثاني في مفهوم الصفة ولعرضه للثالث في مباحث الاستثناء قال النسخ
الازالة نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل عنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول
وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع
بالنوم والغفلة وبحوصل الى اخر الشهر ويعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب
المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع بانه
اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع اقول لما فرغ من الكلام
على اصناف دلالة المنطوق والمفهوم وهي مما يشترك فيه الكتاب والسنة
والاجماع من النوع فيما يتعلق بالنظر المترشح في الباب الثاني منه وهو فيما يشترك الكتاب

وانما
تدل

بدل
لا نقل

والسنه وغيرهما من الادله وهو النظر في النسخ ويشتمل على مقدمه وسبع عشر مسئله اما
المقدمه ففي معناه وهو في اللغه الازاله يقال نسخت الشمس الظل والريح الاثر والشيب
الشباب اذا ازالته اي اعدمته ومنه زوال المرض والنعمه اي انعدامهما وكذا نسخ القرون انعدامها
والنقل ايضا بمعنى تحويل الشي من حاله الى حاله مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل والعسل اذا نقلتهما
من خليه الى اخرى ومنه تناسخ المواريث في نفس الاشياء من قوم الى قوم ومن يد الى يد ومنه
نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل لان تحصيل مثل ما في احد الكتابين في الاخرى يجري مجرى
نقله اليه والا فما في الكتاب لم ينقل حقيقه واذا عرفت ما علم ان الاصوليين اختلفوا فيما بينهم فذهب
القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى ان لفظ النسخ مشترك بين الازاله والنقل متمسكين
بانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقه وهو معارض بان فيه الاشتراك الذي هو خلاف
الاصل وقد عرفت في غير موضع انه لا يمكن معارضه هذه المعارضه بلزوم المجاز لان المجاز
اولى من الاشتراك واما لانه عين ما قبله او لا وغايته انه بعباره اخرى لان قول القائل الاصل
في الاطلاق الحقيقه والمجاز خلاف الاصل سيان معنى وذهب ابو الحسين البصري وغيره
الى انه حقيقه في الاول اي الازاله مستعمل وغيره انه غير مستعمل فيما سوى النقل والازاله تعادلا
عن لزوم كثرة المجاز ولانه حقيقه في احدهما اجماعا والى انه يطلق عليهما والاصل في الاطلاق
الحقيقه واذا لا يكون حقيقه في النقل دفعا للاشتراك والجواب عن الاول بعد المعارضه بالمثل
على ما لا يخفى ان نسخت الكتاب ان كان حقيقه فهو المطلوب في بطلانها قالوا وان كان مجازا فلا
يكون التجوز مستعارا من الازاله لانه غير مزال لا حسا ولا شرعا فتعين ان يكون مستعارا من
النقل على الوجه الذي اشرنا اليه لا بعقد الاجماع على انه في الاطلاق حقيقه على غيرهما
واذا كان مستعارا من النقل كان النسخ حقيقه فيه اذ المجاز لا يتجوز به في غيره بالاجماع وان كان ذلك
مجازا في نسخ الكتاب لا اعتداد عن ناسخ المواريث والارواح ونسخ النحل من خليته الى اخرى مع كونها
مستقله حقيقه وعن الثاني انه معارض بمثله والترجيح بان الازاله مطلق الاعدام والنقل اعدام خاص
لاستلزامه عدم صفه وحدوث اخرى وجعل اللفظ حقيقه في العام نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ
اولى ساقط لان الازاله ايضا تستلزم زوال صفه الوجود وتجدد صفه العدم واذ تساويا عموما
وخصوصا فلا ترجيح من هذه الجهه والاصل عدم غيرها فلم لا يجوز ان يكون حقيقه في النقل خصوص تبدل
الصفه الوجوديه بالوجوديه كان النقل اخص وذهب القفال من اصحابنا وجماعه من الفقها الى انه
حقيقه في الثاني اي في النقل محتجين عليه بانه اطلق عليه الى اخر ما ذكرنا استدلالا واعتراضا وهو
نزاع لفظي لا حظ للمعنى فيه واذا عرفت معناه اللغوي فاعلم انه في اصطلاح الاصوليين على ما اختاره
عباره عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم هو الجنس والتقييد بالشرعي احتراز
عن العقلي كالاحكام العقليه الثابته قبل ورود الشرع التي عبر عنها بالمباح بحكم الاصل فان رفعها
بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا في اصطلاح المتشرعين اجماعا لكونها غير شرعيه وقوله بدليل شرعي
احتراز عن رفع الحكم الشرعي بما ليس دليلا شرعيا كالرفع بالموت والنوم والغفله على ما قال
والمرض والجنون على ما قيل اذ لقائل ان يمنع كون الرفع ها هنا بدليل شرعي لقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلث الحديث وقوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج الى
غير ذلك وقوله متاخر احتراز عن نحو صل كل يوم الى اخر الشهر فانه رفع الحكم الشرعي وهو الصلوه
عند كل زوال بالغايه التي هو دليل شرعي لوجوب مخالفه حكم ما قبل الغايه لما بعدها ومع
ذلك لا يعد نسخا لكونه غير متاخر وانما قال نحو ليتناول كل خطاب متصل بالخطاب الاول

كالاستثناء والتقييد بالصفه والشرط كالتقييد بالغايه وفي هذا القيد نظر لانا لا نسلم ان الخطاب
المتصل بالخطاب المتقدم في الذكر رافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لمعناه بعد ثبوته
ولقد لم يتمه وشرط وغير ذلك ومما يحقق ذلك ان رفع حكم الخطاب الاول انما يكون
بعد ثبوته لكنه لم يثبت اذ لا يثبت بقوله صل كل زوال الحكم الا بعد تمام الكلام على ما اختاره في
الاستثناء وبعد تمامه كتقييده بالغايه في مثالنا ونحوها في غيره لا يكون الخطاب الاول دالا على
ثبوت الحكم فيما بعد الغايه حتى يكون الغايه رافعه له واعتبر عن الغايه عليها وفي كلام الامام اشاره
الى هذا المرام لانه قال في البرهان قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وهو لا يحتاج الى التقييد
بالتاخر فان اللفظ الذي يسقط لقصد التناقض ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع هذا
لفظه وهو صريح فيما ذكرناه بل هو على ما قصدناه والعجب من المصنف انه سها وورد هذا على الغزالي
على ما سيظهر وغفل او تغافل عن وروده فان قيل هذا الحد غير منعكس لثبوت نسخ الحكم الشرعي
هو الحكم الازلي القائم بذاته يمتنع رفعه بل نعني به ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان قلت ما الذي
يحصل على المكلف بعد ان لم يكن قلت هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او
الوضع لانا لنتعلق المعنوي كما مر بيانه في صدد الكتاب في مسئله تعلق الامر بالمعدوم فانه ازلي بل
تعلق بحسب التكليف وهو كون المخاطب مكلفا بالاتيان بالمكلف به عند تعلق الخطاب والخطاب
المتعلق بالافعال هذا النوع من التعلق حادث لتوقفه على العقل كما مر بيانه في مسئله شرط التكليف
وهو حادث وهذا لم يكن الوجوب ولا غيره من الاحكام المشروط بالعقل ثابتا عند انتفاء الانتفاء
المشروط عند انتفاء المشروط قطعا فالحاصل ان النسخ رفع الخطاب المتعلق تعليق تنجيز
الذي هو حادث بعد ان علم ان رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب عن
المكلف لا برفع نفس الخطاب في الابعاد المحذور فاعرفه فلا يرد على عكس الحد اذ ان الحكم
اي الخطاب قديم فلا يرفع لانا لا نعني بالحكم القديم بل ما حققناه وهو مع وضوحه في غايه
الدقه ولدقه معنى الرفع وخفائه انكرت الفقها والمعتزله تحقق الرفع في الحكم ولهذا تحاشوا
في تحديد النسخ عن استعمال الرفع والارتفاع ونحوهما وايضا نحن نقطع بانه اذا ثبت تحريم
شي بعد ان كان واجبا انتفى وجوبه وما نعني بالرفع سوى هذا النوع عن الحكم وهو معلوم
لكن تحقيق ما قدمناه والاولى بالانسان انتفا الوجوب لان الخطاب هو لا يرتفع واذا عرفت معنى النسخ
فاعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ فهو ناسخ ومنه قوله تعالى ما ننسخ من ايه ومنه فينسخ الله
ما يلقي الشيطان وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الايه وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع
وعلى الحكم كما يقال وجوب صوم رمضان وجوب صوم عاشورا فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم
كما يقال فلان ينسخ القران بالسنه اي يعتقد ذلك وهو ناسخ ولا خلاف بيننا وبين المعتزله في
ان اطلاقه على الاخيرين مجاز انما الخلاف في الاولين فعندهم حقيقه في الطريق المعرف لا فيه تعالى
وعندنا حقيقه في الله تعالى ومجاز في الطريق الذي هو اللفظ واما المنسوخ فهو الحكم المرتفع
كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقه بين يدي مناجاة النبي عليه السلام وحكم التربص حولا في عدة
المتوفى عنها زوجها قال الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
فرد ان اللفظ دليل النسخ ولا اطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس نسخ ولا ينعكس لانه
قد يكون بفعله عليه السلام بحاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء
انتفائه حصوله اقول هذا حد ذكره الامام واورد عليه ان اللفظ هو دليل النسخ اي
الطريق المعرف للنسخ لا انه وقال في المنتهى فسر النسخ باللفظ وهو دليله بدليل ظهور [illegible]

بدليل كونا واجب عنه بان النسخ يستدعي ناسخا اي رافعا هو الفاعل وهو الله تعالى حقيقة كالامر
لاخطابه ومنسوخا اي مرفوعا هو المفعول وهو الحكم المرتفع والرافع والمرفوع اي الفاعل والمفعول
يستدعيان رفعا وارتفاعا اي فعلا وانفعالا والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع وهو لفظه
وخطابه والارتفاع الذي هو بمعنى الانفعال صفة المرفوع وهو نظير فسخ العقد فان الفاسخ هو
العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو قوله فسخت والانفساخ صفة العقد
وهو انحلاله بعد لزومه فاذن الفسخ هو قول القائل فسخت ونحوه ولقائل ان يقول لا نسلم ان فسخت
هو الفسخ بل هو دال عليه وكذلك نسخت بالنسبة الى النسخ وعلى هذا فالاشكال كما كان وقد اورد
عليه ايضا ان الحد غير مطرد لوجود الحد دون المحدود وذلك ان العدل اذا قال نسخ
كذا فيكون هذا القول لفظا دالا على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول لدلالته على انتفاء الحكم
الاول ظاهرا لكونه لفظ عدول ودلالة ظهور انتفاء الحكم الاول على ظهور انتفاء شرط دوامه واما
انه ليس بنسخ فبالاجماع واورد عليه ايضا ان الحد غير منعكس لوجود المحدود دون الحد
لان النسخ قد يكون بفعل النبي عليه السلام فقد وجد الفسخ بدون اللفظ ويمكن ان يمنع عدم اللفظ
لان فعله يدل على ورود خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ الرسول لا يثبت
الاحكام الشرعية ويرفعها من تلقاء نفسه وانما هو رسول مبلغ عن الله تعالى ما شرع من
الاحكام ويرفعه وعلى هذا يكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم واورد عليه ايضا
انه دور لان حاصل الحد يعود الى ان النسخ هو اللفظ الدال على النسخ وذلك لانه فسر
الشرط اي شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ لا ان الدوام قال هادي من شرط دوام الحكم الاول
هو انتفاء النسخ على ما يشعر به ظاهر كلام المصنف لانه يعد مثله عن جاهل فضلا عن فاضل
مثله ولان الحد حينئذ يكون في تفسيره لا في نفس الحد بل لاضافته الشرط الى دوام الحكم
الاول الذي هو انتفاء النسخ وكانه قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط انتفاء النسخ
والدال على انتفاء شرط انتفاء النسخ دال وان كان بواسطة على انتفاء انتفائه الذي هو حصوله
ولقائل ان يقول لا نسلم ان دوام الحكم الاول هو انتفاء النسخ غاية ما في الباب انه يلزم ولا يلزم
من تفسير الشرط بدوام الحكم الاول تفسيره بانتفاء النسخ وان كان شرطا لما بينهما من التلازم سلمناه
لكن التعرض لقوله وانتفاء انتفائه حصوله ممنوع فانه لا يجب عنه بل لازمه صالح لحصول
الدور بقوله لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ لكون التقدير حينئذ النسخ هو اللفظ الدال
على ظهور انتفاء شرط انتفاء النسخ وهو دور ولا يمكن ان يقال انما يعرض له لتعرض المستلزم مع
الدور فسادا اخر وهو كون اللفظ المذكور غير نسخ اذ التقدير النسخ هو اللفظ الدال
على ظهور النسخ والدال على ظهور الشيء غير ذلك الشيء لان هذا الفساد لازم من غير التعرض
له بطريق التامل قال وقال الغزالي الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلاثة الاول وان قوله على وجه
الى اخره زيادة اقول هذا حد ذكره القاضي ابو بكر واختاره الغزالي فقوله الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت انما اختار الخطاب على النص ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم
وغير ذلك لجواز النسخ بالجميع وفيه احتراز عن الموت فانه مزيل للحكم لا عن الدال على ارتفاع
الاحكام الزائلة بها مع تراخيها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها
مستمرة وقوله بالخطاب المتقدم احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية
الثابتة قبل ورود الشرع وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم

موقت كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ثم بعد تصرم ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض
للاول كما ورد عند غروب الشمس كلوا فانه لا يكون نسخا للحكم الاول لانه لو قدرنا انتفاء الثاني
لم يكن للاول استمرار لانتهائه بالغروب وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء
والتقييد بالشرط والغاية ونحوها لانه لا يكون شيء منها نسخا واورد الثلاثة الاول على هذا الحد ايضا يعني كون
الخطاب دليل النسخ لا نفسه وكونه غير مطرد للفظ العدل اذ المراد لولاه لكان ثابتا عندنا ولو كان
المراد ثابتا في نفس الامر لم يرد وهو دقيق وغير منعكس بفعل الرسول اذ فعل الرسول ههنا
يبطل العكس من وجهين احدهما النسخ بفعله مع انه ليس بخطاب عليه السلام والاخر نسخ ما ثبت بفعله
مع انه ليس فيه ارتفاع حكم ثابت بالخطاب وهذا مما اورده ابو الحسين البصري على عكس حد القاضي
واورد على طرده ايضا ان الامة لو اختلفت واقعة على قولين واجمعوا بعد ذلك على تسويغ الاخذ
بكل منهما للمقلد ثم اجمعوا بعد ذلك على احد القولين فان خطابهم الاجماع الثاني دل على ارتفاع حكم
الاجماع الاول وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ ويجاب عنه بانا نمنع النسخ لا النسخ الحاصل
وهذا الجواب انما يستقيم على مذهب من يقول بامتناع مثل هذه الصورة لا من يقول بجوازها
وقد يمنع بطريق النظر لسائله واحرى بان لا نسلم تصور اجماعهم على مناقضة ما اجمعوا عليه اولا
ولئن سلمنا ذلك لا نسلم ان الحكم نفيا واثباتا مستند الى قول اهل الاجماع بل الى الدليل السمعي
الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا يكون اجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ
لا ان خطابهم نسخ واورد على هذا الحد ايضا ان قوله على وجه الى اخره زيادة اما القيد الاول فلان
الخطاب الوارد بما يخالف حكم الاول الموقت لا يدل على ارتفاع حكم الاول لانتهائه بانتهاء وقته
اذ ارتفاعه موقوف على ثبوته لاستحالة ارتفاع المرتفع واما الثاني فلان الخطاب المتصل ليس
رافعا للحكم المتقدم في الذكر بل مبين ان الخطاب المتقدم لم يرد به الحكم فيما استثني وفيما اخرج
عن الشرط والغاية وهذا هو الذي سلم المصنف وروده على هذا الحد وذهل عن وروده على حده وان
سلم ان المتصل رافع فالقيد يستغنى عنه لانه يمكن تفسير المتقدم على وجه يخرج عنه الخطاب
المتصل وقد اجيب عن اشتمال الحد على الزيادة بانها غير مخلة بصحته وفائدتها التمييز بين النسخ والصور
المذكورة مبالغة في تفصيل الفائدة وهو مستدرك يظهر بذهنه بادنى تامل والاولى ان يقال
لا يلزم من كون بعض قيود الحد غير محترز به زيادة لجواز ان يكون من اجزاء ماهية المحدود
ووجوب ايرادها في الحد الحقيقي كالحساس والمتحرك لكنه يعود الى امثال هذه المعرفات لان
حدها بل كلها رسوم ويجب ان يعلم مع ما قد علمت انه نقل عن القاضي ايضا انه قال النسخ رفع
اي هو ازالة المتاخر حكم المتقدم ونقل عن الاستاذ ابي اسحاق انه قال انه بيان اي انتهاء الاول
لم حصل بعده الثاني وقيل هذا شبه الخلاف في بقاء الاعراض فان من قال ببقائها قال الباقي يبقى
الى طريان ضده لزواله ومن قال بعدم بقائها قال الحاصل ينعدم بذاته ثم يحصل بعده ضده وبذلك
الدلائل نفيا واثباتا آتية ههنا احتج من اثبت الرفع بان الخطاب قد تعلق بالفعل واذا تعلق
به فيمتنع ان يكون عدم تعلقه به لذاته والا لم يوجد بل لمزيل وهو الناسخ وايضا النسخ في اللغة
الازالة فكذا في الشرع اذ الاصل عدم التغيير ولما سبق في نقل الالفاظ الشرعية واحتج من
انكره عن الاول بان الخطاب تعلق بالفعل الى ذلك الوقت فلا يتعلق بعده لاستناد عدمه الى معدوم وعن
الثاني ان الظني لا يعارض اليقيني وبيانه من وجوه احدها انه ليس ارتفاع الحاصل بحدوث الحادث
اولى من اندفاع الحادث بحصول الحاصل وليس الحادث بحدوثه اقوى من عدم الباقي حال بقائه فيمتنع
لعدم الحادث حال حدوثه واذا استويا في امتناع العدم عليها استويا في القوة ولان الباقي

ان حدوثه ما لم يمكن حال حدوثه فذلك لحدوثه مسا و للحادث فلم يترجح الحادث على الباقي بذلك لا امر
لانه اذا امتنع عدم ذلك الا مر وهو كيفيته للباقي امتنع عدم الباقي لا محاله وان لم يحدث استوى
الباقي بحدوثه مع الحادث اذ لا اولويه لاحدهما في تحصل احدهما وبانها حصول الباقي مشروط بزوال
الاول فتعليله به دور وبانها الحادث ان وجد حال وجود الاول لم ينافه واذا لم ينافه لم يرفعه
وان وجد حال عدمه لم يعدمه لامتناع اعدام المعدوم وبانها المرفوع ليس بخطابه تعالى لقدمه
ولا بتعلقه لانه عدمي او قديم والا لكان البارى محلا للحوادث قيل وهذه الوجوه على القاضي الزم
لتعويله عليها في امتناع اعدام الضد بالضد ولمتبعيه ان يقولوا على الاول والثاني عدم الاولويه
اذ العلة التامه لعدم الشي تنافي وجوده وبالعكس ولولا الاولويه لامتنع حدوث العله التامه لعدم
الموجود والحاصل ان ما ذكر يستلزم امتناع ان يعدم موجودا و يوجد معدوم فيكون باطلا
وعلى الثالث لا نسلم انه مشروط به ولا يلزم من منافاة الشي لغيره كون وجوده مشروطا بزواله
كالعله مع عدم المعلول هنا فانهما مع ان وجود العله ليس شرطا في زوال عدم المعلول اى بوجوده
وعلى الثالث ان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود
وعلى الرابع ان حدوث التعلق لا يوجب كون البارى محلا للحوادث قال وقالت الفقها
النص الدال على انتها امد الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده واورد الثلثه فان فروا من
الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتها امد الوجوب هنا في بقاوه عليه وهو معنى الرفع
وان فروا لانه لا يرتفع تعلق مستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزله وان كان لا مستان
امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا يرتفع عن الم اقول هذا حد ذكره القاضي والفقها
تحاشيا عن استعمال الرفع والارتفاع ونحوهما في حد النسخ لامتناع الرفع عندهم لشبهتهم
التي تمسكوا عليها وعلى فسادها فانها فاستعملوا الانتها بدل الرفع ولفظ الامد وهي بمعنى الغايه المستغنى
عنها اذ الانتها يغني عنها وقولهم مع التاخير عن مورده اى عن زمان وروده او عن وروده
واورد على هذا ما اورد على بطرده ومن الثلثه الاول يعني كون النص دليل النسخ لا هو
وعدم الاطراد وعدم الانعكاس ولقائل ان يمنع ورود الاخيرين لجواز ان يكون مرادهم
بالنص الكتاب والسنه ويدخل فيها افعاله عليه السلام واقواله وتقاريره فلا يبطل طرده بلفظ
العدل لانه ليس بنص على هذا التفسير ولا عكسه بفعله عليه السلام لانه نص كما فسرناه ولما سبق
ايضا واطلاق النص على هذا المعنى ليس غريبا وحشيا فيحترز عن استعماله في الحد بل مشهود
كثير الاستعمال ومن هذا انتبه على انه لو فسر الخطاب في حد الغزالي بخطاب الشارع وهو
السابق الى الفهم من استعمال الخطاب في مثل هذا الموضع كيلا يدفع باستعمال العام وارادة الخاص
وهو يجوز مهجور الاستعمال في الحدود سقط ورود لفظ العدل على طرده لانه ليس خطاب
الشارع واعلم انه لما كان معنوي الفقهاء لا تنافي انتها الامد هو
الفرار من الرفع بين المصنف محامل فرارهم وبين انه لم ينفعهم الفرار وذلك لان فرارهم
من الرفع لو كان لكون الحكم قديما والتعلق قديما بمعنى التعلق المعنوي لا التعلق التنجيزي كما مر
شانه فلم يجر عليهم بطلانه وذلك لان المعنى من رفع الوجوب مثلا ما هو بنا في الوجوب على
ما كان عليه او بقا الوجوب على المكلف كما قال في المنتهى وهو انتها امد الوجوب وانعدامه
عند وجود المنافي وهذا المعنى بعينه موجود في انتها امد الوجوب لانه ينافي بقا الوجوب
على المكلف اذ لو انتهى الامد زال الوجوب في العدم فقد وقعوا فيما فروا منه وقالوا بمعنى
الرفع وان حرموا اللفظ به وايضا لو كان فرارهم لانه لا يرتفع تعلق بفعل مستقبل لان

ما لم يوجد يستحيل رفعه والحكم على ما فسر متعلق بالمستقبل فهو مع بطلانه تفصيلا لان التعلق بالمستقبل
بالمستقبل ليس مما لم يوجد بعد فيستحيل رفعه انما الذي لم يوجد هو المتعلق لا التعلق باطل اجمالا
ايضا اذ لو صح ما ذكروه من امتناع ارتفاع تعلق الحكم بالمستقبل لزمهم منع جواز النسخ قبل الفعل
اى قبل وقته كما ذهب المعتزله فانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل وقت الاتيان به على ما سيجي بيانه في
المسله الاول وايضا لو كان فرارهم لان النسخ هو بيان امد تعلق الحكم بالفعل المستقبل اعني التعلق
المظنون الاستمرار فلا خلاف في المعنى اذ لا بد من زوال التعلق المذكور اذ بعد بيان الامد لا يبقى ظن تعلق
الاستمرار للقطع بانقطاع التعلق وانعدامه حينئذ وهو المعنى من الرفع ولا اتفاق رفع الحكم على ما ذهبت
اليه لا يخالف رفع التعلق الذى الزمته به الخصم لانا قد بينا ان المراد من رفع الحكم هو قطع تعلق الخطاب
عن المكلف قال المعتزله اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه
لكان ثابتا فيرد ما على الغزالي والمقيد بالمره يفعل اقول هذا حد ذكره المعتزله وهو من طراز
حد الفقها من حيث تحاشوا عن ذكر المرتفع وذكره بدله زائل وربما ابدلوا الزائل بالساقط وربما
ابدلوا بغير الثابت كل ذلك حذرا من الرفع ولا يخفى ما فيه من الاحتراز بعد اطلاعك على ما اسلفنا من
بيان الحدود المتقدمه وقد اورد على هذا الحد ما اورد على حد الغزالي من الثلثه الاول واستعمال الحد
على الزائل وان كان هذا الحد مشتملا على زائل واحد وحد الغزالي على زائلين ومما يختص به انه يرد
على عكسه المقيد بمره يفعل اى ما امر بفعله مره واحده مده العمر ثم نسخ فان اللفظ الدال عليه لا يكون
دالا على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم زائل على وجه لولاه لكان اى مثل الحكم ثابتا لانه لولاه لكان
الحكم ثابتا لامثله هذا ان قرى الثابت مجرورا صفه للحكم وهو الظاهر وان قرى منصوبا صفه للمثل
فوجه وروده كذلك الا انا لا نسلم ان مثل هذا الحكم ثبت بالنص المتقدم بل الذى ثبت به هو الحكم لا امثله
ويجب ان يعلم مع ما قد علمت ان النسخ والتخصيص وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص
الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا انهما يفترقان من جهة ان التخصيص بين وان ما خرج عن العموم
لم يكن المتكلم مريدا له لدلالته لفظه عليه وان التخصيص لا يرد على الامر بما مور واحد وانه قد يكون بغير
خطاب الشارع كالقياس والعقل وانه قد يكون متقدما على ما خصصه وانه لا يجوز التخصيص حتى لا يبقى
شي وانه غير رافع لحكم المخصص وانه لا يجوز تخصيص شريعه اخرى وانه لا يخرج المخصوص من الاحتجاج
به في مستقبل الزمان لبقائه معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ في هذا كله والفرق على
ما ذكره بعض المعتزله من ان التخصيص اعم من النسخ لانه تخصيص الحكم ببعض الازمان كما في الغير ببعض
الاحوال والاشخاص محل نظر لان هذه الصفات الفارقه ان دخلت في مفهوم التخصيص اى لزمته خارجه
عنه لذاته فلا يكون اعم لامتناع صدق التخصيص مع تلك الصفات على النسخ مع وجوب صدق الاعم على
الاخص مع جميع صفاته الا ذهو لذاته وان لم يلزمه تلك الصفات كان التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور
المذكوره وعلى هذا يكون تلك الصفات فروقا بين انواع التخصيص لا بينه وبين النسخ اللهم الا ان يرجع الى
الاصطلاح واطلاق اسم التخصيص على بعض الانواع والنسخ على البعض والمشاحه في الاسامي بعد
تحقق المعنى قال والاجماع على الجواز والوقوع وخالفنا اليهود في الجواز والوقوع وابو مسلم الاصفهاني
في الوقوع اقول لما فرغ من بيان حقيقة النسخ وما فيه من تعريف مختار شرع في اثباته على
منكريه وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من تلخيص محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فنقول اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا سوى الشمعنيه من اليهود فانهم ذهبوا الى امتناعه عقلا وسمعا
ايضا وكذا على جوازه سمعا ايضا وكذا على جوازه سمعا سوى الفرقة المذكورة من اليهود والعنانيه
منهم فانهم وان جوزوه عقلا لم يجوزوه سمعا كابي مسلم الاصفهاني فانه ايضا وان جوز عقلا لم يجوزه

سمعاً حسن روحاً الى ان النسخ ابطال وهو ما في الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
وهو مع انه اخص من الدعوى ضعيف اذ المراد انه لم يسبقه كتاب يبطله ولا يجيء بعده سلمنا ان المراد ان
ياتيه باطل لكن لا نسلم ان النسخ ابطال لانه قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ مع كون المخاطب من اول القطعة
وهو تحقيق المقصود لا ابطال وسقوط تسليمه فهو يدل على امتناعه في الكتاب خاصة لا على امتناعه فيه
وفي السنة الذي هو مدعاه فقوله الاجماع على الجواز نعني به اجماع المسلمين على الجواز العقلي وعلى الوقوع
ايضاً وانما اطلق الاجماع مع انه خولف فيه لما مر في الاجماع من انه لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين
كان اجماعاً وان لم يكن مقطوعاً به وقوله وخالفت اليهود في الجواز ان حملناه على الجواز العقلي كان المراد
باليهود الفرقة الاولى وان حملناه على الجواز السمعي كان المراد بهم الفرقتان لان اليهود اذ منعوا وقوعه
بالشمعونية العنانية يقولون بجوازه عقلاً وسمعاً ويعترفون بنبوة محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة
لا الى الخلق كافة وقوله وابو مسلم في الوقوع وان اشعر بان نزاعه فيه لكنه في الجواز السمعي وهو مانع منه ايضاً
قوله والاجماع على وقوع النسخ يشعر بان الروافض قائلون به وليس كذلك على ما اشعر به كلامه في المنتهى
وهو ان الروافض وان اعترفوا بوقوعه لكنهم فسروه بالبدا لكن في هذا الكلام نظر لانهم لا يفسرونه بالبدا
لكنهم لما جوزوا النسخ على الله تعالى وحسبوا ان النسخ لا يكون الا بالبدا جوزوه على الله تعالى واعتضدوا
فيه بما نقلوه عن علي رضي الله عنه انه قال لولا البداء على الله لخبرتكم بما هو كائن الى يوم القيامة وعن جعفر
الصادق انه قال ما بدا لله في شيء كما بدا له في اسماعيل اي في امره في ذبحه وعن موسى بن جعفر انه قال البدا
ديننا ودين آبائنا في الجاهلية وبقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفي ذلك قال شاعرهم ولولا البدا
سميته غير هائب وذكر البدا نعت لمن يتقلب ولولا البدا ما كان فيه تصرف وكان كنار دهرها يتلهب
وكان كضوء مشرق بطبعه وبالله عن ذكر الطبائع نرغب واذا عرفت ذلك فاعلم ان البدا عبارة عن
الظهور بعد الخفاء قولهم بدا لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون وبدا لهم سيئات ما عملوا اي ظهرت لهم والموقف النسخ على البدا عند اليهود والرافضة
حيث اعتقدوا ان النسخ انما يكون بظهور ما كان قد خفي من المصلحة والمفسدة وهو غير البدا وقعوا
فيما وقعوا فلزم اليهود على ذلك انكار جواز النسخ وسوّلت شريعة باخرى لما علم من احالة البدا عليه
تعالى ولزم الروافض وصف الباري بالجهل لتجويزهم البدا عليه المستلزم لذلك تعالى عنه علواً كبيراً
مع قوله تعالى وهو بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الى غير ذلك من النصوص القطعية والادلة العقلية على ما
شحنت بها الكتب الكلامية الدالة على انه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء واما ما نقلوا عن اهل البيت
فهو من الكذب السمعي ولا حكايات التي انتحلها على اهل البيت فانه كان يدعي العصمة لنفسه ويخبر
باشياء فاذا ظهر كذبه فيها قال ان الله وعدني بذلك غير انه بدا له فيه واسند ذلك الى اهل البيت
واما الآية فلا استدلال فيها لجواز ان يكون المراد يمحو المنسوخ
ويثبت الناسخ او يمحو ما في اللوح المحفوظ او يمحو السيئات بالحسنات كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات الى غير ذلك من المحامل ويجب الحمل عليها جمعاً بين الآية والدلالة على امتناع البدا عليه واما
ما هو مموه من توقف النسخ على البدا فسيبطل انه عند ابطال شبهتهم قال لنا القطع
بالجواز وان اعتبرت المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفي التوراة
انه امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق اقول هذا شروع منه في الاحتجاج
على الجمهور وهو ان النسخ جائز عقلاً رداً على الفرقة الاولى وقد استدل عليه من جهة العقل بما ذكر
وتقريره ان يقال المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن يوافق على ان لله تعالى له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ويحكم

المالكية من غير نظر الى حكمة وغرض او لا ان يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في افعاله تعالى فان كان الاول
فلا يمتنع على الله تعالى ان يامر بفعل في وقت وينهى عنه في آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عنه يوم العيد
للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلاً وما نعني بالجواز العقلي الا ذلك واليه الاشارة بقوله
لنا القطع بالجواز يعني ان لم يعتبر المصالح وان اعتبرت المصالح فهو القسم الثاني فكذلك اذ لا يمتنع ان يعلم
الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في آخر لاخرى اذ المصالح كما
تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال كذلك تختلف باختلاف الازمان والاوقات وذلك كاعتبار امر
الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت معين لمصلحة ونهيه عنه في آخر لاخرى وقد استدل على الجواز
العقلي من جهة السمع لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
لدلالته على جواز النسخ على الله شرعاً المستلزم لجوازه عقلاً اما بالنسبة الى من خالف في ذلك من
المسلمين على ما نقل ان بعضهم انكروا جواز النسخ عقلاً وان لم يصح هذا النقل عن معتبر فظاهر لموافقته
على الآية في كلامه وهو صدق وهؤلاء اذا اورد عليهم اجماع الامة على جواز النسخ وان نبوته
عليه السلام لا تصح الا مع النسخ اجابوا عن الاول بانه لا اجماع مع الخلاف وهو ضعيف وعن الثاني لجواز
ان الشريعة المتقدمة الى وقت ورود المتاخرة وذلك لا يكون نسخاً كما ان اباحة الافطار بالليل
لا يكون نسخاً لايجاب الصوم الى الليل وقد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره وعلى هذا لا يتوقف صحة النبوة على النسخ هذا واما
بالنسبة الى اليهود فلما ثبت بالادلة القاطعة انه رسول الله وصادق فيما يدعيه من الوحي اليه
فيكون صادقاً في كون هذه الآية من كلامه تعالى فكانت حجة عليهم في جواز النسخ وقيل في المشهور
وجه الاستدلال بهذا ان صحة التمسك بالقرآن ان يوقف على صحة النسخ وقد يصح التمسك بصحة
نبوته عليه السلام بصحة النسخ وان لم يتوقف تمسكنا بالآية المذكورة على جواز النسخ ولقائل ان يقول
لا يلزم من عدم توقف صحة التمسك بالآية المذكورة على صحة النسخ وقوع التمسك بها عليها ولا صحته
لجواز ان يتوقف صحة التمسك بالآية على صحة النسخ على امور اخر غير صحة النسخ ولا يقال الاصل عدم
الافتقار الى الغير لان المسألة علمية لا يكتفى فيها بالظن كالتمسك بان الاصل كذا وكذا وهذا ما يدل
على الجواز العقلي عقلاً وسمعاً اما ما يدل على الوقوع بالنسبة الى منكري ذلك من اليهود فهو انه
قد ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك بعد بتزويج البنات
من البنين باتفاق وهو عين النسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان آدم امر بتزويج جميع بناته الى يوم
القيامة لجواز ان يكون المامور بتزويج بناته اللاتي في زمانه وعند ذلك فتحريم ذلك في شريعة
من بعده لا يكون نسخاً لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يومر بفعله به حتى يكون تحريمه عليهم نسخاً
ولا يكفي في كونه نسخاً كون آدم مأموراً به والا لكان تحريم ما وجب على قوم على آخرين نسخاً وهو
باطل قطعاً سلمنا كونه مأموراً بتزويج بناته مطلقاً لكن يجوز ان يكون امر آدم مقيداً بظهور
شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريم ذلك على من بعده نسخاً لانتهاء امد الحكم الاول بظهور
شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار بالليل لا يكون نسخاً لايجاب الصوم الى الليل على ما سبق
وقد يحل منتهج هذا الطريق الجواب عن هذا المنع بان الامر لآدم كان مطلقاً اذ الاصل
عدم التقييد وهو ضعيف لكونه على المستند وهو غير ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان امر آدم
كان مطلقاً مع عدمه يحتاج الى دليل اذ التمسك بالاصل لا يكفي وليس ضعفه لما قيل انه كان
مقيداً في علم الله تعالى بظهور شريعة اخرى لانه عين النسخ فان الله تعالى اذا امر بالفعل مطلقاً فانه
عالم بسببه ويعلم وقت نسخه فيقيده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ وبمثل هذا اجاب كلامه

عن قولهم في امتناع النسخ وهو ان الباري تعالى علم استمرار الفعل الى وقت معين وعلم انه لا يكون مأمورا
به بعد ذلك الوقت وعند ذلك فيه فيكون الحكم منتهيا بنفسه في ذلك الوقت ولا تصور لبقائه بعده
والا انقلب علم الباري جهلا واذا كان منتهيا بنفسه فلا يكون النسخ مؤثرا فيه لا في حال علم الله انه
لا يكون الفعل مأمورا فيها ولا في حال علم الله ان يكون الفعل مأمورا فيها لامتناع انقلاب علمه الى الجهل فاذا
لم يكن الناسخ مؤثرا فيه فلا يتصور نسخه وقال الامر المطلق والباري علم ان الامر بالفعل ينتهي بالناسخ
في الوقت الذي علم ان النسخ يقع فيه لا انه علم انتهاءه الى ذلك الوقت مطلقا او علم انتهاءه اليه بالعجز
او الموت ونحوهما بل علم انتهاءه بالنسخ فلو لم يكن منتهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا وعلى هذا
فلا يلزم من انتهاء الامر في ذلك الوقت بالنسخ ان لا يكون الامر منسوخا قال واستدل بإباحة
السبت ثم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الجمع بين الاختين ثم التحريم واجيب
بان رفع مباح الاصل ليس بنسخ اقول هذه الزامات احتج بها على جمهور اليهود منها
اباحة السبت يعني اباحة العمل فيه ثم تحريم السبت اي تحريم العمل لانه كان مباحا فنسخ حرم على
موسى في قومهم ومنها جواز الختان او في شرع ابراهيم كان جائزا بعد الكبر ثم ايجابه يوم الولادة
عندهم لان موسى اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل ومنها جواز الجمع بين الاختين لكونه مباحا
في شريعة يعقوب عليه السلام ثم التحريم يعني في شريعة من بعده والجواب عن الجميع حرف واحد
وهو ان ما ذكرتم من الصور كان مباحا بحكم الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ بالاتفاق
على ما عرفت عند تحقيق حقيقة النسخ قال قالوا ولو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى
المتواتر هذه شريعة مؤبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندي والقطع انه لو كان صحيحا عندهم
لقضت العادة بقوله عليه السلام اقول هذه شبهة اليهود على امتناع النسخ وتوجيهها ان
يقال لو نسخت شريعة موسى بشريعة محمد عليهما السلام لبطل قول موسى المتواتر وهو ان هذه الشريعة
مؤبدة عليكم ما دامت السموات والارض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قوله
على ناسخ شريعته وهو ينافي النسخ واما بطلان التالي فلكونه حقا صادقا فيما قاله بالاجماع
منا ومنكم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه متواتر اذ شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة
وهو مفقود فيما نحن فيه لانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بختنصر بل هو مختلق اي مفترى
على موسى من قولهم اختلق الكذب افتراه وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي ليعارض
دعوى الرسالة من محمد عليه السلام واقرب قاطع في بطلانه انه لم ينقله احد لرسول الله عليه السلام
في معرض الرد عليه في قولهم ولو كان ذلك عندهم صحيحا لقضت العادة بقوله النبي عليه السلام
سلمنا صحة ما نقلوه لكن لا نسلم انه اراد من الناسخ الدوام لجواز ان يكون المراد منه المبالغة
كما جاء في التوراة لفظ الابد ونحو ذلك واراد به مدة ما كقوله ان العبد يخدم ست سنين ثم
يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وكقوله في البقرة التي امروا
بذبحها هذه سنة لكم ابدا وكقوله في قصة دم الفصح حيث امرهم ان يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه
ملهوجا اي غير ناضج ولا يكسروا منه عظما ويكون لكم هذه سنة ابدا وكقوله في السفر
الثاني قربوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية قربانا دائما لاحقابكم سلمنا لكن
يجوز انه اراد بقوله مؤبدة ما لم تنسخ بشريعة اخرى سلمنا وانه اراد الابد مطلقا لكن يحتمل انه
اراد بالشريعة التوحيد فان قيل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر قلنا يجب الحمل عليها دفعا
للتعارض بين قول موسى وما ظهر من المعجزات الدالة على صدق النبي عليه السلام في دعواه الرسالة
ونسخ شريعة من تقدم هذا واما العيسوية فيمتنع عليهم بعد تسليم صحة رسالته وصدقه في دعواه

بما امرنا بها من المعجزة القاطعة بكونه فيما تواتر عنه ومن دعوى البعثة الى الجميع كما في قوله بعثت
الى الاحمر والاسود وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
ويؤكده نزول القرآن بذلك وهو قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله وما
ارسلناك الا كافة للناس ومما اشتهر عنه وتواتر من دعائه لطوائف الجبابرة والاكاسرة وقصده الى
اقاصي البلاد وطلبه الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته قال قالوا
ان نسخت لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة لزم البداء والا فالعبث واجيب بعدم اعتبار المصالح او انها
تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت وضرره في آخر
فلم يتجدد ظهور ما لم يكن اقول هذه شبهة اخرى لليهود على امتناع النسخ عقلا وتوجيهها
ان يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز البداء عليه او العبث واللازم باطل فالملزوم مثله
فلانه لو نسخ ما امر به لم يخل من ان يكون لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له حال الامر او لم يكن كذلك
وعلى الاول يلزم البداء وعلى الثاني العبث واما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبداء الذي هو الظهور
بعد الخفاء على الحكيم الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم
العبث لو لم يكن لحكمة وانما يلزم ذلك لو وجب اعتبار المصالح في افعاله تعالى وهو غير لازم لابتنائه
على مسألة التحسين والتقبيح وقد عرفت حالها وبعد تسليم اعتبار المصالح فلا نسلم انه لو لم يكن
لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له لزم العبث لجواز ان يكون لحكمة ومصلحة علم ازلا انها تكون عند نسخه
اذ لا يعزب عن علم الله تعالى في الازل استلزام الامر بفعل ما فعاله للمصلحة في وقت معين واستلزام نسخه
للمصلحة في غير ذلك الوقت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء
في وقت وضرره في آخر فعلم هذا الوجه في الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يكون له قد تجدد ظهور ما لم
يكن ظاهرا فاذن لا يلزم من النسخ العبث ولا البداء فبطل ما قالوه قال قالوا ان كان مقيدا
فليس بنسخ وان دل على التأبيد لم يقبل للتناقض فانه مؤبد ليس بمؤبد ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار
بالتأبيد والى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم واجيب بان تقييد الفعل الواجب
بالتأبيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم نسخ قبله فهذا اجدر وقوله صم رمضان
ابدا بالنص يوجب ان الجميع متعلق الوجوب لا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممتنع
ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ اقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لا يخلو
الخطاب المنسوخ حكمه على زعمكم من ان يكون دالا على التأقيت او التأبيد وعلى التقديرين
يمتنع قبول الخطاب النسخ اما على التقدير الاول واليه الاشارة بقوله ان كان اي الخطاب المنسوخ
مقيدا اي بوقت معين فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت
وشرط النسخ على ما علمت غير مرة ان لا يكون كذلك فاذن الخطاب الدال على التأقيت يمتنع ان
يقبل النسخ لانتفاء شرطه حينئذ واما على التقدير الثاني واليه الاشارة بقوله وان دل على التأبيد
اي وان دل الخطاب المنسوخ على التأبيد فكذلك لم يقبل اي الخطاب النسخ اذ لو قبل يلزم التناقض
بالاخبار بانه مؤبد غير مؤبد ويؤدي الى تعذر الاخبار بالتأبيد لانه لا يبقى لنا طريق الى معرفة
التأبيد بتقدير ارادة التأبيد وذلك مما يوجب عجز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأبيد وهو محال
ويؤدي ايضا اعني جواز النسخ مع ان اللفظ للتأبيد الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما بناء على جواز
النسخ واستلزام ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ولا بشيء من الظواهر اللفظية
ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة واتجاه قول الباطنية وايضا يؤدي ذلك اعني الجواز مع انه
للتأبيد الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به وتوجيه الجواب من محاذاة ما في الكتاب

لا نسلم بدل

ان يقال القطع انه لو دل على التأبيد لامتنع من قبول النسخ وذلك لان تقييد الفعل الواجب بالتأبيد
كقوله صم رمضان ابدا لا يمنع النسخ كما لو كان الوقت معينا مثل صم رمضان هذه السنة
مثلا فانه يجوز ان ينسخ قبل رمضان لما سيأتي بيانه في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال
فهذا المعنى صم رمضان ابدا احدر ان ينسخ قال في المنتهى يصح ان يقال صم رمضان ابدا ثم ينسخ لانه
نص صم رمضان معناه ينسخ فهو احدر لانه بيّن الوجوب لمعين فيتصل لم يستمر وهو
معنى النسخ وهذا التعليل غير واضح في كونه احدر والاولى ان يقال انما كان صم رمضان ابدا
احدر بجواز النسخ من صم رمضان معينا لحاجة كون النسخ فيهما لرفع الحرج مع ان الحرج في
التأبيد اكثر فيكون نسخه عنه احدر وله وجه اخر سيأتي بيانه في المسئلة الثانية قوله هو نص في
التأبيد فلا خبار بانه مؤبد وليس بمؤبد قلنا لا نسلم وذلك لان الامر نص في المستقبل وان كان نصا في التأبيد
كقوله صم رمضان ابدا ابو حنيفة لانه النص ان صم الرمضانات كما في مثالنا المضروب لكن
متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذن لا يلزم
من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من رفع الاستمرار بالنسخ
التناقض فاذن لا تناقض وذلك كما في الموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على جميع عمره ولو كان
مام سنه متعلق الوجوب الا انه يستمر الوجوب معه مادام سنه ولذلك لا يلزم التناقض عند تيسر عدم
الاستمرار بالموت وانما الممتنع ان يخبر الشارع بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ لان عند النسخ تبقى الوجوب
فيكذب الاخبار بان الوجوب باق ابدا فان قيل لو جاز كون الشيء متعلق الوجوب دائما من
حيث الدلالة اللفظية مع عدم استمرار الوجوب معه لزم التلبيس لاعتقاد المكلف دوام الحكم وتأبيده
مع انه لا يكون كذلك وهو جهل قبيح وما لزم منه القبيح فهو قبيح وهو لا يجوز عليه تعالى علوا
كبيرا كما قال ابو الحسين البصري ان ذلك انما يفضي الى جهل المكلف لو لم يقترن بالخطاب المنسوخ
ما يشعر بنسخه وليس كذلك على مذهبه في لزوم وجوب البيان الاجمالي في المنسوخ لانا نقول هذا
غير واجب لما مر بيانه في مسئلة تأخير البيان الى وقت الحاجة قلنا دلالة الخطاب على التأبيد
لا يلزمها التأبيد مع القول بجواز النسخ فلو اعتقد المكلف التأبيد فالجهل يكون من نفسه لا اعتقاده
التأبيد لا في محل الامر فيلزم ما اقتضاه الخطاب ان الواجب في مثل هذا الخطاب ان يعتقد تأبيده
بشرط عدم الناسخ سلمناه لكن متى يكون جهل المكلف قبيحا اذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة
جهله او اذا لم يكن كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وما ذكرتم لجواز ان المصلحة الزائدة بما فيه
من زيادة الثواب لاعتقاده دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضاء الله وحكمه في الاوامر
والنواهي سلمنا كونه قبيحا مطلقا لكن امتناعه على الله مبني على قاعدة الحسن والقبح وقد عرفت
ما فيها وانما توجيه الجواب على النمط الطبيعي بان يقال لا نسلم ان الخطاب لو كان مقيدا بالتوقيت
لا يقبل النسخ لجواز ان يكون موقتا وينسخ قبل وقته على ما سيأتي بيانه في المسئلة الاولى سلمناه
لكن لا نسلم انه لو دل على التأبيد لم يقبل النسخ قوله للزوم التناقض قلنا لا نسلم ووجه
التقصي عنه ما مر قوله لم يفضي الى تعذر الاخبار بمدلوله لجواز ان يحصل لنا العلم الضروري
بذلك اعني بالتأبيد وما ذكروه من نفي الوثوق فغير لازم لانه انما يلزم ان لو احتمل اللفظ التأويل
فيه فالوثوق حاصل وان كان مما يحتمله فيجب ان يكون الوثوق به على حسب اقتضاء
الظاهر لا قطعا وهو غير مستحيل واما ما ذكروه في الاخير فسر الجميع اذ هو عدم الطائل
لانا لا نمنع من جواز نسخ شريعتنا عقلا وانما يمنع شرعا لورود خبر الصادق وقد ذكر عندنا
وهو قوله تعالى خاتم النبيين وقوله عليه السلام لا نبي بعدي والخلف في خبر الصادق
محال

محال ومع ذلك فانا لا نحيل عقلا ان يكون ذلك الخبر مشروطا والله اعلم بحقيقة الحال. قال
قالوا لو جاز لكان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه احدر
لاستحالة النفي والاثبات قلنا المراد ان التكليف الذي كان زال كالموت لجاز الفعل ثم يرفع والله اعلم
أقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان
رفعه اما قبل وجوده او بعد وجوده او مع وجوده والتالي باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلانه
لا رابع بالضرورة واما بطلان التالي فلان ارتفاعه قبل وجوده وكذا بعده باطل لكونه معدوما في
الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فاحدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات
في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال وتوجيه الجواب ان يقال
المراد من رفع الحكم ان التكليف الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن لا الذي كان في الازل فانه
لا يزول زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه شيئا من جهة المخاطب بقطع تعلق الخطاب عنه
كذا النسخ شيء من جهة المخاطب يقطع تعلقه عنه ايضا وليس المراد من الرفع ان الفعل
الذي هو متعلق الحكم يرتفع ليتمحض ما ذكرتم من التقسيم قال قالوا اما ان يكون الباري
علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين الذي علم انه ينسخه
فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ أقول هذه شبهة اخرى لهم وهي قريبة من الشبهة السالفة
وتوجيهها ان يقال لا يخلو الباري تعالى من ان يكون قد علم استمرار الحكم المنسوخ ابدا او علمه الى وقت
معين وعلى التقديرين فلا نسخ والقول به باطل اما على التقدير الاول فلاستحالة وقوع خلاف
ما علم الله تعالى والا انقلب علمه جهلا فلا نسخ اذن لكونه خلاف المعلوم واما على التقدير الثاني
فلانتهاء الحكم بنفسه حينئذ لكون الوقت المعين غاية له وقد علمت انه ليس بنسخ وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انه لو كان الى وقت معين يعلم الله تعالى انه ينسخ الحكم فيه فانه لا يكون نسخا لان علمه تعالى
بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ على ما سبق مشروحا قال وعلى المانع سمعا في الاجماع على ان
شريعتنا ناسخة لما خالفها ونسخ التوجه والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير أقول
هذه حجة على منكر وقوع النسخ او جوازه من المسلمين لان الوقوع في الشرع دليل الجواز
وزيادة ودليل الوقوع اجماع الصحابة والسلف الى زمان ظهور المخالف على ان شريعتنا ناسخة
لما خالفها من الشرائع السالفة فلا يأتي ان يقال لا اجماع مع الخلاف فلان الخصوم مسبوقون
بهذا الاجماع فيكون حجة عليهم واجمعوا ايضا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال
الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث وذلك كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم
رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام ووجوب التربص
حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشرا ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد
من قوله ان يكون منكم عشرون صابرون الاية بقوله الآن خفف الله عنكم الى عدد كثير لا يحصى
كثرة فان قيل لا نسلم نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس لانه لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليه
عند الاشكال او العذر فيكون ذلك تخصيصا لا نسخا وكذا وجوب التربص حولا كاملا لانه
لم يزل بالكلية لبقائه عند ما اذا كانت مدة حملها سنة واما تقديم الصدقة فانما زال لزوال
سببها وهو امتياز المنافقين من حيث كانوا لا يتصدقون عن المؤمنين لاستنباطهم وعدم تمييز
احد الفريقين من الاخر الا بتقديم الصدقة عند المناجاة قلنا لا خلاف في انه كان يجب التوجه
اليه حالة عدم الاشكال والعذر وقد زال ذلك بالكلية فيكون ثبات التوجه اليه عند الاشكال
والعذر ليس بعض بيت المقدس المستفاد [illegible] فيه وبه يخرج الجواب عن آية التربص

اذ لا خلاف بين اهل الملة ان الواجب من التربص كان حولا كاملا سواء كان مدة الحمل سنة او لم يكن
وذلك جاز رفع بالكلية في تربص السنة عند كونها مدة الحمل ليس لبعض السنة بل لكونها مدة الحمل سنة
او لم يكن وذلك جاز رفع بالكلية في بعض السنة بمساواة غيرها اياها فيه واما دعوى زوال السبب فهي
ممنوعة اذ لا اصل يقاومه ثم لا نسلم ان الامر بالتقديم انما كان لتمييز المنافق عن غيره حتى اذا
حصل هذا الغرض لا يبقى الامر والا كان من لم يتصدق من الصحابة منافقا وهو ممنوع لانه لم يتصدق
احد منهم سوى علي على ما نقله الرواة ويدل عليه قوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات
فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم قال مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه
السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي اقول هذه اولى المسائل ومن مهمة بالنسخ
قبل الفعل قال الامام في البرهان وفي هذه الترجمة خلل من جهة ان كل نسخ واقع فهو متعلق
بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق ثم قال والغرض من المسئلة
انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به زمن
يسع لفعل المامور واذا عرف ما في الترجمة والغرض من المسئلة فاعلم ان القائلين بجواز النسخ
اتفقوا على جواز نسخ الفعل بعد التمكن من الامتثال يعني بعد انقضاء زمان يسع للعبادة المامور بها
من وقتها اقدم فيه على امتثالها او لم يقدم وليس المعنى بنسخه عنه بعد مضي وقت امكان ادائه ان
ينسخ عنه ايقاعه في الماضي لانه غير واجب على المكلف اتفاقا والا ان يؤمر بايقاع ما تركه فيه يظهر
بطلانه لاستحالة الامر بايجاد الموجود بل المراد نسخ ما يقدر وقوعه من افراد ذلك الفعل عنه
في المستقبل كما قال الامام واختلفوا في جوازه قبل التمكن من الامتثال اي قبل انقضاء الزمان
المذكور من وقت اتصال الامر به اعني من وقت المامور به وهو ينقسم قسمين احدهما ان ينسخ قبل
دخول الوقت كما اذا قال حجوا هذه السنة ثم قبل وقته اعني قبل يوم عرفة قال لا تحجوا وثانيهما
ان ينسخ بعد دخول الوقت وقبل انقضاء الزمان المذكور من اوله كما اذا قيل اذبح ولدك وقت
كذا فبادرت همته الى احضار اسبابه فقيل له قبل احضار الكل وتهيئة الاسباب لا تذبح ولذلك
فههنا قد نسخ عنه قبل مضي وقت يسع الذبح فيه لان المفروض انه لم يتوان عن امتثال
لامره اول الوقت وما توانى في احضار اسبابه فذهبت الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي
واكثر الفقهاء الى جوازه فيهما ومنع منه جماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي
وبعض اصحاب ابي حنيفة قال لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب جواز رفعه كالموت
وايضا وكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ممتنع اقول هذا ان احتجاج على المذهب
الجمهور توجيه الاول ان يقال لو ثبت التكليف بالفعل قبل وقته لجاز رفعه ونسخه قبل وقت
الفعل لكن المقدم حق والتالي مثله اما الملازمة فلانه لو ثبت التكليف بالفعل قبل وقته
لجاز رفعه بالموت قبل وقته لعدم القائل بالفصل ولو جاز رفعه بالموت قبل الوقت جاز رفعه
بالناسخ كذلك لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف وان اختلفا في ان احدهما من جهة المخاطب
والاخر من جهة المخاطب واما حقية المقدم كما مر بيانه في المسئلة السابعة من الاصل الثالث
من الفاعل الاولى فوجب اذن جواز رفعه اي رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالنسخ حينئذ
كما جاز رفعه بالموت كذلك وتوجيه الثاني ان يقال كل نسخ كذلك اي هو قبل وقت الفعل
وذلك لان الفعل اعني التكليف بالفعل كما قال في المنتهى لان كلامنا في النسخ وهو رفع الحكم
لا رفع الفعل بعد مضي وقته ينتفي لانتفاء شرطه ورفع وقته ممتنع لما سيجيء اما بعد الوقت فلانه
لان التكليف بذلك الفعل المامور به بعد مضي وقته ينتفي لانتفاء شرطه وهو الوقت واذا انتفى

فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم واما ان المكلف لا يخلو من ان يكون قد فعل المامور به في
وقته ام لا فان فعل اطاع وان ترك عصى وعلى التقديرين فلا نسخ واما مع الوقت فلما سلمته
الخصوم من امتناعه حينئذ حصر امتناعه الى لزوم توارد النفي والاثبات على شيء واحد
في زمان واحد على ما سنصح في تقرير شبهتهم واذا امتنع النسخ بعد وقت الفعل ومع وقته فتعين
ان يكون قبل وقته وهو المراد قال واستدل بان ابرهيم امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر
وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب بان
ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق وهو المانع عندهم وبانه لو كان
موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما دفعهم بمثل لم يؤمر وانما توهم
او امر بمقدمات الذبح فليس نسخا او ذبح وكان يلتحم عقيبه او جعل صفيحة نحاس او حديد
فلا نسخ ويكون نسخا قبل التمكن وفي بعض النسخ قبل التمكين اقول هذه القصة مما تمسك
بها بعض الاصحاب في جواز النسخ قبل التمكن وتوجيهها ان يقال ان ابرهيم عليه السلام امر بالذبح
اي بذبح ولده اسمعيل ونسخ عنه قبل التمكن اما المقدمة الاولى فلاوجه اربعة الاولى ما روي انه
تعالى قال لابرهيم اذبح ولدك وروي اذبح واحدك والثاني قول اسمعيل له لما قال يا بني
اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من
الصابرين ووجه الاستدلال ان قوله ما تؤمر يجب عوده الى شيء والذبح مذكور سابقا فيعود اليه
فان قيل ما تؤمر مضارع فلا يعود الى ما مضى في المنام والا لقيل افعل ما امرت به ان كان
المراد ذلك بل اولى الى ما يتحقق الامر في المستقبل فكانه قيل افعل ما يتحقق من الامر فيه قلنا
قوله افعل ما تؤمر وان لم يكن ظاهرا في الماضي لكنه قد يرد ويراد به الماضي ولهذا فانه لو قال
قائل قد امرني السلطان بكذا فانه يصح ان يقال له افعل ما تؤمر اي ما امرت به ويجب الحمل عليه
ضرورة اقدام ابراهيم على الذبح بما اشتهر انه اخرج اسماعيل الى الصحراء واخذ المدية
وتله للجبين اي صرعه وايضا ضرورة ترويعه الولد بما ذكرنا وكل ذلك مما يحرم من غير
امر بالذبح واذن فيه فاما الوجهان الاخران فهما الاقدام والترويع المذكوران
واما المقدمة الثانية وهي انه نسخ عنه الذبح قبل التمكن فلما بيناه اما انه نسخ عنه
فلانه نسخ عنه بذبح الفداء بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واما ان النسخ كان قبل التمكن
اي قبل دخول وقت الذبح او بعد دخوله وقبل مضي زمان يسع جزءا له ولا اصل فعله للذبح ح
على ما فيه المشهور لان المعتزلة يجوزون النسخ قبل الفعل كما اذا امر بالصلوة بعد الزوال
موسعا ولم يتفق للمكلف الاقدام عليها فانهم يجوزون النسخ حينئذ بشرط ان يكون الماضي
من اول الوقت ما يسع للصلوة المامور بها فعلى هذا لا يلزم من تسليمهم النسخ قبل الفعل
تسليمهم بمحل النزاع فلانه لو كان بعد التمكن لعصى بتاخيره المامور به عن اول زمان الامكان
فان قيل لا نسلم انه لو كان بعد التمكن لعصى وانما يلزم ذلك لو كان وقت الامر مضيقا
لا يجوز التاخير عنه وهو غير معلوم بل ممنوع لجواز ان يكون الوقت موسعا وكان النسخ
بعد مضي زمان يسع للذبح من اوله وعلى هذا لا يلزم العصيان ولا كون النسخ قبل التمكن
قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان ذلك يعني كون الوقت موسعا لا يمنع من رفع تعلق
الوجوب بالمستقبل اي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله لكونه قبل دخول وقته
وذلك لان الامر باق على المكلف في الوقت الموسع اذا لم يات بالمامور به واذا كان الامر
باقيا عليه في الوقت الموسع وبقاء الامر عليه هو المانع عند الخصوم من جواز النسخ حينئذ

ظنا منهم بلزوم موارد النفي والاثبات اذ الكلام مفروض في نسخ الامر بالنهي على شيء واحد في زمان واحد فمنع النسخ حينئذ في جميع ازمنة الموسع بنا على شبهتهم لا على انه مذهبهم لانهم يجوزون النسخ بعد انقضاء زمان يسع الفعل المامور بها ان كان الوقت موسعا واذا امتنع نسخ الذبح في وقته الموسع وكذا بعد الوقت بالاتفاق وقد نسخ فيكون قبل وقته وهو المطلوب ويمكن ان يقرر الجواب بوجه اخر وهو ان يقال كونه موسعا لا يمنع من كون النسخ قبل التمكن لانه لو كان موسعا والماضي لا ينسخ لما علمت مرارا ولا الحاضر لان لا امر ما في عليه فلو نسخ لزم التوارد فتعين نسخ المستقبل لكنه لم يمض منه ما يسع للفعل فيكون النسخ قبل وقت الفعل والغلط في المنتهى بدا عليه لانه قال ولانه ان كان موسعا فالماضي لا ينسخ وفي المستقبل لم يمض منه ما يسع الفعل فقد نسخ قبل الوقت في ما ذكرناه اولا هو الوجه اذ للقائل ان يقول على الثاني لا نسلم انه لم يمض من المستقبل ما يسع الفعل وان سلمناه فلا نسلم ان النسخ حينئذ يكون قبل الوقت لان المراد من الوقت هو الوقت الذي اوجب فيه الفعل وعلى هذا لو كان الوقت موسعا ومضى منه زمان يسع الفعل ثم نسخ فانه جائز بالاتفاق وهو نسخ الوقت لا قبله ويقرر الجواب الثاني ان يقال لو كان الوقت موسعا لقضت العادة بتاخير ابرهيم عليه السلام الذبح رجاء نسخه اي نسخ الذبح عنه او موته لعظمه او موت ابرهيم لكبر سنه او لعظم الامر وهذا الظهر او موت اسماعيل لعظم الامر لاحتمال اللفظ كلا منهما وللقائل ان يقول لا نسلم انه لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره سلمناه لكن لا نسلم انه ما اخره لجواز ان يكون زمان استغاله بالذبح متاخرا في وقته الموسع ولا يخفى عليك كون هذين الجوابين على المستند والكيفية التفصي عنه لما عرفت في مواضع واما دفع الخصوم الاستدلال بهذه القصة بمثل قولهم ان ابرهيم لم يومر وانما توهم الامر ولهذا قال اني ارى في المنام اني اذبحك ولا اصل للمنام حتى يتبع الامر ولئن سلمنا انه امر ولكن لا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحرا واخذ المدية والحبل وتله للجبين ولهذا قال صدقت الرؤيا ولو امر بالذبح لصدق بعض الرؤيا فليس يسمى اهل الاول وهلا ان مناح الانبيا فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وحي معمول به ما تكرر وحي الانبيا كان يطرقه المنام وقد روي عنه عليه السلام ان وحيه ستة اشهر كان بالمنام ولهذا قال الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة لان زمان الوحي كان ثلثا وعشرين سنة ونسبة ستة اشهر الى ثلث وعشرين سنة هي نسبة واحد الى ستة واربعين ويؤكده قوله عليه السلام ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحتلام هذا مع انه لو كان خيالا لا وحيا لما جاز في المنام لابراهيم العزم على الذبح المحرم بمنام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء واما الثاني فلانه لو كان مامورا بالمقدمات لما احتاج الى الفدا لكون المامور به قد وقع ولما سماه بلاء مبينا اذ لا بلاء في المقدمات ولما قال الذبيح ستجدني ان شاء الله من الصابرين اذ لا صبر فيها عليه وجواز كون تسميته الكبش فداء لان الامر المتوقع لا عن الامر الواقع كون قوله بلاء مبينا وكذا قول الذبيح بنا على ابهام عاقبة الامر بالمقدمات عليهما مع انه ظهر لهما ان عاقبته الذبح مدفوع على وصول الخصوم لما فيه من توريط المكلف في الجهل حيث اوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ولا امر واما دفعهم بمثل قولهم سلمنا انه كان مامورا بالذبح ولكن لا نسلم انه نسخ عنه بل ذبح وكان يلتحم عقيبه ولهذا قال تعالى قد صدقت الرؤيا سلمنا ان الذبح حقيقة لم يوجد لكن قد روي انه تعالى منعه من الذبح

بان جعل على عنقه ولده صحيفة من نحاس او حديد اما نفعه من الذبح لا ان ذلك كان بطريق النسخ فلا نسخ اما الالتحام فلانه لو صح ذلك لاستهر وكان ذلك من اياته الظاهرة وحيث لم ينقله سوى بعض الخصوم دل على ضعفه واختراعه منهم وقوله قد صدقت الرؤيا معناه انك عملت في المقدمات عمل مصدق للرؤيا نقلته واما حديث الصفيحة فلانه لا يصح من المعتزلة لكونه تكليفا بما لا يطاق ولانه لو كان كذلك لاستهر لكونها من المعجزات العظيمة ولانه يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن لا بمعنى كونه نسخا قبل مضي وقت يسع الذبح بل بمعنى كونه نسخا قبل التمكن من الامتثال والاتيان بالمامور به اذ لا يمكن من الذبح مع وجود الصفيحة المذكورة واذا صح النسخ قبل هذا النوع من التمكن صح قبل التمكن المتنازع فيه لعدم القائل بالفصل وفي المنتهى ما يمكن تنزيله على ما قلت لانه قال ثم بعد ذلك يكون نسخا قبل التمكن وهو بمعناه وله محمل اخر يظهر بالتامل قال قالوا ان كان مامورا به ذلك الوقت توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن ما قبله وانقطع التكليف به كالموت اقول هذه هي شبهة المخالفين وقد اشرت اليها في اثنا الكلام وتوجيهها ان الفعل المنسوخ ليس مامورا به ذلك الوقت اعني قبل دخول وقته او بعده وقبل انقضا كون زمان يسع الفعل المامور به واذا لم يكن مامورا فلا يكون رفعه نسخا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلانه لو كان مامورا به حينئذ ونسخ اي نهي عنه لزم توارد النفي والاثبات على محل واحد في وقت واحد وللقائل ان يقول هذه الشبهة تنفي النسخ مطلقا اذ الفعل المنسوخ لا يكون مامورا به وقت النسخ والا لزم التوارد واذا لم يكن مامورا به حينئذ فلا يكون رفعه نسخا وعلى هذا فلا يجوز التمسك بها تفريعا على القول بالنسخ وتوجيه الجواب ان نختار انه لم يكن مامورا به ذلك الوقت بل كان مامورا به قبل ذلك الوقت وتبين انقطاع التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ كما تبين انقطاع التكليف بالموت وان كان مامورا به قبل الموت من غير لزوم محال قال مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا لنا لا يبعد على صم غدا ثم نسخ قبله قالوا ابدا يقتضي قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت اقول هل يجوز نسخ الحكم بعد ان ثبت ان حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا هل يجوز نسخه ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى جوازه بخلاف جواز نسخ مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لان هذا يؤدي الى التناقض وهو ظاهر على ما عرفت من قبل بخلاف نسخ مثل صوموا ابدا خلافا للشذوذ من الاصوليين حجة الجمهور ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع مع ذلك ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف بمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محال فيكون جائزا فان قيل لفظ التابيد جار مجرى التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه واذا جرى مجراه وهو لا يجوز نسخه بالاتفاق فكذا ذلك قلنا لا نسلم انه يجري مجرى التنصيص على كل وقت بعينه بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة كقول القائل لازم فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا الى غير ذلك ومن هذا يعرف ما وعدناه من كون صوموا ابدا احد الجوازين من صوموا رمضان معينا لان دلالة الاول على المنسوخ ظني لكونه كالعام بالنسبة الى الاشخاص بخلاف دلالة الثاني فانه قطعي ولئن سلمنا انه جار مجراه لكن لا نسلم ان صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت

بسم والرحيم
الاعجاز

والتنصيص عليه على قولنا صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد لما اسلفنا كذلك السارق كذلك يجوز
نسخ الاجر بسببه المخالف ان نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد يلزم التناقض لان
للتابيد معناه انه دائم فالنسخ يقطع الدوام فيكون دائما غير دائم وهو تناقض وتوجيه
الجواب انه لا منافاة بين تابيد الفعل الذي يتعلق به التكليف وبين انقطاع التكليف عنه
كما لو كان الوقت معينا اذ لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله بالنسخ
كانقطاعه عنه قبله بالموت وقد تقدم مثله فلا حاجة الى الاطناب فيه قال مسئلة
الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك وايضا فانه قد وقع
كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي اقول هذه [illegible]
ومعناه انه يجوز عقلا وشرعا نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا للاقلين حجة الاكثرين
على الجواز العقلي ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك اعني في نسخ الحكم من غير بدل هذا ان قلنا
برعاية الحكمة في افعاله تعالى وان لم نقل بها فهو اظهر لان رفع حكم الخطاب بعد ثبوته حسنه
لا يكون ممتنعا لان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه
لذاته محال في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا وايضا الوقوع في الشرع فانه دليل
الجواز وزيادة وذلك كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي
فانه نسخ من غير بدل وهو المطلوب قال قالوا نات بخير منها او مثلها واجيب بان
الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرا لمصلحة علمت
ولو سلمنا انه لم يقع لم انه لم يجز اقول هذه شبهة الاقلين وتوجيهها ان تعالى ان الله تعالى اخبر
بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الا ببدل والخلف في خبر
الصادق محال وتوجيه الجواب ان محل الخلاف انما هو في جواز نسخ الحكم لا الى بدل لا في
جواز اللفظ لا الى بدل وما ذكرتموه انما يدل على لزوم البدل في نسخ لفظ الاية لا في نسخ حكمها
سلمنا دلالته على لزوم البدل في نسخ الحكم لكنه عام يقبل التخصيص فيخصص بما ذكرنا
من الصور فلا يعم كل حكم سلمنا عدم تخصيصه لكن قد يكون نسخ الحكم من غير بدل خيرا
للمكلف لمصلحة علمت في الازل انها في الرفع دون الاثبات ولو سلم انه لم يقع شرعا فانه
لم يمتنع عقلا قال مسئلة الجمهور جواز النسخ بالاثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في
الصوم والفدية بصوم عاشورا برمضان والحبس في البيوت بالحد اقول هذه
رابعتها ومعناه ان القائلين بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ
تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان الى الحلة والى مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس
بالتوجه الى الكعبة اختلفوا في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب اكثر اصحابنا وجمهور
المتكلمين والفقهاء الى جوازه خلافا لبعض الشافعية وبعض الظاهرية ثم منهم من منع
سمعا لا عقلا حجة الجمهور على الجواز العقلي ما تقدم من ان مصلحة المكلف قد تكون
فيه وعلى الجواز الشرعي وقوعه في الشرع ثم ذكر انه تعالى اوجب في ابتداء الاسلام
صيام رمضان مخيرا بينه وبين الفدية بالمال ثم نسخ التخيير بتحتيم الصوم وهو
اثقل من الاول وبه نسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وهو اثقل وكذلك نسخ
الحبس في البيوت الذي كان حدا للزناة في ابتداء الاسلام بالحد وهو الضرب بالسياط
والتغريب عن الوطن في حق البكر والرجم بالحجارة في حق الثيب وكونه اثقل من الاول
ظاهر قال قالوا ابعد في المصلحة قلنا لا يلزم كما في ابتداء التكليف وايضا فقد يكون

على الاصلح في الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان يخفف
يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عمومه فسياقها للحال في تخفيف الحساب وتكثير
الثواب او تسميته للشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم الفور فمخصوص
لما ذكرناه كما خصت بما له التكاليف في الاسلام باتفاق قالوا نات بخير منها او مثلها والاشق
ليس بخير للمكلف واجيب انه خير لنا باعتبار الثواب اقول هذه شبهة ثلث
للمخالفين توجيه الاولى وهي من جهة العقل ان النقل الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه
اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة
وهو غير لائق بحكمة الشارع وتوجيه الجواب ان ما ذكرتم علينا هو لازم عليكم في
ابتداء التكليف بنقل الخلق في الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وايضا فقد يكون
الباري تعالى قد علم ان الاصلح للمكلف هو النقل اي الاثقل كما تقدم من الصحة الى السقم
ومن القوة الى الضعف وهذا ايضا من صور النقل الى الاشق فما هو الجواب لكم عن صور
الالزام فهو جوابنا في محل النزاع وتوجيه الثانية وهي من جهة الشرع ان تعالى لو جاز النقل
الى الاثقل لزم الخلف في خبر الصادق ولازمه قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقوله
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر على ارادة التخفيف واليسر ونقل الاخف الى الاثقل يدل على ارادة
الثقيل والعسرة وتوجيه الجواب ان تعالى لا نسلم عموم الاية ودلالتها على ارادة التخفيف واليسر في كل
شيء سلمنا العموم لكن سياق الاية يدل على ارادة التخفيف واليسر في كل شيء في المال بتخفيف الحساب
وتكثير الثواب او في الحال ولكن بالمجاز تسمية الشيء وهو الاثقل فيما نحن فيه بما عقبه وهي التخفيف
لرجوعه اليه باعتبار ما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة كقوله لدوا للموت وابنوا
للخراب لانه لما كان مال الولد والبنا الى الموت والفنا جعلها الغاية ومثل قوله تعالى فما
اصبرهم على النار وقوله انما ياكلون في بطونهم نارا ودلالة السياق على احد الامرين وهي قرينة
دلالة الاقتضا وهي من حيث يتوقف صدق المتكلم على اضمار ونحوه سلمنا ارادة التخفيف واليسر
في كل شيء في الحال حقيقة واليه اشار بقوله ولئن سلم الفور يعني ارادة المذكورين وهما التخفيف
واليسر في كل شيء حالا وعاجلا لا اجلا ولا ماجلا لكن الاية مخصوصة بما ذكرنا من الادلة الدالة على
الوقوع فمعناه كما انها مخصوصة بالاتفاق بتعاطي التكاليف المبتداة وبالابتلاء في الاموال
والانفس وتوجيه الثالثة وهي سمعية ايضا ان تعالى الاشق ليس بخير للمكلف والناسخ خير له
فالناسخ لا يكون اشق اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها اذ المعنى نات بخير منها لكم والا فالقران لا تفاضل فيه وتوجيه الجواب ان نمنع
الصغرى واسند بان الاشق خير باعتبار الثواب لان الاشق اكثر ثوابا ولهذا قال لعائشة رضي الله عنها
ثوابك على قدر نصبك وقيل افضل الطاعات احمزها وان قلنا اشقها على النفس وينصره قوله تعالى
ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون
من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ومنه قيل ان تفخيم لام الله ادخل في الثواب من ترقيقه
لان التلفظ باللام المفخمة لكونها بكل اللسان اشق من التلفظ باللام المرققة لانها بطرف اللسان
وعن هنا نودي في التوراة يا موسى اجب ذكري بكل قلبك ليكون اشق وادخل في الثواب ويمكن
منع الكبرى ايضا وسندها ظاهر لانا لا نسلم ان الناسخ مطلقا خير من المنسوخ لقوله او مثلها
سلمنا انه خير مطلقا لكن لا نسلم ان المعنى خير منها لكم واما ان القران لا تفاضل فيه فلا يخفى ضعفه
قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف

بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر رضي الله عنه كان فيما انزل الله الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة وسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة كان فيما انزل الله عشر رضعات محرمات
الاشبه والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه اقول هذه خامستها وهي في بيان ان الجمهور
سوى فرقة شاذة من المعتزلة اتفقوا على جواز نسخ التلاوة دون الحكم اي نسخ اللفظ دون المعنى
وعلى جواز العكس وهو نسخ المعنى دون اللفظ على جواز نسخهما معا محتجين عليه بالمعقول وهو ان
تلاوة الاية حكم لانها عبادة ولهذا يثاب عليها بالاجماع ولقوله عليه السلام من قرا القرآن واعربه
فله بكل حرف منه عشر حسنات وكذا ما يترتب عليها من الوجوب والحرمة وغيرهما حكم واذا
كانا حكمين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وان يكون اثبات احدهما مصلحة
دون الاخر واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ودفع احدهما دون الاخر وبالمعقول ايضا الدال
على الوقوع المستلزم للجواز العقلي وزيادة اما ما يدل على نسخ التلاوة دون الحكم فما روي عن
عمر رضي الله عنه انه قال فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله وما روي
عن ابن عباس انه نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر
رضي الله عنه كنا نقرا لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما ما يدل على نسخ الحكم دون التلاوة فهو نسخ
حكم الاية الاعتداد بالحول وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج واما ما يدل على نسخهما معا فهو ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل
عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة واذا عرفت
ذلك فاعلم ان الاصوليين ترددوا في ان المنسوخ لفظه سواء كان منسوخ المعنى ام لا هل يجوز
ان يمسه المحدث ويتلوه الجنب فالاشبه الجواز عند المصنف والمنع عند الامدي قال
قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية
والمفهومية ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس
قالوا انتفاء التلاوة يوهم انتفاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن قلنا مبني على التحسين
ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرانا يتلى
اقول هاتان شبهتان للمخالفين توجيه الاولى وهي انه لا يجوز نسخ احدهما دون
الاخر ان تلاوة الاية مع حكمها بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم
عن العالمية والمنطوق عن المفهوم فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان وتوجيه الجواب منع العالمية
اي منع كونها مغايرة لقيام العلم بالذات كما في المنتهى واجيب بمنع المغايرة في الاول فان العالمية
قيام العلم بالذات اذ لا تغاير فلا تلازم فان قيل الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم
العالمية وقيام العلم بالذات ليمنع باتحادهما قلت لا نسلم ان الكلام ليس في تلازمهما اذ نفس
العلم مع اعتبار قيامه بالذات يستلزم عالمية تلك الذات فاذن يستلزم العالمية لو سلم
هو قيام العلم بالذات لكنه غير مسلم لاتحادهما ومنع المفهوم يعني منع نفس المفهوم او ملازمته
للمنطوق وهذا هو الاظهر وقد صرح به الامدي ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين
المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف
التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما اي في ابتدائه دون حالة دوامه فاذا نسخ اللفظ لم
ينتف المدلول اي لا يلزم من انتفاء الامارة في طرف الدوام انتفاء ما دامت عليه وكذلك العكس
اذ لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل دل عليه انتفاء الامارة الدالة عليه وتوجيه الثانية ان يقال وهي مختص
بامتناع نسخ الحكم دون التلاوة ان يقال لو جاز ذلك لزم تحصيل المكلف في العبث في الملزوم كاللازم

بالطالها الملازمة فلان بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع المكلف في الجهل ويزول فائدة القرآن ايضا لعروه
عن الحكم حينئذ فيلزم العبث واما بطلان التالي فلانه تقرير من الشارع التجهيل والعبث وتوجيه
الجواب انا لا نسلم بطلان اللازم فانه مبني على التحسين العقلي وقد سبق الكلام عليه في صدر
الكتاب سلمناه لكن لا نسلم الملازمة اما لزوم الجهل فلانه لا جهل مع الدليل يعني دليل النسخ لان الناظر ان
كان مجتهدا عرف دليل النسخ وان كان مقلدا يرجع اليه لان فرضه تقليد المجتهد العارف بدليل النسخ
واما لزوم العبث فلانه لا عبث مع الفائدة وهي كونه معجزا وقرانا يتلى ليثاب ولو قيل بقاء التلاوة مع
نسخ الحكم وبالعكس عري عن الفائدة وموهم لاعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة وثبوته لبقائها وهو عبث وتجهيل
قبيح من الشارع كان كالحجة الاولى في امتناع نسخ احدهما دون الاخر والجواب انه يوهم بقاء الحكم او نفيه
انما يلزم لو لم يوجد مع التلاوة الدليل الرافع او كان يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وكلاهما ممنوعان
ممنوعان واما فائدة بقاء الحكم دون التلاوة فظاهره وفائدة عكسه قد تقدمت قال مسئلة
المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة واما نسخ مدلول خبر لا يتغير
فباطل والمتغير كايمان زيد وكفره مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل اليهم ما هو رون يصوم كذا
ثم نسخ يرفع الخلاف اقول هذه سادستها وهي في بيان نسخ الاخبار ومقول النسخ اما ان يكون نفس
الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاعلم انه لا خلاف بين القائلين بجواز النسخ في جواز نسخ تلاوة الخبر
ماضيا كان او مستقبلا وفي جواز نسخ تكليفنا بالاخبار بشيء عقليا كان او شرعيا او عاديا بان يكون
قد كلفنا ان نخبر بشيء فنسخ عنا التكليف بذلك الاخبار سواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير
مدلوله كالاخبار بوجوده تعالى او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لكون كل منهما حكما شرعيا
وجواز ان يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر لكنهم اختلفوا في جواز نسخ تكليفنا بالاخبار عما لا يتغير
تكليفنا بالاخبار بنقيضه فمنعت المعتزلة منه لكونه كذبا والتكليف به قبيح وهو غير متصور من الشارع
وهو لا بناء على فاسد اصولهم في الحسن والقبح باطل وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالاخبار بنقيض
الحق لان الاصل عدم غيره من الموانع والثاني قوله بالاخبار الاول متعلق بالتكليف وفي الثاني بقوله
بنسخ ومعنى كلامه انه يجوز نسخ تكليفنا بالاخبار بشيء على اي وجه كان بالاخبار بنقيضه اي بنقيض
ذلك الشيء خلافا للمعتزلة لانهم لم يجوزوه في جميع الصور لانهم لا يجوزونه في شيء من الصور على ما يقتضي
اطلاق كلامه لما علمته ان الخلاف في شيء الكل بل في البعض المذكور وان كان الثاني اعني وان كان
النسخ لمدلول الخبر فلا يخلو المدلول اما ان كان مما لا يتغير كمدلول الخبر بوجود الاله وحدوث العالم
وان كان مما يتغير فان كان الاول فقد اتفق الكل على امتناع نسخه واليه الاشارة بقوله فباطل
اجماعا وان كان الثاني وهو المدلول المتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلفوا فيه فذهب القاضي
ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى امتناع رفعه وهو مختار المصنف اذ تقدير
كلامه ان نسخ المتغير مثل نسخ مدلول خبر لا يتغير اي مثله في كونه باطلا لا بالاجماع كبطلان
المقيس عليه لانه مختلف فيه ولانا قلنا من ان نسخ الخبر يوهم الكذب ويستلزم جواز قوله اهلكت
عادا اهلكتهم لانا نحكم على الاول بان الكذب انما يلزم لو لم يكن حمل الناسخ على غيرها اريد من
من الخبر الاول وبان نسخ الامر يوهم ايضا البداء فان قلت النهي دل على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت
قلت والنسخ ايضا دل على ان الخبر لم يتناول تلك الصورة وعن الثاني ان اهلاكهم لم يتكرر فان
اراد باهلاكهم اهلاك بعضهم كان ذلك تخصيصا لا نسخا وفي المنتهى قوله لنا انه ان كان يتصور علم
القصد الله فالخبر الثاني نقيضه وهو باطل وان كان ظاهره فالثاني تخصيص ومعناه على ما احتمل ان
المدلول المنسوخ لا يخلو من ان يكون قد تغير كونه مرادا من ذلك الخبر نصا فيه او لم يكن نصا فيه

لكن قد علم القصد الى ذلك المدلول بالقرائن وغيرها فالخبر الثاني يكون نقيضه وهو باطل لتنزهه عنه
منصب الشارع او لم يكن قد تعين كونه مرادا منه بان كان الخبر ظاهرا فيه وعلى هذا يحتمل ان يكون
الخبر ناسخا المدلول الاول ويحتمل ان يكون تخصيصا له لاحتمال الارادة وعدمها واذا احتملا واحتمل فعليكم
الترجيح وهو معنى لما تقدم من ان التخصيص اولى من النسخ لكونه اغلب ولان النسخ رفع بعد الاثبات
والتخصيص منع من الاثبات والدفع اهون من الرفع الى غير ذلك من المرجحات واذا نسخ على التقديرين
مع انحصار مدلول الخبر في احدهما فلا نسخ لمدلوله مطلقا سواء كان ماضيا او مستقبلا وعدا او وعيدا
او حكما شرعيا فان قيل لا نسلم ان الخبر الثاني يكون نقيضه لامكان حمله على ما يناقض الاول حملنا هذا
لا نضربا لانه لو كان كذلك كان حمله على التخصيص والحاصل ان مدلول الخبرين اما ان يتناقض وتنزه منصب
الشارع عنه اولا وحينئذ يتعين حمل الثاني على التخصيص وذهب بعض المعتزلة كابي عبد الله البصري
والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل فمنعه
في الماضي كالاخبار بما وجد من ايمان زيد وجوزه في المستقبل واختار الآمدي جوازه مطلقا اي في
الماضي والمستقبل والوعد والوعيد الى غير ذلك فيما كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما فيه كقوله
عمرت نوحا الف سنة ولا عذبت الزاني ابدا او حجت الحج كذلك واستدل عليه بانه اذا كان الخبر
كما وصفنا امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المدلول
كما في الاوامر والنواهي وهو باطل لما قيل انه انما يصح في الاوامر والنواهي لانه لا يؤدي فيهما
الى ايهام الكذب بخلاف الخبر كقوله اهلك الله زيدا اما اهلكه لانا نعلم ان يقولوا هذا غير وارد علينا
لان مدلوله غير متكرر والفرق ان المتكرر يمكن رفع بعضه وبقية البعض بخلاف غير المتكرر
كاهلاك زيد فانه يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اغراقه مع الاخبار عن اهلاكه لكان كذبا لا محالة
المثبت والمنفي بل لما قلنا من احتمال التخصيص راجح على احتمال النسخ واستدلالهم يعني استدلال
المجوزين بجواز نسخ الخطاب الذي يكون مدلوله حكما شرعيا تكليفيا كقوله انتم مامورون بصوم كل
رمضان وامرتكم بكذا ونهيتكم عن كذا واوجبت عليكم الى غير ذلك يرفع الخلاف بينهم وبين المانعين
لانهم ايضا يجوزون نسخه معللين الجواز بان الخبر اذا كان كما وصفنا كان في معنى الامر والنهي
واذا كان جاز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الامر والنهي وقول الآمدي انهم ان ارادوا بكونه في معناه
ان صيغته كصيغته فهو خلاف الحس وان ارادوا انه يفيد ايجاب الفعل كالامر فمسلم ولكن لا يلزم
ان يكون مثله اذ لا يلزم من اشتراك مختلفين في لازم اتحادهما ضعيف اذ المراد من كونه
بمعناه افادته الايجاب والتحريم فقط لا على وجه لا يحتمل الصدق والكذب ولا الخروج عن كونه خبرا
والكلام فيه وفي ذلك القدر حصول المطلوب لانا نجوز نسخ حكم الخبر اذا كان كذلك ولا حاجة
الى دعوى اتحادهما لنمنع والاظهر ما قال في المنتهى قالوا اذا قال انتم مامورون بصوم كل رمضان جاز
نسخه قلنا لانه بمعنى صوموا فليس بخبر تقريره ان هذا القول من الشارع ان كان بعد ايجاب
صوم كل رمضان وحينئذ يكون خبرا فالنسخ يكون للخطاب الموجب لهذا الخبر وان كان
ابتداء كان انشاء لايجاب الصوم بمعنى الامر بل امرا اذ لا فرق بين قول الشارع اوجبت عليكم
الصوم وصم في كونهما امرين اذ صيغة افعل غير لازمة على ما سبق في الاوامر وقس النهي عليه
ووجه كونه اظهر لا يخفى واما استدلالهم ايضا بجواز انا افعل كذا ابدا ثم قوله اردت عشرين
سنة فمدفوع بطلانه لانه تخصيص بحصوبا بها وليس بتقدير كلام المصنف ما سوا ابا او وهم بعض
القاصرين وهو ان مراده ان نسخ المتغير قبل نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه اي مثله في اي المختار
جواز نسخه لان ما نقلنا من كلامه في المنتهى وسياق كلامه ههنا يوسط قوله واما نسخ مدلول

خبرا لا يتغير فباطل اتفاقا في ذلك ولا يخفى عليك ان الملازمة على اثبات في منهما بعد ان احطت علما بما ذكرناه
قال مسألة يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد
بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله
المظنون اقول هذه سابعتها وهي في بيان ان القائلين بالنسخ اتفقوا قاطبة على جواز نسخ القرآن
بالقرآن لتساويهما في العلم به ووجوب العمل وذلك كما نسخ الاعتداد بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشر واليه
الاشارة بقوله كالعدتين وعلى جواز نسخ الخبر المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد وذلك انه كما روي
عنه عليه السلام انه قال في شارب الخمر ان شرب الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك بما روي عنه انه حمل اليه
من شرب الرابعة فلم يقتله وعلى جواز نسخ الآحاد بالمتواتر واما عكسه وهو نسخ المتواتر بالآحاد
فان الاكثرين على جوازه عقلا فاختلف في جوازه سمعا فنفاه الاكثرون واثبته الاقلون ومنهم اهل
الظاهر كداود وشيعته وهذا بخلاف تخصيص العام المتواتر بالآحاد فان الاكثرين على جوازه كما تقدم
في المسألة الخامسة من القسم الثاني في تخصيص العام بالمنفصل والفرق ان النسخ يقتضي رفع
ما ثبت بخلاف التخصيص ولا يلزم من قبول خبر الواحد فيما لا يقتضي رفع ما ثبت قبوله فيما يقتضي رفعه
وكان المصنف انما اشار الى ذلك لئلا يتوهم اقوى بسبب الخصوص وهو قياس جواز النسخ على جواز
التخصيص بجامع دفع الضرر المظنون اذ مع قيام الفرق الفارق لا قياس وكذا لو لم يكن
الفرق لان القياس انما يفيد في الامور الظنية فلم قلتم بان يجري فيه من هذا القبيل وهذا
اولى مما احتج في المشهور عن القياس وهو ان الصحابة رضي الله عنهم فرقوا بين النسخ والتخصيص
لان هذه التفرقة عنهم ممنوعة عند الخصم هذا مع ان القياس لو سلم لا ينتج مطلوب الخصم اذ القياس
لا يدل الا على الجواز والنزاع في الوقوع اذ صح ما قيل من الاتفاق على الجواز عقلا وشرعا والاختلاف
في الوقوع حجة الجمهور ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والمظنون لا يقابل القاطع بالاتفاق فعلى
هذا يجب العمل بالمتواتر تقدم او تاخر وحمل الناسخ فان قيل لا نسلم ان المظنون لا يقابل القاطع
مطلقا بل الذي لا يقابله هو مظنون السند والمتن المقطوع بهما اما مظنون السند مقطوع المتن كخبر
الواحد اذا كان نصا فقد يقابله ويرجح على مقطوع السند مظنون المتن او يساويه كالمتواتر
اذا كان ظاهرا وذلك لان الظن الحاصل من الخاص اذا كان نصا احادا اقوى من الظن الحاصل من
العام اذا كان متواترا لان تطرق الضعف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه والى العام من
جهة تخصيصه واحتمال تطرق التخصيص من العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد
من خبر الواحد اقوى ولهذا جوز الاكثر تخصيص العام بخبر الواحد سلمنا انه ليس اقوى فلا
اقل من المساواة ولهذا توقف بعض الافاضل كالقاضي ابي بكر في جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد
على ما مر في المسألة الخامسة المذكورة سلمناه لكن لا نسلم ان المتواتر قاطع والا لقطعنا بكذب الواحد
وليس كذلك لانا نجوز صدقه قلنا الجواب عن الاول ان المتواتر الذي عارضه خبر الواحد لو لم يكن
قطعيا بل كان ظاهرا كان يكون عاما مثلا والخبر خاصا لخرج عن محل النزاع لامتناع حمل خبر
الواحد على كونه ناسخا حينئذ لوجوب حمله على كونه مخصصا لان الجمع بينهما ممكن والجمع بين
الادلة بقدر الامكان واجب ولما مر ان التخصيص اولى من النسخ وامتناع الحمل على المرجوح
مع وجود الراجح وعلى التقديرين فلا يقابل المظنون القاطع اي لا ينسخه مطلقا لان القاطع
اما ان يكون نصا او ظاهرا وعلى التقديرين لا يصح نسخه بالمظنون لما ذكرنا وعن الثاني وهو قول
القرافي بمنع تجويز صدق خبر الواحد حينئذ اعني عند كون المتواتر معارضا له وفي المنتهى ما يلوح
منه ما ذكرت لانه قال والمختار انه ان كان المتواتر نصا فالعمل به تقدم او تاخر لحصول التنافي

في النص قاطع فلا تقابله المظنون وفي المظنون امكن الجمع بتاويل احدهما فوجب كما ذكر في تخصيص
العام وكانه سقط في كلامه في المسهى بين قوله او يحمل بين قولنا هذا وان كان ظاهرا اوجب
الجمع بينهما او ما هو بمعناه قال قالوا او قوع فان اهل قبا سمعوا منادي عليه السلام الا ان القبلة
قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليه اجيب علموا بالقرائن لما ذكرناه قالوا كان يرسل
الاحاد بتبليغ الاحكام مبتداه وناسخة اجيب الا ان يكون بما ذكرناه فيعلم بالقرائن
لما ذكرناه قالوا قل لا اجد نسخ بنهيه عن كل ذي ناب من السباع فالخبر اجدر اجيب
اما بمنعه واما بمعنى لا اجد الان وتحريم الحلال الاصلي ليس بنسخ اقول هذه
شبهه تلك للخصوم وهم الظاهرية وقد تمسكوا بها على الوقوع وهي يصلح دليلا على
الجواز الشرعي ان كان النزاع منه توجيه الاولى ان يقال ان اهل مسجد قبا لما سمعوا منادي
اي منادي رسول الله عليه السلام ينادي الا ان القبلة قد حولت اي عن بيت المقدس الى
الكعبه فاستداروا بخبر الواحد وهو المنادي ولم ينكر النبي عليه السلام عليهم مع ان وجوب
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنه المتواتره وكان اهل قبا يصلون الى بيت المقدس
بناء عليها اذ لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه وتوجيه الجواب ان يقال هذا الاحتجاج فيه
لجواز ان يكون تحولهم بقوله لعلمهم بصدقه بسبب قرائن اختفت بخبره واوجبت العلم
بصدقه من قربهم من مسجد الرسول وسماعهم صيحه الخلق في ذلك نازلا منزله المتواتر فان
قيل لو فتح هذا الباب لانسد باب التمسك بخبر الواحد قال الغزالي رحمه الله لا يمكن تقرير
قرائن معرفه تكون عمل الصحابه بناء عليها الا على اخبار الاحاد قلنا لا نسلم لزوم الانسداد
اذ لا يلزم من تقدير قرائن يوجب العلم فيما نحن فيه وهو يعارض المظنون والقاطع تقديرها
في كل موضع لانا نقدر للضروره فنقدر بقدرها فلذلك قال علموا بالقرائن لما ذكرناه يعني من ان
المظنون لا يقابل القاطع ولم يقتصر على قوله علموا بالقرائن ليندفع عنه الشبه المذكوره وتوجيه
الثانيه ان يقال كان النبي عليه السلام يرسل الاحاد الى النواحي والاطراف لتبليغ الاحكام
المجدده مطلقا مبتداه وناسخه من غير فرق بينهما وكانوا يقبلون اخبار الاحاد بالقبول
وان كانت ناسخه وهو المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال المنسوخ فيما ذكرتم من الصور
لا يخلو من ان يكون متواترا اولا فان لم يكن متواترا فلا ينهض الشبهه علينا حينئذ اذ الكلام
في نسخ المتواتر وان كان فلا نسلم ان علمهم كان بمجرد خبر الواحد بل يجب ان يحمل على علمهم
بصدقه بالقرائن لما ذكرنا من ان القاطع لا يقابله المظنون وتقدير كلامه ان يقال واجيب
بان ما ذكرتم من الارسال والقبول صحيح الا ان يكون الخبر بما ذكرنا وهو كونه ناسخا لمتواتر
فانه يعلم صدقه بالقرائن حينئذ لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابله المظنون وتوجيه الثالثه
ان يقال قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او
دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فان ربك غفور رحيم نسخ بنهيه عليه السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع واذا
جاز نسخ القران بخبر الواحد فالخبر المتواتر بجواز نسخه اجدر وتوجيه الجواب الاول وهو
قوله واجيب بمنعه ان يقال لا نسلم انه نسخ لجواز ان يكون متناول الوحي الى زمان النهي فقط
فلا ينسخه نهي بعد سلمنا انه نسخ به ولكن لا نسلم انه نسخ بنهيه لجواز ان يكون نسخه بقرآن
نسخ رسمه وبقي حكمه موافقا لحكم الخبر سلمنا انه نسخ به ولكن لا نسلم ان نسخ الخبر اجدر فهذه
محامل ثلثه يمكن حمل منعه على كل منها لكن لقائل ان يقول المحمل الاول يستلزم امتناع الحكم بالنسخ

لجريانه في ذلك المنسوخات والباقي امتناع تعيين ناسخ ابدا وعلى الثالث
سلمنا انه ليس اجدر فلا اقل من المساواة وفيه حصول المطلوب ويمكن
ان يجاب عن الاول والثاني بحرف واحد وهو انه لا يلزم من تقدير احد المحملين
المذكورين دفعا للتعارض بين المظنون والمقطوع على ما مر تقديره فيما اذا
لم يلزم التعارض المذكور لانه انما وجب بضروره فانما يتقدر بقدرها والثالث
لا جواب عنه فعلى هذا يجب حمل كلامه على احد المحملين الاولين لا على الثالث
وتوجيه الجواب الثاني وهو قوله واما بمعنى لا اجد الان ان يقال لا نسلم انه نسخ بنهيه
لجواز ان يكون المراد من الايه قل لا اجد الان ومعناه اي لا اجد الان عن المذكورات الثلثه
محرما على طاعم وعلى هذا بقي ما عداها على حكم الاصل وهو الحل والاباحه
واذا كان نهيه عن اكل كل ذي ناب تحريما للحلال الاصلي وقد تقدم ان تحريم
حلال الاصل ليس بنسخ لان النسخ انما يكون للحكم الشرعي وهو ليس كذلك هذا مع ان الشبهه
بعد تسليم ما فيها لا يفيد مطلوبهم وهو الوقوع على ما قال في المنتهى واختلف في وقوع
نسخ المتواتر منها بالاحاد لان غايته ما يدل على قولهم واذا جاز نسخ القران بخبر الواحد
جاز نسخ المتواتر به هي الجواز قال وتعين الناسخ بعلم بتاخره او بقوله صلعم
هذا ناسخ او ما في معناه مثل كنت نهيتكم او بالاجماع ولا يثبت تعيين الصحابي اذ قد
يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر ولا يثبت بتقبله في المصحف ولا بحداثه
الصحابي ولا تاخر اسلامه ولا بموافقته الاصل فاذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا
التخيير اقول هذا فصل في معرفه الناسخ والمنسوخ تورودته في الكتب خاتمه
كتاب الناسخ وقد سمي بها ايضا وفي المنتهى اورده هنا كما ههنا وكانه انما ذكره ههنا
لان اخر مسائل النسخ الى هنا لخاتمه هو هذه المسئله نظمها الشامل ان شاء الله واذا
عرفت ذلك فنقول تعارض النصين اما ان يكون من كل وجه اولا فان كان فاما ان
يكونا معلومين او مظنونين او مختلفين وفي الاول والثاني اما ان يعلم تاخر احدهما عن
الاخر او اقترانهما او لا يعلم شيء من ذلك فان علم التاخر وذلك اما بالتاريخ كاسناد
الراوي احدهما الى شيء متقدم كقوله هذا في غزوه كذا وهذا في غزوه كذا او اخرهما
معلومه التقدم من الاخرى او كان هذا في الخامسه من الهجره وهذا في سادسها واما
بقوله عليه السلام هذا ناسخ وهذا منسوخ او بما في معنى قوله هذا ناسخ كقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زياره القبور الا فزوروها اذ في اللفظ ما يشعر بكونه ناسخا لنهي متقدم
او باجماع الامه على ذلك فتعين المتاخر لكونه ناسخا والمتقدم لكونه منسوخا وان علم
اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما بان يكونا مقطوعي السند والمتن او مظنونيهما من غير ترجيح
فذلك غير متصور الوقوع من الشارع وان جوزه قوم وتقدير وقوعه فالواجب
الوقوف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن وكذا الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك
هكذا ذكره المصنف في المنتهى والامدي في الاحكام وههنا احاد على انه اذا لم يعلم ذلك
فالوجه الوقوف لا التخيير والظاهر اختصاص الوقف بما اذا كانا معلومين واما الثالث
وهو ان يكون احدهما معلوما والاخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب تقدم او تاخر او جهل
الحال ويكون ناسخا ان تاخر والا فلا وان لم يكن التعارض من كل وجه بل كان من وجه دون وجه
بان يكون بينهما عموم من وجه كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص في المبدل وغيره

فالحكم فيهما كما لو نسا فيا من كل وجه وعليك بالاعتبار هنا في الطرق الصحيحة لابد قول
الصحابي كان الحكم كذا ثم نسخ لانه قد يكون عن اجتهاد له او لغيره ولان قال هو منسوخ خلافا
للكرخي حيث ذهب الى قبول هذا دون الاول مصيرا منه الى انه لو لا ظهور ذلك لما اطلق القول بانه
منسوخ وهو ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه الخطاء وهو المراد من قوله ولا نثبت بقول التاخر
بعض الصحابي وفي ثبوت الناسخ بعض الصحابي احد المتواترين بعد ذلك كان قال هذا قبل
ذلك نظر وكان ذلك لمعارض دليلي قبول قوله في ذلك والمنع منه اما دليل المنع فهو انه يتضمن
نسخ المتواتر بقول الواحد واما دليل القبول فهو ما قاله القاضي عبد الجبار وهو ان قوله مقبول
في ذلك وان لم يقبل ابتداء في نسخ المتواتر كما انه تقبل شهادة الشاهدين في الاحصان مع انه
يترتب عليه الرجم دون الرجم وتقبل شهادة النساء في الولادة مع ترتب النسب عليها دون النسب
قال ابو الحسين البصري هذا يقتضي الجواز العقلي ولا يقتضي الوقوع اذ لا يلزم من ثبوت نسب الولد
من صاحب الفراش ضمنا من قبول قول القابلة من احدى المراتب ولم كان النسب لا يثبت بقولها
ابتداء مثل ذلك ههنا اللهم الا ان تعين لزوم احد الحكمين من الاخر ولا نثبت التقدم والتاخر
بتقليبه احدهما في المصحف لانه ليس بترتيب الايات في المصحف على ترتيبها في النزول بل ربما
قدم المتاخر ولا بحداثة الصحابي ايضا وهو لم يكن راوي احدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقل
عمن تقدمت صحبته ولم يروه عن النبي عليه السلام من غير واسطة فلعله لم يكن مع واته متقدم الصحبة
متاخرا ولا بتاخر اسلامه ايضا وهو لم يكن احد الراويين بعد اسلام الاخر لما ذكرناه في رواية
الحدث وكذلك كون احدهما متجددا الصحبة بعد انقطاع صحبة الاخر لما ذكرناه ايضا ولا
بموافقة الاصل وهو لم يكن احد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والاخر
على خلافه اذ ليس بعدم الموافق لقضية العقل والبراءة الاصلية اولى من المخالف لها بل
الامر بالعكس اولى لو توهم حق التامل فعلى هذا لا يلزم لم يكن قوله عليه السلام لا وضوء فيما
مسته النار مقدما على ايجاب الوضوء فيما مسته النار ادعى بعضهم انه او جيم نسخ قال الجمهور
على جواز نسخ السنة بالقران وللشافعي رضي الله عنه قولان لنا لو امتنع لكان لغيره
والاصل عدمه وايضا التوجه الى المقدس بالسنة ونسخ بالقران وما المباشرة بالليل كذلك وصوم
عاشورا واجب بجواز نسخه بالسنة ووفق القران واجيب بان ذلك نسخ بعض ناسخ
ابدا اقول هذه المسئلة هي في بيان جواز نسخ السنة بالقران على ما ذهب اليه
الجمهور من الاشاعرة والفقهاء خلافا للشافعي رضي الله عنه في احد قوليه معهد الجمهور انه
لو امتنع نسخ السنة بالقران لكان لغيره لان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد
القولين بالاخر غير ممتنع لذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع بجعل القران ناسخا
بالسنة لما لزم عنه لذاته محال عقلا فاذن لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم الغير وايضا
الوقوع فانه دليل الجواز وزيادة ثمة التوجه الى بيت المقدس كان بالسنة اذ ليس يوجد في الكتاب
ما يدل عليه ولا تعالى انه علم من الكتاب لقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله لانه لتخيير بين المقدس
وغيره من الجهات والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وهو غير معلوم الكتاب وقد نسخ
بالقران لقوله عز قائلا فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه لم المباشرة بالليل كانت محرمة
على الصائم بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وكذا صوم عاشورا كان واجب
بالسنة ونسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الى غير ذلك من الصور كمصالحة النبي عليه السلام

اهل مكة عام الحديبية بالسنة على ان من جاءه مسلما رده فجاءت امراة فانزل الله تعالى فان
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ونسخ ما ثبت بالسنة وكجواز تاخير الصلوة
الى انجلاء القتال الثابت بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله
قبورهم نارا لحبسهم لنا عن الصلوة وقد نسخ ذلك الجواز بآية صلوة الخوف فان قيل لا نسلم
ان الحكم فيما ذكرتم من صور النسخ ثابت بالسنة لجواز ان يكون ثبوته بقران نسخ رسمه وبقي حكمه
سلمنا ثبوته بالسنة لكن يجوز ان يكون نسخه بالسنة ووافقها القران قلنا لو فتح هذا
الباب امتنع تعيين منسوخ وناسخ ابدا اذ ما من منسوخ حكمه يقدر الا ويحتمل ان يكون
اسناد ذلك الحكم الى غيره وما من ناسخ يقدر الا ويحتمل ان يكون الناسخ غيره وهو خرق الاجماع
لانعقاده على ان ما وجد صالحا لاثبات الحكم كافعال النبي عليه السلام واقواله والتقريرات
فما نحن فيه هو المثبت وان ما وجد صالحا للنسخ الحكم كالايات المذكورة في المثال هو الناسخ
وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غيره ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه
ومن ههنا يتضح ان قوله في المسئلة المتقدمة واجيب اما بمنعه بحمل على المحمل الاول
من التكلمة المذكورة هناك لان الثالث لا ينصر المستدل والثاني يتضمن خرق الاجماع
فيرد فيتعين الاول قالوا السنة والنسخ دفع لا بيان قلنا المعنى لتبلغ
ولو سلم فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فان نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة
اقول هاتان شبهتان لاحدى قولي الشافعي رضي الله عنه توجيه الاولى ان الله تعالى جعل السنة بيان
للقران لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم لدلالته على كون السنة بيان المنزل والمنسوخ
لا يكون بيان الناسخ اتفاقا بل الامر بالعكس وذلك لان النسخ رفع المنسوخ بالناسخ لا بيان
الناسخ بالمنسوخ ولاستحالة كون المعلوم بيانا فالقران لا يجوز ان يكون رافعا للسنة هذا
تقرير الشبهة مع محاذاة ما في الكتاب وقد تقرر بانه جعل السنة بيانا بالاية فلو نسخت
لخرجت عن كونها بيانا لا نعدامها ذكر الآمدي وانتصر بان الاية تفيد كون كل منهما مبينا للقران
فلو كان القران ناسخا للسنة كان بيانا لها فيكون كل منهما بيانا للاخر ذكره في الكتب المشهورة
وعلى التقديرات فهي غاية الضعف وتبين ضعفها مما سبق في المسئلة الرابعة في تخصيص السنة
بالقران وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم دلالة الاية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد
من قوله لتبين لتبلغ اذ حمل البيان على الابلاغ اولى من حمله على بيان المراد لتبيين العام والمجمل
والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس بيان لانه ايضا بيان [illegible] لعامل ان يقول
هذه مغالطة لان المستدل نفي كون المنسوخ بيان الناسخ والمعترض اجاب بكون الناسخ بيان المنسوخ
نعم لو كان احتجاج الشافعي رضي الله عنه والاستدلال بهذه الاية على امتناع نسخ القران
بالسنة لان النسخ دفع لا بيان على ان رفع الناسخ المنسوخ لكونه اعداما له ينافي كون الناسخ
بيانا للمنسوخ لاستقام هذا الجواب قلت لان هذا التقرير لا يفيد امتناع نسخ القران بالسنة
لا السنة بالقران الذي كلامنا فيه نعم لو كان احتجاج الشافعي رضي الله عنه بقوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء لافاد هذا التقرير فيه امتناع نسخ السنة بالقران نظرا الى تمام الاية
ولو سلم ان النسخ ليس بيان فلا نسلم دلالة الاية على نفي نسخ السنة بالقران وامتناعه وانما كانت
تدل عليه لو كانت دالة على كون كل سنة بيانا وليس فيها ما يدل عليه بل غاية ما يدل عليه ان النبي عليه السلام
يأتي ببيان ما نزل اليهم لا انه لا يأتي الا به وعلى هذا لا يلزم من نسخ السنة بالقران كون المنسوخ
بيانا لجواز ان لا يكون السنة المنسوخة بالقران بيانا لشيء منه وتوجيه الثانية ان يقال نسخ السنة

بالقرآن منفر الناس عن النبي وعن طاعته لايهامه ان الله تعالى لم يرض بما سنه الرسول وهو
مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وتوجيه
الجواب منع لزوم التنفير وذلك لانه اذا علم بالمعجزة الدالة على الصدق انه مبلغ وان الجميع
من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلا نفرة اذن قال مسئلة
الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ومنع الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم واستدل
بان لا وصية لوارث نسخ بالوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجيب
بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض قوله هل ناسخها وهي في بيان
جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من الاشاعرة ومن المعتزلة ومن الفقهاء
مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج خلافا للشافعي رضي الله عنه واكثر اصحابه واكثر المعتزلة
ولاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لامتناعه عندهم ثم القائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع
للجمهور على الجواز هو ما تقدم في المسئلة المتقدمة وهو انه لو امتنع نسخ القرآن بالخبر المتواتر لكان
لغيره لان لا الكتاب ولا السنة وحي من الله تعالى الى احدهما واستدل على الجواز ايضا بالقول فانه
دليل الجواز وزيادة وبيانه ان قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث نسخ آية الوصية وهي قوله
تعالى الوصية للوالدين والاقربين ولا يقال ان الناسخ للوصية آية الميراث لان الجمع بينهما ممكن
من حيث ان الميراث لا يمنع الوصية للوارث بدليل صحة الوصية للاجانب وايضا ان الرجم للمحصن
الثابت بالسنة نسخ جلد الزاني الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وتوجيه الجواب عنهما على ما قال المصنف حرف واحد وهو انه يلزم مما ذكرتم
من الصورتين نسخ المعلوم وهو الكتاب بالمظنون وهو خبر الواحد لان قوله عليه السلام الا لا
وصية لوارث ورجم المحصن آحاد اذ لو تواترا لبقيا متواترين الى الآن لانهما في واقعتين
مهمتين فتتوفر الدواعي على نقلهما وهو خلاف الفرض اذ الكلام مفروض في نسخ القرآن
بالمتواتر لا بالآحاد وما ذكرت يدل على الثاني لا الاول هذا هو السابق الى الفهم من ظاهر كلامه
وهو مشعر بان المحشي قد سلم بان النسخ بهما لكنه منع افادته للمطلوب وفيه نظر لانه اذا
سلم ان النسخ بهما فقد جوز نسخ القرآن بالآحاد وهذا يلزمه تجويز جواز نسخ القرآن
بالمتواتر الذي هو مدعى المستدل بالطريق الاولى فان قيل لا نسلم انه مدعاه بل المدعى وقوع
نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعلى هذا فالجواب صحيح اذ معناه انما ذكرت غير محل النزاع
لانه نسخ القرآن بالآحاد لا بالمتواتر ولا يلزم من وقوع الاول وقوع الثاني بخلاف ما لو كان
المدعى الجواز كما سبق قلنا سياق كلامه على ما علمتها يدل الا انها على الاتحاد مدعى قوله لنا
واستدل يدل على ان المدعى ما ذكرناه والتعرض في الجواب لقوله بانه يلزم نسخ المعلوم
بالمظنون لبيانه كالاحتجاج في الجواب على ما ذكرتم لحصول الاكتفاء حسبه بقوله واجيب
بانه خلاف الفرض يدل على ان المدعى ليس ما ذكرتم فالاولى ان يرسل كلامه وان كان فيه تعسف
على الجواز المشهور وهو انه لو صح ما ذكرتم من نسخ الآيتين بالخبرين لزم جواز نسخ القرآن المعلوم
بالمتواتر بالخبر المظنون لما مر وهو خلاف الفرض اي المجمع عليه المفروض لانعقاد الاجماع
بيننا وبينكم على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد وفي المشهور احتمله عن الاستدلال على وقوع
نسخ القرآن بالخبر المتواتر بما ذكرتم من الآيتين نسخا بالخبرين وهما متواتران واستدراك لان حاصله
لا نسلم انه نسخ بهما والا لزم المحال لانهما غير متواترين وفي منع التواتر كفاية لمنعه اسهل
من اثبات كونهما غير متواترين وهذا اخذ منه ايضا عن ان الميراث لا يمنع الوصية بان كون الميراث

حق

حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية واجاب الآمدي عنه ايضا بانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من
الوصية للوارث ان يكون مانعا من الوصية لغير الوارث وفيهما نظر اما الاول فلان كون الميراث
حقا للوارث انما يمنع صرفه بالوصية الى غير الوارث لا الى الوارث الذي يدعي ان الميراث لا يمنع
صرفه بها اليه واما الثاني فلانه يلزم بالطريق الاولى لكون الميراث حق الوارث وقد اجيب عن
المشهور ايضا بجواز نسخ آية الجلد لا برجم المحصن بل بقرآن نسخ رسمه وهو ما روي عن عمر
رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
والله عزيز حكيم ولا يقال لو كان ذلك لم يكن قرآنا لما روي عن عمر رضي الله عنه قال لولا اني اخشى ان يقال
زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة بالمصحف وفي رواية لكتبته على حاشية
المصحف ثم ان الشيخ والشيخة لم يتواتر ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع سواء كان ذلك قرآنا او سنة
لانا لا نحيد عن الاول بان نسخ تلاوته يكفي في صحة قول عمر انه ليس من القرآن اي المتلو ولا يلزم منه
ان لا يكون قرآنا اصلا وعن الثاني انه معارض بالمسئلة لما تقدم ان رجم المحصن لم يتواتر ايضا واعلم
ان لقول المصنف خلاف الفرض محملا آخر وهو ان يكون جوابا عن الجواب حتى كأنه قال للمجيب
لا نسلم انه يلزم مما ذكرت نسخ المعلوم بالمظنون وانما ذلك لو لم يكونا متواترين وهو خلاف
فرض المستدل لان المستدل قال انهما متواتران وقد نسخ بهما وهذا من كلامه وهذا الوجه
خلاف ما فرض المستدل الكلام فيه وحاصله ان الجواب غير متوجه اذ الجواب اما منع كون
النسخ بهما ومنع تواترهما لكن فيه بعد من حيث انه لا اشعار فيه بكونه ردا على الجواب ولانه لو
كان الجواب جوابا لما عبر عن الاصل بقوله واستدل بل يقول لنا على ما هو نظم كتابه قال
قالوا نأت بخير منها او مثلها والسنة ليس كذلك ولانه قال نأت والضمير لله واجيب بان المراد
الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وصح نأت لان الجميع من عنده
قالوا قل ما يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في الوحي وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى ظاهر في الرسم
ولو سلم فالسنة بالوحي اقول هما بان شهادة الشافعي رضي الله عنه بوجه الاولى وهي
المنقول ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
دال على ان الآية لا ينسخ الا بآية لانه قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل
وعلى انه من جنس المبدل اما المثل فظاهر واما الخير فلان قول القائل لا آخذ منك درهما الا
وآتيك بخير منه يفيد انه نأت بخير منها لكن السنة ليست كذلك لانها ليست من جنس القرآن ولا امثالها
ولا من جنسها ولانه قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالمثل والخير هو الله لان الضمير له وذلك لا يكون الا
والناسخ قرآن لا سنة ويؤكده قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاشعاره بان الآتي هو الله
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان السنة ليست كذلك اذ المراد من النسخ نسخ حكمها لا نسخ رسمها
فكأنه قيل نأت بحكم خير من حكم الآية المنسوخة لا بلفظ خير من لفظها لانه وصف القرآن بالخير والقرآن
خير كله لا يفضل بعضه على بعض بحسب اللفظ بل باعتبار الحكم وحكم السنة الناسخة قد يكون خيرا
او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف او مساويا له باعتبار الثواب وغيره
واما انه من جنسه فظاهر لان الاحكام من جنس واحد مع ان المثال المذكور معارض بآخر وهو قول
القائل من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه ولو كان ذلك منحة وعطاء وللقائل ان يمنع عدم
تفاضل القرآن بحسب اللفظ فالاولى ان يقال لا نسلم ان المراد نسخ رسم الآية لجواز ان يكون المراد
نسخ حكمها فان قيل ظاهر الآية يساوق نسخ رسمها والاصل تنزيل اللفظ على حقيقته وفي حمله
على نسخ الحكم صرفه الى جهة المجاز وهو خلاف الاصل مع ان النزاع انما وقع في نسخ الحكم لا في نسخ الرسم

قلنا لا نسلم ان ظاهرها ذلك سلمناه لكنه كلام عن المستند فلا يستحق وانت قد عرفت في غير موضع كيفية التفصي عن مثل ذلك فلا حاجة الى الاعادة وانما صح قوله نات والم تعلم ان الجميع النواسخ قرانا كان او سنة من عند تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقد اجيب في الكتب المشهورة عن الاية بجواب عام وهو انها لا تفيد ان الخبر هو الناسخ لانه رتب الاتيان به على نسخ الاية فلو كان الخبر هو الناسخ لترتب نسخ الاية على الاتيان به وهو دور باطل وفيه المثل عليه ولقائل ان يقول غاية ما يلزم منه ان الخبر والمثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيا اخر مغاير الناسخ يحصل بعد حصول النسخ على ما صرح صاحب هذه الطريقة به وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل الخبر والمثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل عن المنسوخ والاية تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل فان قيل نحن نتمسك بالاية هكذا قوله ما ننسخ لانه لعمومه يتناول منسوخ اللفظ دون الحكم على ما سلمه الجمهور وجوزه ويتوجه عليه امتناع كون ناسخ من السنة للدلالة على كون ناسخ خيرا منه بحسب اللفظ لانه المنسوخ لا غير لكن السنة ليست كذلك قلنا للجمهور ان يمنعوا كون السنة ليست خيرا او مثلا للمنسوخ لفظه وتوجيه الثانية وهي من المنقول ايضا ان قوله تعالى الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القران لا ينسخ الا به وتوجيه الجواب انه ظاهر في تبديل الوحي والمعنى ليس لي ابدال ما يوحى الي بعضها ببعض او في تبديل رسم الاية وتعيين الفاظها لا في تبديل حكم الاية الذي هو محل النزاع وان سلمنا انه غير ظاهر في تبديل الوحي او الرسم وان المراد انه ليس لي ابدال حكم الاية لغيره الا بالوحي فالسنة بالوحي ايضا لما تقدم فيجوز نسخ حكم الاية قال مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطا وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد للعلم بتقديم القاطع اقول هذه عاشرتها وهي في بيان الحكم الثابت بالاجماع هل يجوز نسخه ام لا اختلفوا فيه فاثبته الاقلون ونفاه الاكثرون وهو المختار وذلك لانه لو نسخ الاجماع يعني الحكم الثابت به بنص قاطع سواء كان من كتاب او سنة او باجماع قاطع كان الاجماع الاول خطا لمعارضة القاطع اياه وهو باطل لان الامة معصومة عنه كما سبق في ادلة الاجماع ولو نسخ بغيرهما كالنص الظني والقياس والاجماع الظني وهو المنقول بلسان الاحاد والاجماع السكوتي ونحوهما فابعد عن الصواب للعلم بتقديم القاطع على غير القاطع فلو جوز نسخ الاجماع باحد هذه الامور لزم تقديم غير القاطع على القاطع وهو خلاف المعلوم المجمع عليه ولقائل ان يمنع لزوم تقديم غير القاطع على القاطع لجواز ان لا يكون الاجماع المنسوخ قاطعا نعم لو كان المدعى ان الاجماع القطعي لا ينسخ سقط عنه هذا المنع ولا يمنع السقوط بناء على جواز كون القياس الناسخ للاجماع القطعي مقطوعا به لتنصيص الشارع على علته مثلا وعلى هذا لا يلزم تقديم غير القاطع وذلك لان نص العلة ان لم يكن قاطعا لم يكن القياس مقطوعا به واندفع المنع وان كان قاطعا لزم كون الاجماع خطا لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم فيؤول حاصله الى نسخ حكم الاجماع القطعي بنص قاطع وقد تقدم استحالته لاستلزامه كون الاجماع خطا مع ان الامة معصومة منه قالوا لو اجمعت الامة على قولين فاجماع على انهما اجتهادية فلو اتفقوا على احدهما كان نسخا قلنا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت اقول هذه شبهة الاولين واستدلالهم فهو اجماع منهم على ان المسئلة اجتهادية يجوز للمجتهد المصير الى ما ادى اجتهاده اليه

بلغ

قال ص

وتوجيهها ان ... [illegible]

منهما وللمقلد الاخذ باي القولين شاء ولو اتفق بعد ذلك على احدهما كان نسخا لحكم الاجماع بالاجماع لاجماعهم ثانيا على حظر ما اجمع اولا على تجويزه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم جواز انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في المسئلة الخامسة عشر في مسائل الاجماع انه ممتنع ولذا اختار المصنف انه بعيد ولئن سلمنا جوازه فلا نسلم لزوم النسخ لان الاجماع بعد الخلاف لا يرفع حكم الاجماع على جواز الاخذ بكل القولين لان ذلك الاجماع ينعقد حكمه الى ورود الاجماع الثاني لما تقدم في المسئلة المذكورة ان الاجماع الاول مشروط بانتفاء القاطع وقوله وقد تقدمت اي هذه الشبهة او هذه المناقضة او كلاهما قال مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعي فالاجماع خطا او ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه اقول هذه هي المسئلة الحادية عشر وهي في ان الاجماع هل ينسخ به ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان الاجماع لا ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان حجة الجمهور ان الاجماع لا بد له من مستند والا كان خطا لما تقدم في مسائل الاجماع وذلك المستند اما ان يكون نصا او قياسا فان كان الاجماع عن نص فالنص هو الناسخ لا الاجماع نعم هو دال عليه وان كان الاجماع عن غير نص وهو القياس فالاول وهو مستند الحكم المنسوخ بالاجماع اما ان يكون قطعيا او ظنيا لا جائز ان يكون قطعيا والا كان الاجماع خطا وان كان ظنيا فلا نسخ لحكمه لتوقف نسخه على ثبوته وهو غير ثابت لزوال شرط العمل به اي بالاول وهو المستند الظني للحكم المنسوخ والشرط رجحانه على القياس الذي هو مستند الاجماع وانما قلنا ان هذا الشرط منتف لانه لو بقي لكان الاجماع خطا بكون مستنده مرجوحا والوجه المفصل ان يقال دليل الحكم المنسوخ اما نص وحينئذ مستند الاجماع ان كان نصا فهو الناسخ وان كان قياسا فلا يكون مرجوحا عن القياس الاول او مساويا له وعلى التقديرين كما يكون مقتضى القياس الاول ثابتا لان شرط ثبوته رجحان مقتضاه وادلة سوى فلا دفع ولا نسخ قال قالوا ابن عباس لعثمان كيف يحجب الام باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا لو ثبت المفهوم قطعا ان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيحتمل تقدير النص والا كان الاجماع خطا اقول هذه شبهة المخالفين وتقريرها ان عثمن رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث باخوين وردها الى السدس قال ابن عباس رضي الله عنه كيف تحجب الام عن الثلث باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال عثمن رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام وذكر دليل النسخ بالاجماع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم دلالة القصة على جواز النسخ بالاجماع لانه لا نسخ فيما نحن فيه اذا النسخ بغير الاجماع وذلك لانه انما يكون حجب الام عن الثلث باخوين نسخا لو ثبت المفهوم قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ان الاخوين ليسا باخوة قطعا اذ لو لم يثبت احدهما كذلك لا يلزم النسخ وهو ظاهر لكنهما لم يثبتا كذلك على ما تقدم في مسائل العموم والمفهوم ولو ثبتا كذلك يجب فيحتمل تقدير النص الدال على الحجب والا كان الاجماع على الحجب خطا وعلى هذا يكون الناسخ هو النص لا الاجماع قال مسئلة المختار ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلانه ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا كان المنصوب واحدا اولا وفي بعض النسخ اولا يكون واما الثاني فلانه ان كان بعد قطعيا او ظنيا تبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حيويته واما بعده فتبين وفي بعض النسخ فيتبين

وفي البعض فيتعين انه كان منسوخا اقول هذه هي المسئلة الثامنة عشر وهي في كون القياس
ناسخا ومنسوخا واعلم ان الائمة اختلفوا في كونه ناسخا على ثلثة اقوال ثالثها جواز ذلك
بالقياس الجلي دون الخفي وهو اختيار ابي القاسم الانماطي من الشافعية وكذلك اختلفوا
في كونه منسوخا فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في قول له
مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور
رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز ذلك في القياس الموجود زمن النبي عليه السلام دون ما
وجد بعده كابي الحسين البصري مصيرا منه الى ان الموجود في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف
حكمه في الفرع وبالقياس بان ينص على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس اقوى
اما الاول فكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه
بامارة دالة على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز متفاضلا واما الثاني
فكما اذا نص على اباحة بيع المأكولات متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه بكونه
مأكولا بامارة اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم بيع البر الكيل وعلى التقديرين يلزم
نسخ تحريم بيع الارز متفاضلا اللازم من القياس الاول ولنا بالقياس الموجود بعد وفاته
وذلك بان يكون قد اجتهد بعض المجتهدين واداه القياس الى تحريم شي بعد البحث عن
الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص او اجماع متقدم او قياس
ارجح من قياسه يلزم منه رفع حكم قياسه الاول وان كان ذلك لا يسمى نسخا قال هذا كله انما يتم
على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس الاول معمولا
به فلا يكون منسوخا هذا مجامع ما ذكره ابو الحسين وقد قلده بعض اصحابنا وزاد على كلام
ابي الحسين في القياس الموجود بعد النبي انه نسخ من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والمختار ما ذهب
اليه المصنف وتقريره ان القياس لا يخلو اما ان يكون مظنونا او مقطوعا به فان كان مظنونا
فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله
وذلك بان يكون علته مستنبطة بنظر المجتهد فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله
اي ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به لا يخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا
فلا ينسخ بالقياس المظنون للاجماع على تقديم القاطع على غيره وان كان ظنيا فلا نسخ
لتبين زوال شرط العمل بذلك الظني انه اي لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مقيدا يعني
مشروطا برجحانه على ما يعارضه ويناقضه سواء كان المصيب واحدا او لم يكن اذ لو رجح عليه
قياس اخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح
ان حكم المظنون لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس المظنون قطعيا كان او ظنيا
تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظني المتاخر
عنه ايضا والا لما صلح الناسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له ولا رفع ولا نسخ
على ما مر مرارا وان كان القياس مقطوعا به وذلك بان يكون العلة الجامعة في القياس
منصوصا عليها فلا يخلو اما ان يكون في حيوة النبي عليه السلام او بعد وفاته فان كان الاول
فيجوز نسخه بالمقطوع نصا كان او قياسا في معنى القياس المنسوخ حكمه لان حكم هذا
القياس مثل حكم النص لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم وقد تقدم جواز
نسخ حكم النص بنص اخر وبقياس كما ذكرناه وان كان الثاني في ذلك ح هو الى مثل هذا
القياس ح ذاهب بعد النبي عليه السلام لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان
~~على ناسخه بعد البحث عنه فانه~~
متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا ح

وعدم الظفر (margin)

(margin:) للمظنون تبين لنا وان ظن زوال شرط ... فلا حكم له ... القياس المظنون ...

بل تبين انه كان منسوخا ولا يخفى الفرق بين الامرين واما النسخ بالقياس المقطوع فانما لم
يتعرض له المصنف صريحا لتصريح قوله واما المقطوع فينسخ بالمقطوع ذلك وان لم
يصرح به فانما تركه لظهوره لانه في معنى النص فيجوز النسخ به كما جاز بالنص وقوله واما المقطوع
فينسخ بالمقطوع ليس على ما ينبغي وكان الاولى فينسخ او فيجوز نسخه وامثالهما قال
قالوا لو صح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد اقول
هذه شبهة في جواز النسخ بالقياس المظنون وتقريرها انه صح التخصيص بالقياس
المظنون اجماعا فيصح النسخ به لان ما جاز التخصيص به جاز النسخ به لانه احد البيانين
كالتخصيص وتوجيه الجواب وهو نقض اجمالي لم يقال لو صح ذلك لزم جواز النسخ
بالاجماع والعقل وخبر الواحد لجواز التخصيص بها وهو باطل ثم كيف يتساويان
والنسخ رفع وابطال والتخصيص بيان وتقرير وعلى هذا فلا يلزم من قبول القياس
المظنون فيما لا يقتضي رفع ما ثبت قبوله فيما يقتضي دفعه وربما استروح المخالف الى
قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين اوجب نسخ ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا وانما هو منه
علة وهو نفس نسخ حكم الواحد بالعشرة مستفادا من القياس وليس كذلك لانه مستفاد من
نفس مفهوم اللفظ قال مسئلة المختار جواز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع
نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه
لا يستلزم جواز الضرب ونفي تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن مستفادا منه اقول
هذه هي المسئلة الثالثة عشر وهي فيما يتعلق بنسخ الفحوى وقد اتفق الكل على جواز النسخ
لفحوى الخطاب كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب لفظيا كانت الدلالة
او عقلية على اختلاف المذاهب فيه وعلى جواز نسخ الحكم حكمه مع حكم الاصل وانما اختلفوا
في جواز نسخ حكم اصل الفحوى وهو تحريم التافيف دون حكم الفحوى دون حكم اصله والمختار
عند المصنف جواز الاول خلافا للاكثرين وامتناع الثاني خلافا للقاضي عبد الجبار في
بعض اقواله لان قوله يرد فيه فيجوزه بان نظرا الى انه جاري مجرى التنصيص على تحريم
التافيف وتحريم الضرب وكانه قيل لا تقل لهما اف ولا تضربهما فرفع حكم احدهما لا يفيد رفع
حكم الاخر وسياتي جوابه ومنع منه اخرى ووافقه على المنع ابو الحسين البصري مصيرا منهما الى
ان العرض من تحريم التافيف انما كان تعظيما للوالدين فاذا اضربهما كان ذلك نقضا للعرض
وهذا ضعيف لان عرض اثبات
من تحريم التافيف فيمتنع مع بقاء حكم المنطوق قال الامدي وهذا ضعيف لان عرض اثبات
التحريم للتافيف معاير لعرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال
احد العرضين ابطال عرض الاخر ومنهم من منع منهما حجة المصنف على الدعوى الاولى هي ان
جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فعلى هذا يجوز نسخ تحريم التافيف الذي
هو حكم اصل الفحوى دون تحريم الضرب الذي هو حكم الفحوى وعلى دعوى الثانية هي ان نفي تحريم
التافيف يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم التافيف لكنه معلوم
فيه بالاتفاق ولم اختلف في جهة الدلالة عليه فعلى هذا يمتنع ان ينسخ تحريم الضرب الذي
هو حكم فحوى الخطاب دون تحريم التافيف الذي هو حكم اصله ومن هذا العرف ضعف نصف
الامدي وضعف شبهة عبد الجبار على الجواز قال المجوز دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل منهما
قلنا اذا لم يكن استلزام اقول ملك شبهة من جوزها وتقريرها ان دلالة اللفظ على تحريم

(margin:) وهو ان ... نفي ... اصل الفحوى ... الامدي

(margin:) الى م

بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان وعلى هذا يجوز رفع
حكم كل واحد من الدلالتين دون رفع الحكم الاخرى وتوجيه الجواب ان ذلك انما يجوز
لو لم يكن وجود احدهما يستلزم وجود الاخر لكنه ليس كذلك لما بينا قال المانع الفحوى
تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية اقول
هذه شبهة الاكثرين على امتناع نسخ حكم الاصل دون نسخ حكم الفحوى وتقريرها
ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق واذا كان فيرتفع حكم الفحوى بارتفاع حكم
متبوعه وهو حكم المنطوق لاستحالة بقا التابع دون المتبوع وتوجيه الجواب ان
الفحوى تابعة لدلالة المنطوق لا لحكم المنطوق ودلالة المنطوق باقية بعد نسخ حكمه
كما كان قبل نسخه فاذن ما هو اصل دلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا
لدلالة الفحوى وعلى هذا لا يلزم من انتفا الحكم المنطوق انتفا دلالة الفحوى ولا حكمها
وهو المطلوب قال مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع
لنا خروج العلة عن الاعتبار فلا فرع اقول هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي في ان
نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع له ام لا اختلفوا فيه فذهب بعض الحنفية
الى بقائه والباقون الى امتناعه وهو المختار وذلك لان ثبوت الحكم في الفرع تابع الاعتبار
حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت المستنبطة منه عن ان يكون معتبرا في نظر الشارع
فبطل ما كان تابعا لاعتبارها وهو الفرع لانتفا العلة فلا فرع اذن قال قالوا
الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول
الحكم مطلقا لانتفا الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفا الحكم بغير العلة قلنا حكمنا بانتفا
الحكم لانتفا علته اقول هاتان شبهتان للمخالف توجيه الاولى ان يقال الفرع تابع
لدلالة الاصل على علة الحكم لا لحكم الاصل كما ان الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا
لحكمه وعلى هذا فلا يلزم من انتفا حكم الاصل انتفا دلالته كما لا يلزم من انتفا حكم المنطوق
انتفا الفحوى وتوجيه الجواب انه يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة ويلزم من
زوالها زوال الحكم مطلقا حتى في الفرع لانتفا الحكمة للزوم انتفا التابع لانتفا المتبوع
فان قيل انما يلزم ما ذكرتم ان لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام علته وهو غير مسلم ولهذا
قال فان اسلام الولد الطفل معلل باسلام ابيه ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال
الاسلام الولد وان لزمه ذلك فحاصله يرجع الى نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل
وهو باطل لما تقدم من امتناع النسخ بالقياس المظنون قلنا الجواب عن الاول
انه لا خلاف في افتقار الحكم في دوامه الى دوام اعتبار الحكمة المعتبرة وان وقع الخلاف
في دوام ضابطها حتى لو انتهت حكمة الحكم المعتبرة قطعا امتنع بقاؤه بعدها لكن نسخ حكم
الاصل يزيل اعتبارها واستغنا ما لا بد منه في دوام الحكم وهو اعتبار الحكمة المعتبرة فوجب
دفع الحكم وعلى هذا فقد اندفع النقض لانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام
الابن حتى يلزم من انتفا اسلامه انتفا دوامه لم يلزم من اسلامه انتفاؤه وعن الثاني منع
كون رفع الحكم في الفرع بالقياس على رفع حكم الاصل الا افتقر الى علة جامعة بينهما
لهما وليس كذلك بل رفع الحكم مستند الى ما سنذكره في جواب الشبهة الثانية وتوجيهها
ان يقال حكمتم على انتفا الحكم الفرع بالقياس على انتفا حكم الاصل بغير علة جامعة
لهما والقياس بغير علة باطل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان حكمنا على رفع حكم الفرع

انما كان بالقياس على رفع حكم الاصل ليحتاج الى علة جامعة بينهما بل انما حكمنا
بانتفا الحكم لانتفا علته وفرق بين انتفا الحكم لانتفا موجبه وبين انتفائه بالقياس
قال مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم لا يثبت حكمه لنا
لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول لاثم وايضا فانه لو عمل
بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبريل وهو اتفاق اقول هذه هي
المسئلة الخامسة عشر والمشهود في ترجمتها انه اذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبره قوما فهل
يثبت النسخ في حقهم قبل ورود الخبر عليهم لكن المصنف اقتدى بالامدي وترجمها
بما هو اعم بالامر الاول وهو ان الناسخ اذا ورد الى النبي عليه السلام فقبل تبليغه
الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول
على ما كانوا عليه قبل لقا الناسخ اليه عليه السلام اختلفوا فيه فذهب بعض الشافعية
الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قال الحنفية واحمد بن حنبل وهو المختار وذلك لانه
لو ثبت حكم الناسخ في حق المكلف قبل علمه لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل اجماعا
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاتيان بالمنسوخ المنهي عنه فرضا اذ الكلام في نسخ الامر
بالنهي يكون حراما لثبوت حكم النسخ مع ان الاتيان به واجب للقطع بانه لو ترك الاول
وهو المنسوخ عصى واثم فعلى هذا يلزم ان يكون الشي واحد حراما غير حرام وهو
باطل محال بالاتفاق ولو تمسك في لزوم الاثم بترك الاول بالاجماع على ما نقله الامدي
لكان اولى من التمسك بالبديهة وفي كلام الغزالي رضي الله عنه اشارة الى الاجماع ايضا
لانه قال انهم امروا باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الامر عنهم
في الحال بل هم مأمورون بالتمسك بالامر السابق ولو تركوا عصوا وان بان انه كان منسوخا
ولا يلزم استقبال الكعبة بل لو استقبلها عصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وايضا لو
عمل المكلف قبل علمه بالناسخ بالثاني وهو حكمه كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ الناسخ
اليه لعصى اتفاقا ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به عن العهدة ولما اثم بفعل ما خوطب
ولانه تعالى لو لم يكن مخاطبا به لما لزمه قضا الصلوة اذا عرف النسخ لان لزوم القضا
انما يعرف بالامر بنص او قياس وبتقدير نفي الامر فيحث لا يجب الادا كما في الحائض
فانها لو صامت عصت مع انه يجب عليها القضا فكذلك يجوز ان يقال هاهنا لو استقبل
الكعبة لعصى ويلزمه استقبالها في القضا وكما نقول في النائم والمغمى عليه اذا استيقظ
او افاق يلزمه قضا ما لم يكن واجبا الا من لا يفهم لا يخاطب وايضا يلزم ثبوت حكم
الناسخ في حق المكلف قبل تبليغ جبريل الناسخ الى النبي عليه السلام ثم ثبت له حكم في
حق المكلف ويدفعه في اثبات المطلوب بوجه اخر وهو ان للنسخ لوازم وهي ارتفاع
الحكم السابق وامتناع الخروج عن العهدة بفعل الواجب اولا ولزوم الاتيان بالواجب
الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية فيلزم انتفا الملزوم اما
ان الحكم السابق لم يرتفع فلان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى المقدس بالتوجه الى الكعبة
استداروا ولو ان النبي عليه السلام اعتد بالركعات التي اتوا بها بعد ورود النسخ قبل علمهم ولم
ينكر عليهم وانتفا باقي اللوازم على ما مر ويمكن تنزيل كلام المصنف على هذا الوجه
لكن تفسير قوله حكمه باللوازم بظهر بالنظر والاولى في الاستدلال ان يقال لو ثبت النسخ
في حقهم لما وقع ما خوطبوا به اولا بموقعه سقط عن فعله ولا اثموا بتركه وبالعكس في الفعل

[illegible] ... الكلف ... [illegible]

الذي ورد به الناسخ وهو خلاف الاجماع قال قالوا حكم ولا تعتبر علم المكلف
قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف اقول هذه شبهة الحنفية وتقريرها ان زوال
الحكم الناسخ حكم متجدد ولا يعتبر في اجابة على المكلف علمه به كسائر الاحكام المتجددة
فانها اوجب علمه وان لم يعلمها وتوجيه الجواب انه يمنع ثبوت الوجوب عليه دون علمه
به ويسند بانه لا بد في الايجاب عليه من اعتبار تمكنه من الامتثال والا لزم تكليف المحال
لكن التمكن منتف لانتفاء شرط امتثال الحكم وهو العلم به لعدم العلم بدليله وهو الناسخ
على ما هو الغرض ويمكن تقرير الشبهة بوجه اخر وهو ان زوال المنسوخ حكم وهو حق
الشارع ولا يعتبر في اسقاطه عن المكلف علمه به كما في عزل الموكل الوكيل عن التصرف
الموكل فيه الذي هو حق الموكل فانه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله كذلك
المكلف متصرف باذن الشارع في المنسوخ الذي هو حق الشارع فيلزم رفعه برفع
الشارع له وان لم يعلم المكلف بالرفع وكالطلاق والعتق والابراء وكاباحة الانسان
ثم ثبوته لكل واحد بعد تحريمه وكما لو قال لزوجته لا تخرجي بغير اذني فانت طالق
ثم اذن لها بحيث لا تعلم فانه يرتفع المنع ولا يقع الطلاق بعد الخروج ولانه لو
علم المكلف بالنسخ ... والعلم غير موثر فيه فيكون الرفع بالنسخ فقط ... عند
... وهذا التقرير وان كان اشهر في توجيه هذه الشبهة لكن الجواب الذي ذكره
المصنف يناسب التقرير الاول ادنى تطبيقه على هذا التقرير تعسف وبعد فان
الاولى ان يجاب عن الاول بمنع عزل الوكيل بعد عدم علمه وعن الثاني بانه لا مانع
من اشتراط العلم في النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما ذكروه من الطلاق
والعتاق والابراء وان اشترك مع النسخ في عدم اعتبار رضاء من اسقط عنه وعن الثالث
والرابع بمنع الحكم وهو اباحة الثمر وعدم وقوع الطلاق فيها ذكروه لبقائها حرامًا
ووقوع الطلاق وعن الخامس بان العلم شرط لا موثر ويجب ان يعلم ما قد علمت لكن الامام
رد الخلاف الى اللفظ بل رفعه من الوسط لانه قال في البرهان لم ارد بثبوت النسخ في حق
من لم يبلغه الخبر انه يجب عليه الاحد بحكم الناسخ قبل العلم فهو الزام المحال وتكليف
ما لا يطاق وهو مستحيل في تكليف الطلب عند الفريقين ولم ارد به ان المرء اذا بلغه
يلزمه تدارك ما مضى وهذا مما لا امتناع فيه واذا وردت المذاهب المطلقة في النفي
والاثبات الى هذا التفصيل لم يبق للخلاف تحصيل وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم الامتناع
في الشيء عدم النزاع فيه فان اكثر المسائل التي اختلفت في جوازها لا امتناع فيها مع
وجود النزاع نعم لو اراد بقوله فهذا مما لا امتناع فيه اي لا نزاع والظاهر لم هذا امر ان صح
ما قالوه فاعرفه قال مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة
نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية
والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ وقال القاضي نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده
كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين على الثمانين وكتخيير في ثالث بعد اثنين
فنسخ وقال الغزالي ان اتحدت كركعة في الفجر فنسخ بخلاف العشرين في القذف والمختار
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما خالفه ليس بنسخ اقول
هل هي المسئلة السادسة عشر وهي مشهورة بان الزيادة على النص هل يكون نسخا ام لا فلنحقق ما
نقل فيها فنقول اتفق الكل على ان الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة اي منفردة بنفسها

عن العبادة المزيد عليها انها لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما نقل عن بعض العراقيين
انهم قالوا ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخا مصيرا منهم الى انها
تبطل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى وهو
باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا لان النسخ انما يكون للحكم
الشرعي ولانه يلزم عنه انه لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة
اوصوما او زكوة لم يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج
العبادات السابقة عن كونها ابعاضا وهو خلاف الاجماع واختلفوا في غير هذه الزيادة
وذلك كزيادة جزء مشترط ومثالها زيادة تكرار غسل عضو من اعضاء الوضوء او قراءة
الحمد مضافا الى المشترط وتكون تقرير كلامه واما زيادة جزء ما هو مشترط اي شرط لشيء
كالوضوء للصلوة وزيادة ركعة على ركعات صلوة واحدة ان قرانا الجزء مشروطا لا
مضافا وهذا اولى لانه اعم لصدقه على جزء الشرط ايضا او كزيادة شرط الايمان في
رقبة الكفارة او زيادة ترفع مفهوم المخالفة كقوله عليه السلام في المعلوفة زكوة بعد قوله
في السائمة زكوة فذهبت الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابي هاشم
الى انها لا يكون نسخا وذهبت الحنفية الى انها تكون نسخا ومنهم من فصل ثم القائلون
بالتفصيل اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فهو
نسخ والا فلا واليه اشار بقوله وقيل الثالث نسخ ومنهم من قال ان غيرت الزيادة المزيد
عليه حتى صار وجود المزيد عليه كالعدم شرعا على معنى انه لو فعله كما قد كان يفعله
قبل الزيادة وجب استئنافه كان نسخا والا فلا وذلك كزيادة ركعة في ركعتي الفجر
لا ارتفاع اجزاء الركعتين وكزيادة عشرين على ثمانين حد القذف لا ارتفاع اجزاء الثمانين
وكتخيير في ثالث بعد تخيير في اثنين وذلك كما لو خير الشارع في الكفارة بين الاطعام
والصيام ثم زاد الاعتاق فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهو مذهب
القاضي عبد الجبار ومنهم من قال ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع
التعدد والانفصال بينهما كزيادة ركعة في ركعتي الفجر فنسخ وان لم يكن كذلك كزيادة
عشرين في حد القذف فلا وهو اختيار الغزالي قال وليس اتصال العشرين بالثمانين
كاتصال الركعات لان الثمانين تبقى وجوبها واجزاؤها عند نفيها بخلاف الصلوة وفي
العرف دقة فليتامل والمختار عند المصنف ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته
بدليل شرعي فنسخ لان رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر حقيقة النسخ على ما تقدم
في حده والا اي في قوله بدليل شرعي متعلق برفعت لا بثبوته على ما يشعر ظاهر كلامه والا
لزم التكرار المنافي للاختصار لان ثبوت الحكم الشرعي لا بد ولم يكون بدليل شرعي ولانه لا
يتحقق النسخ الذي هو المطلوب لانه لا يستحق الاول لم يكن الرافع دليلا شرعيا واما
كونه متاخرا ولم يحتج اليه على ما نبهناك عليه في حد النسخ لمستفاد من قوله بعد ثبوته
ومعنى كون الزيادة رافعة بدليل شرعي لم يكن دليل اثباتها شرعا لا ان لم يكن دليل اثباتها
مما يجوز بمثله نسخ حكم النص على ما دل عليه صريح كلام الامدي لان اللفظ لا اشعار له
به مع انه لا يجوز المعترض لانه شرط النسخ لو سلم والشرط لا يورد في المعرفات ولانه
مهما ثبت رفع حكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ثبت النسخ لصدق الحد عليه واما ان الرافع

اما الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة نسخ وغيرها ليس بنسخ

والمسالك الاول صحيح لانه لو اتى بركعتين بعد الزيادة يكون وجودها كالعدم ووجب استئنافه وايضا المسالك الاخير لم يعد صحيحا لانه بعد زيادة عشرين لو اتى بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم واما القطع لم يقطع الواجب عشرون وايضا لو اتى باحد الاولين بعد التخيير في الثالث يكون وجوده كالعدم بل يكون ولو كان المزيد عليه لو فعل على حدها كان قبل الزيادة صح فعله ولم يلزم لستينا ففعله واما القطع لم يقطع العشرون الا الزيادة ليس كزيادة العشرين ودليل عشرين في حد القذف وهذا المسالك لا يكون صحيحا هذا القسم لا للاول وهذا ذكره الامام في المحصول وهذا المسالك هذا القسم

يحصل ببعض الادلة الشرعية كالكتاب والسنة ونحوهما دون البعض كالقياس وخبر الواحد
ونحوهما فليس ههنا موضع بيانه وانما اتبع الاصلي في ذلك لانه اختار طريقة ابي الحسين
البصري في ان الزيادة لا بد وان يرفع شيئا واقله عدمها فذلك الرفع يسمى نسخا ان
كان المرفوع حكما شرعيا والزيادة متراخية والا فلا وفي انه لا يجوز اثبات الزيادة
بخبر الواحد والقياس ونحوهما حيث يكون الرفع نسخا لكن لم ينقلها على الوجه لانه قال ان كانت
الزيادة متاخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي وان كان دليل الزيادة مما يجوز
بمثله نسخ حكم النص فهو نسخ محل ما هو في كلام ابي الحسين عند احكام المخالفة نعم وما
خالف ما ذكرنا وهو ان لا يكون الحكم المرفوع حكما شرعيا او كان حكما شرعيا لكن الزيادة لا
تكون متاخرة عنه او كانت متاخرة عنه لكن دليلها مما لا يكون دليلا شرعيا فليس بنسخ
لانه لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتفاء كل منها هذا هو خط البحث الاصولي
في هذا المقام اذ النظر في احاد المسائل الفروعية موكول الى نظر المجتهدين كما سبق بيانه
في مواضع لكن جرت العادة ههنا بالنظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسائل الفروعية
والكشف عن وجه الحق في كل واحد منها تتميما للمقصود وقد ذكر المصنف منها سبعا فلنشرع
في حكاية الفاظه ثم في شرحها قال فلو قال في السائمة الزكوة فلا نسخ وان تحقق ان
المفهوم مراد فنسخ والا فلا اقول هذا هو الفرع الاول وتقريره انه لو قال الشارع في
السائمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ لمن لم يقل بالمفهوم لان نفي الزكوة عن
المعلوفة حينئذ يكون بناء على حكم العقل الاصلي لا على دليل الخطاب واذا كان فلا يكون رفعه
بقوله في المعلوفة الزكوة نسخا لانه ليس حكما شرعيا وان قلنا بالمفهوم فان تحقق انه
مراد الشارع فيكون قوله في المعلوفة الزكوة نسخا اي لما اقتضاه دليل الخطاب وان
لم يتحقق فلا يكون نسخا اما لكونه تخصيصا لاحتمال ان لا يكون مرادا والحمل على
التخصيص اولى لما عرف في غير موضع واما لعدم تحقق كون نفي الزكوة عن المعلوفة
حكما شرعيا حينئذ واعلم ان الخلاف الذي سبق في نسخ فحوى الخطاب دون اصله
جار في النسخ فيما نحن فيه وهو دليل الخطاب ولكن ظاهر كلامهم يشعر باختصاص الخلاف
في الكلام بفحوى الخطاب دون دليل الخطاب مع ان الادلة من الطرفين لا تختص بشيء
منهما على ما يظهر بالتامل ان شاء الله قال ولو زيد ركعة في الصبح فليس بنسخ لتحريم
الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل منفي بحكم الاصل قلنا هذا لو لم
يثبت تحريمه اقول هذان فرعان وكانه انما لم يفصل بينهما لاشتراكهما في اتجاه
سؤال معين وان كان لفظه يشعر باختصاص السؤال بالثاني دون الاول فلنفصل
هذه الجملة ونقول لو زيد ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت صلوة الصبح ثلاث
ركعات كان نسخا لتحريم الزيادة على الركعتين ولوجوب التشهد عقيبهما لانه
قد ثبت تحريم الزيادة على الركعتين وان لم يكن تحريم الزيادة من مقتضيات دليل وجوب
الركعتين لانه انما يكون كذلك لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس
كذلك وكذلك ثبت تقديم التشهد اي وجوب الجلوس بعد الركعتين ثم وجوب
الزيادة عليهما ووجوب تاخير التشهد بدليل شرعي فيكون نسخا للتحريم والتقديم وليس
اذ لا معنى له سوى الخروج بالاتيان بهما عن عهدة الامر ومعناه انه لا يجب مع فعلهما شيء
اخر كالقضاء ونحوه وذلك من مقتضيات النفي الاصلي وليس بحكم شرعي فيكون رفعه

نسخا فان تحليل الزائد على الركعتين منفي بحكم الاصل انما يستقيم لو لم يثبت تحريمها شرعا
قبل الزيادة وليس كذلك وعن الثاني بان التشهد كان واجبا بعد الركعتين وقبل الزيادة فكذلك
بالزيادة وكان نسخا وزيادة التغريب على حد الزاني غير المحصن وهو مائة جلدة كذلك
اي نسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها فان قيل التغريب منفي بحكم الاصل اجيب بما قلنا
ويحتمل قوله فان قيل منفي على فان قيل الزائد منفي لا فان قيل التغريب منفي ليشمل الركعة
والتغريب ولا يختص بالتغريب واعلم ان زيادة عشرين جلدة على الثمانين في القذف نسخ
ايضا لثبوت تحريم الزيادة ثم وجوبها لا لكونها قبل الزيادة كل الحد الواجب ومجموعه
ومتعلق التفسيق ورد الشهادة وارتفاع كل ذلك بالزيادة لانا نجيب عن الاول بان معنى
كونها كل الواجب انها واجبة وغيرها ليس بواجب ووجوبها لم يرتفع وعدم وجوب الغير
من مقتضيات النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا وعن الثاني ما سبق في اخر الزكوة وعن الثالث
بمنع تعلق التفسيق ورد الشهادة بالثمانين بل القذف او عن الجميع لان كل ذلك توابع
نفي وجوب الزائد الذي هو عقلي فلا يكون رفعه نسخا وهذا لا يخلو عن ضعف قال
فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب اقول هذا هو الفرع الرابع
وهو انه لو اوجب الشارع غسل الرجلين على التعيين ثم خير بينه وبين المسح على الخفين
فانه يكون نسخا لتعيين غسل الرجلين لثبوت التخيير بعد الوجوب على التعيين وهذا
بخلاف ما لو خير من الاطعام والصيام ثم زاد الاعتاق في التخيير فانه لا يكون نسخا
لان معنى التخيير بينهما ان الواجب احدهما وان غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب
احدهما لا بعينه لم يرتفع والمرتفع هو كون غيرهما لا يقوم مقامهما ثابت بمقتضى النفي
الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قال ولو قال فاستشهدوا شهيدين ثم حكم
بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا
رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بغيره اقول هذا هو الفرع الخامس واعلم ان الحنفية
الزموا الشافعية ومن يقول بدليل الخطاب فان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل من حيث المفهوم كما هو مذهبكم
على انحصار الحكم بشهادة الشاهدين فالحكم بالشاهد واليمين الثابت بالنص يعني بخبر الواحد
على ما نقل من انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين رافع لهذا الحصر فلو جاز الحكم
بالشاهد واليمين على ما ذهبتم اليه لزم النسخ بخبر الواحد وهو باطل اجماعا اجاب
الغزالي رضي الله عنه بان مقتضى الاية جواز الحكم بالشاهدين وان الشهادة حجة وليس
فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى لا بالنظر الى المفهوم ولا حجة في المفهوم
عندهم ولو كان مرفوع المفهوم نقض مقتضى اللفظ ثم الجائز ان يكون ورود خبر
الشاهد واليمين قبل نزول الاية وعلى التقديرات فلا نسخ وفيه نظر لان قوله ولا حجة
في المفهوم عندهم انما كان ينفع لو لم يكن الزامهم بطريق الالزام ومن هنا يعرف
فساد الجواب المذكور في الكتب المشهورة وهو ان مدلول الاية وهو التخيير بين استشهاد
رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية لكان الوضوء بالنبيذ
نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اما الاول فلانهم يقولون
مدلولها التخيير على سبيل الانحصار وعدم قيام غيرهما مقامهما بناء على مذهبكم في دليل
الخطاب واذا ثبت الانحصار ثبت النسخ واما الثاني فلانه لا يمكنكم ان تلزمهم بان

الا انهم لا
يقولون بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا وهو انحصار الطهورية في الماء والتراب
يقولون بدليل الخطاب وكذا قوله رفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ لا يفيد ايضا
لانه اذا سلم رفع البعض بين النسخ ايضا ولكن لا دليل الخطاب ولكن لم يجاب عنه بان
حمله على التخصيص لاحتمال ان لا يكون مقتضى دليل الخطاب مراد الشارع اولى كما
سبق في الفرع واما تجويز ورود الخبر قبل نزولها فيندفع لو كان التاخر المعتبر في الناسخ
التاخر في نفس الامر ولما كان حال هذه الاجوبة على ما علمتها الا جرم جرح المصنف عنها
وبين انه لا رفع لشي ولو ثبت مفهومه اي مفهوم قوله فاستشهدوا ومفهوم قوله فان لم
يكونا رجلين اذ ليس فيه اي في مفهوم الاية منع الحكم بغيره اي بغير المذكور فيهما رجلان
ورجل وامراتان بل الذي يدل عليه من جهة المفهوم وهو انحصار الاستشهاد في
المذكورين لا انحصار الحكم بهما وفيه دقة تظهر بالتامل واما الامدي فقال ان كان المفهوم
حجة كان رفعه نسخا والا فلا لكن انما يكون رفعه نسخا لو تحقق ان المفهوم مراد على ما
علمت قال ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب
مباح الاصل قالوا لو كانت محرمة ثم صارت غير محرمة امتثال الامر بفعلها او لم يرتفع
والاربعة عدم توقفها على شرط اخر ومستند الى حكم الاصل وكذلك لو زيد في الصلوة ما لم
يكن محرما اقول هذان فرعان اما الاول وهو سادس الفروع فهو انه لو زيد في
الوضوء اشتراط غسل عضو زائد على الاعضاء الستة فلا يكون ذلك نسخا لوجوب غسل
الاعضاء الستة ولا لاشتراطها لبقاء ذلك بعد الزيادة ولا لعدم وجوب غسل ذلك العضو
لان ايجاب مباح الاصل ليس نسخا على ما عرفت في غير موضع قالوا انه نسخ لاجزاء الطهارة
لانها قبل الزيادة كانت مجزئة وبعد الزيادة صارت غير مجزئة فلما معنى كونه مجزئة
قبل الزيادة امتثال الامر بفعلها والخروج عن العهدة من غير توقف الى امر اخر ولكن
امتثال الامر بفعلها لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفها على امر اخر ليس بنسخ لان
ذلك يعني عدم التوقف مستند الى حكم الاصل العقلي وقد علمت ان رفعه ليس نسخا شرعيا
واما الثاني وهو سابعها وكما لو زيد في الصلوة لم لا يكون الاتيان به محرما قبل الزيادة
اذ لو كان محرما لزم النسخ اعني نسخ تحريمه بخلاف ما لو لم يكن محرما فانه لا يلزم النسخ
بغير ما ذكرنا في الفرع المتقدم استدلالا واعتراضا وانفصالا قال مسئلة اذا
نقص جزء العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة
عبد الجبار ان كان جزءا لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقرت الى دليل ثان
وهو خلاف الاجماع اقول هذه المسئلة السادسة عشر وهي في ان الامة بعد الاتفاق
على ان نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس والوقوف على يمين الامام لا يكون نسخا
لتلك العبادة اختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة جزءا كان كركعتين من
صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن مفهومها كالوضوء هل يكون نسخا لتلك العبادة
بل يكون نسخا للجزء والشرط لا اتفاقا وجوبها وهو ظاهر وهذا اختيار المصنف وذهب
جماعة من المتكلمين الى انه يكون نسخا لها واليه الاشارة بقوله وقيل للعبادة ومنهم من
فصل بين الجزء والشرط فكان ان كان المنسوخ جزء العبادة لزم نسخها وان كان شرطا فلا
وهو مذهب القاضي عبد الجبار واليه ميل الغزالي رضي الله عنه لانه صرح وجزم ان نسخ
الجزء يكون نسخا للعبادة وتردد في نسخ الشرط لكن ظاهر كلامه مشعر بانه لا يكون نسخا لها

جمع الجبار انه لو كان نقص جزء العبادة او شرطها نسخا لوجوبها اي لوجوب تلك
العبادة على ما تعرفون عنه لكان الباقي عبادة اخرى غير العبادة الاولى اذ هو المعنى
عندهم من نسخ وجوب اصل العبادة الاولى ولو كان كذلك لافتقرت العبادة الباقية
بعد الركعتين في نسخ الجزء والاربع في نسخ الشرط في وجوبها الى دليل ثان الى ورود
امر يدل على وجوبها لكونها عبادة اخرى غير الاولى والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة لما قلنا واما بطلان التالي فلكونه خلاف الاجماع لانعقاده على
ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان وكيف يفتقر الى دليل اخر مع بقاء وجوب
الجزء المشروط على ما كان اما بقاء وجوب الجزء فلان الصلاة اذا كانت اربع ركعات
كان كل ركعة منها واجبة لتساوي الدليل الدال على وجوب الكل كلا واجزاء الجزئين
لكن نسخ وجوب احد الجزئين لا يوجب نسخ وجوب الجزء الاخر كسائر ادلة التخصيص
واما بقاء وجوب المشروط فلان المشروط والشرط عبادتان منفصلتان فلا يلزم من نسخ
احدهما بدليل مقصور عليها نسخ الاخرى ومما ذكرناه في بطلان التالي يعرف فساد
قول من زعم ان الباقي في نسخ الجزء ليس جزء العبادة الاولى والا كان من صلى الصبح
اربع ركعات اتيا بالوجوب وزيادة كما لو امر ان يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين
بل هو عبادة اخرى كان ذلك نسخا لنفس العبادة الاولى لانا نقول ان اردت بكون
الركعتين عبادة اخرى غير الاول انها بعضها والبعض غير الكل فمسلم وان اردت
انها ليست بعضها فهو غير مسلم وقوله لو كانت بعضا لزم ما ذكر معارض بانها
لو لم تكن بعضا افتقرت الى دليل الى اخر كما ذكرنا ووجب لم تصح صلوة الصبح
عند ضم ركعتين اليها انما كان لادخال ما ليس من الصلوة فيها ومن هذا يطلع على
ضعف قولهم على ما نقل عنهم في المنتهى قالوا لو كانت الاربع مجزئة ثم صارت لا
مجزئة واجب لوجوب الاقتصار لانهم ان ارادوا بالشبهة ان اجزاء الاربع قد
ارتفع فيكون نسخا فهو بين البطلان لما تقدم من ان ارتفاع الاجزاء لاستناده الى النفي
الاصلي ليس بنسخ وان ارادوا بها ان الاربع كان مجزئة ثم صارت لا مجزئة ولو كانت
الركعتان الباقيتان بعض الاربع لبقيت اجزاء الاربع بعد نسخ الركعتين لما مر في
مثال التصدق فالجواب عنه انه انما لم تبق اجزاؤها لادخال في الصلوة ما ليس منها
لوجوب الاقتصار على الباقيتين قال قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين
ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرهما قلنا الغير لم يتجدد وجوب اقول هذه
شبهة من صار الى لزوم نسخ اصل العبادة بنسخ الجزء والشرط وتقريرها انه قد ثبت
تحريم الصلوة بغير طهارة وكذا تحريمها بغير الركعتين ثم جواز الصلوة بغير الطهارة
ووجوبها بغير الركعتين وهذا رفع للحرمة وهي حكم شرعي بدليل شرعي متأخر فيكون نسخا
لاصل العبادة وتوجيه الجواب وهو معارضة ان يقال ما ذكرت وان دل على نسخها فعندنا
ما يدل على عدمه اذ لو انتسخ اصلها لتجدد وجوب الباقي لما مر من الدليل لكن البعض
انها لم يتجدد وجوب لانعقاد الاجماع على ان لا دليل متجددا على الوجوب وقال في المنتهى
واجيب بان هذا ليس نسخا للعبادة فانها لو لم تكن حراما وتوجيهه ان يقال الكلام
في نسخ وجوب اصل العبادة وما ذكرته انما دل على نسخ الحرمة لكن نسخ الحرمة ليس
نسخا للعبادة لانها لو لم تكن حراما بل هو نسخ لبعض احكامها المتعلقة بها لانها

فلما معنى مجزئة صح

فنسخها لا يكون نسخا لذاتها ولهذا اختار في المشهور عن شبهة المخالف ومنى لم نقصان الشرط
والجزء برفع عدم اجزاء الصلوة بدون الطهارة والركعة وبرفع اجزائها بعد نقصان الجزء
وجوب تأخير التشهد الى ما بعد الاربع فيقال هل احكام للباقية مغايرة لذاتها فنسخها
عين نسخ ذاتها هذا مع انه يمكن ان يقال ان اراد بعدم الاجزاء عدم امتثال الامر والثواب
فذلك مستند الى النفي الاصلي ورفعه ليس بنسخ وان اراد به وجوب القضاء فهو نسخ
لكن لا لنفس العبادة التي كلامنا فيها بل لوجوب القضاء واما التشهد بعد الركعتين فانه كان
جائزا لا ممتنعا على ما قالوا او قلنا بوجوب تأخيره والمرتفع عدم وجوبه ليس ذلك نسخا لكونه من
مقتضيات النفي الاصلي نعم لو قيل برفع جوازه بحكم الشرع كان ذلك نسخا لكن لا لنفس العبادة
لما مر قال مسألة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة
ومنى فرع التحسين والتقبيح والمختار هو جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام
كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ واجيب بانه نعلمهما وينقطع التكليف
بهما وبغيرهما اقول هذه هي المسألة السابعة عشرة وهي في بيان ان العلماء بعد اتفاقهم
على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو مناط التكليف وعلى استحالة النهي
عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعي معرفته فيتوقف تحريم معرفته
على معرفته وهو دور باطل اختلفوا في امرين احدهما انه هل يصح نسخ وجوب معرفة الله
تعالى وتحريم الكفر وغيره من شكر المنعم والظلم وكل ما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه
لقبحه ام لا والمختار جوازه خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى امتناعه بناء على فاسد اصولهم
في التحسين والتقبيح واعتقادهم ان المقتضي لوجوب هذه الاحكام وتحريمها صفات ذاتية
لا يجوز عليها التبدل والتغير وقد نبهنا على فسادها في صدر الكتاب وثانيها انه هل يجوز
نسخ جميع التكاليف عن المكلف بعد ان كلفه الله مع قيام العقل وعدم شرط التكليف
ام لا والمختار جوازه لانها احكام كغيرها فجاز نسخها كنسخ غيرها خلافا للغزالي رضي الله عنه
مصيرا منه الى انه لا ينفك اي المنسوخ عنه عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى
او الدليل المنصوب عليه فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه بل هو باق بالضرورة ووجه
الجواب ان يقال لا نسلم امتناع الانفكاك لانا وان قلنا الى النسخ لا يحصل في حق المكلف
دون علمه بالنسخ والناسخ فلا يمتنع حصول النسخ لجميع التكاليف في حقه عند علمه
بالنسخ ولم يكن مكلفا بمعرفة النسخ والناسخ لئن سلمنا لزوم كونه مكلفا بمعرفتهما
فيجوز ان يعلمهما ثم ينقطع التكليف بهما وبغيرهما ويرتفع جميع التكاليف حينئذ قال
القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكمه ويلزم
المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة
وان اريد الفاسد قيل تشبيه اقول هذا هو الاصل الخامس وهو في القياس
ويشتمل على مقدمة وخمسة ابواب اما المقدمة ففي تحقيق معناه وبيان اركانه اما معناه فهو
في اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وهو يستدعي
امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة ولهذا قالوا المساواة ومنه يقال قاس النعل
بالنعل اي حاذاه فساواه ويقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه
وعليه قول الشاعر خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا ولنا قيل بالشرع
قاس عليه ليدل على البنا فان اصل الصلة للتعدية وفي اصطلاح المتشرعة عبارة عن مساواة

فرع الاصل في علة حكمه اي فيما هو علة حكم الاصل في نفس الامر وهو حد القياس الصحيح
فقط عند المخطئة القائلين بان المصيب واحد وقوله فرع الاصل يجوز ان يضاف الفرع
الى الاصل فيكون مفعول المساواة وتنوين الاصل محذوف بدلالة الكلام عليه ويكون
التقدير فرع الاصل الاصل وان ينون فرعا فيضاف المساواة اليه فينتصب الاصل لكونه مفعول
المساواة وتقدير الكلام ما مر وهذا اظهر في تعريف القياس بالفرع والاصل ابهام دور
لتوقف معرفتهما دون القياس ولهذا عدل الاكثرون عند التعبير بهما الى معلومين وامرين
ونحوهما واما المصوبة القائلون بان كل مجتهد مصيب فيلزمهم ان يزيدوا على الحد زيادة
في نظر المجتهد فيقال القياس هو مساواة فرع الاصل في علة حكمه في نظر المجتهد وانما
لزمهم ذلك لان القياس الصحيح عندهم هو ما تحقق فيه المساواة فيما هو علة الحكم في نظر
المجتهد وان تبين الغلط وسيكون ما توهم علة غير علة في نفس الامر والرجوع عن الحكم
لا المساواة فيما هو علة الحكم في نفس الامر على ما يقوله المخطئة لان اشتراط المساواة
فيما هو علة الحكم في نفس الامر ينافي القول بان كل مجتهد مصيب ولذلك قال بخلاف
المخطئة والمعنى ان الصحيح عند المصوبة هذا بخلاف المخطئة فان الصحيح عندهم
هو ما ذكرناه اولا وان اريد تحديد القياس على وجه يتناول القياس الفاسد مع تناوله
الصحيح قيل القياس تشبيه فرع الاصل في علة حكمه على مذهب المخطئة ومع زيادة
في نظر المجتهد على مذهب المصوبة وانما يشمل التشبيه على المذهبين لان التشبيه قد
يكون بين المتساويين فيما هو علة الحكم في نفس الامر او عند المجتهد وقد يكون بين غيرها
وعلى الاول يتناول الحد القياس الصحيح على المذهبين وعلى الثاني يتناول الفاسد كذلك
قال واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه غير مراد واما بانه
تضمن المساواة فيها اقول هذا اشكال اورد على الحد القياس غير منعكس وتقريره ان
قياس الدلالة وهو ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في
نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا على العلة لملازمته اياها وذلك كالجمع بين النبيذ
والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة فانه قياس بالاتفاق مع ان الحد لا يصدق
عليه اذ لا مساواة فيما هو العلة على احد الوجهين اذ شرطه ان لا يذكر فيه علة كما ذكرنا وقد
اجيب عنه بوجهين احدهما انه غير مراد على معنى انه ليس بالقياس المحدود وذلك اما لان
المراد من القياس ما يكون قياسا حقيقة لا ما سمي قياسا مجازا كقياس الدلالة وقياس
العكس على ما سيذكر لعدم اشتمالهما على خاصة القياس واما لانهما وان كانا قياسا بالحقيقة لكن
القياس مشترك لفظا بينهما وبين غيرهما والمراد تحديد غيرهما فاذا كان كذلك فتحديد احدهما
بخاصيته لا يستلزم انتقاض المسمى الآخر المخالف له في خاصته وان كان يسمى باسمه كالعين بتحديد
العين الباصرة بخاصيتها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وثانيهما ان قياس
الدلالة يتضمن المساواة فيها اي في العلة الملازمة للجامع اياها وهو الصحيح عندي
لقوله في المنتهى واجيب تارة بانه ليس بالقياس المحدود وتارة بانه لا بد من الدلالة على المساواة
فيها وان لم يصرح وهو الصحيح وفيه نظر لان اشتراك اللوازم لا يدل على اشتراك الملزومات
نعم لو اريد بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة لكونها ملزومات لها استقام
قال واورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب
بغير نذر عكسه الصلوة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب بالاول وبان المقصود

مساواه الاعتكاف بعد نذر فى اشتراط الصوم له بالنذر لمعنى لا فارق او بالسبر
وذكرنا الصلوه لبيان الالغا او قياس الصوم بالنذر على الصلوه اقول هذا انما
اورد على عكسه ويعرف لدى قياس العكس وهو تحصيل نقيض حكم الشى فى غيره لافتراقهما
فى عله الحكم كقول الحنفى لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه فى
المحدود وهو لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره قياس بالاتفاق مع ان الحد لا يطلق
عليه لان الافتراق فى العله ينافى المساواة فيها وتقريره مثال المصنف وهو قول الحنفيه
ايضا فى وجوب اشتراط الصوم فى الاعتكاف لو لم يكن شرطا لما وجب بالاجماع الصيام فى
الاعتكاف بالنذر وهو لمن يعتكف صايما وجب الصيام فيه بعد نذره بدليل عكسه فى
الصلوه وهو انها لما لم يجب فيه اى فى الاعتكاف اجماعا بالنذر وهو لمن يعتكف مصليا لم
يجب الصلوه فيه بعد نذره فالاصل فى هذا المثال الصلوه والفرع الصوم وحكم الصلوه انها
ليست شرطا فى الاعتكاف والثابت فى الصوم نقيضه وهو انه شرط فى الاعتكاف حاله النذر
اجماعا وقد اجيب عنه بأجوبه ثلاثه الاول من الجوابات الاول عن ايراد قياس الدلاله وهو
انه غير مراد على احد التفسيرين المذكورين واليه الاشاره بقوله واجيب بالاول اى بانه غير مراد
الثانى ان المقصود من هذا التاليف هو مساواه الاعتكاف بعد نذر فى اشتراط الصوم
الى الاعتكاف بالنذر والمراد انهما فى اشتراط الصوم متساويان اما بمعنى لا فارق بينهما
فى نفس الامر واما بمعنى انا سبرناهما وجدنا بينهما فارقا وانما تعرض ذكر الصلوه لبيان ان
النذر الذى يتوهم كونه فارقا ملغى حتى لو قيل لا نسلم عدم الفارق لوجوده وهو النذر
اجيب بانه ملغى اذ لو اثر لاثر فى الصلوه ولم يؤثر فيهما اتفاقا وهذا الجواب لم يتعرض
له فى المنتهى الثالث ان المقصود قياس الصيام بالنذر على الصلوه بالنذر اجماعا لكن قد ثبت
اشتراط الصيام فى الاعتكاف حاله النذر اتفاقا فيكون الموجب هو الاعتكاف وعند
ذلك يجب اشتراط الصوم فى الاعتكاف مطلقا الذى هو المدعى وبانهما ان المقصود
قياس الصيام بالنذر على الصلوه بالنذر لاثبات المقدمه الشرطيه للقياس الاستثنائى
وتقريره ان يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحه الاعتكاف لا يصير شرطا لها بالنذر لان
ما لا يكون شرط الشى فى نفسه لا يكون شرطا بالنذر قياسا على الصلوه فانها لما لم تكن شرطا
لصحه الاعتكاف لم تكن شرطا لها بالنذر لكن الصوم شرط لها بالنذر بالاجماع فيكون
شرطا لها مطلقا لكن مراده من الوجه هو الاول لا يظاهر كلامه فى المنتهى وهو قوله واجيب
بالاول وبان المقصود انه لا يصح اشتراطه بالنذر كالصلوه وقد ثبت فدل على انه لكونه اعتكافا
بدل عليه وهذا وان امكن حمله على الجواب الثانى لكن فيه تعسف ولا يخفى ان الجواب
الاول هو منع لصدق المحدود والثانى والثالث منع عدم انطباق الحد لكون القياس
حينئذ قياس المطرد لا العكس وتسرحوا فى قياس الدلاله على ما ذكرناه وانما لم يورد
المصنف الاقترانى والقياس الاستثنائى على عكس الحد ايضا كما اوردها غيره
وعبر عن الاستثنائى بالتلازم وعن الاقترانى بالمقدمتين والنتيجه لان الاصوليين لا يسمون
كونهما قياسا لانه غير عندهم عباره عما ذكرنا والمساواه لا تحصل الا بعد تسميه صوره بصوره
وليس الامر كذلك فى الاقترانى والاستثنائى ولا يكفى مساواه النتيجه للمقدمتين المعلومتين
لتسميته قياسا على ما طلب مساواته فى المعلوميه ولا فائده فيه فان رام احد تعريف القياس
بما يندرج فيه جميع الاقسام فليفعل ما قاله الاوايل وهو ان القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت

القياس عم

لزم عنها لذاتها

لزم عنها لذاتها قول اخر وقد اشار المصنف اليه فى صدر الكتاب الا انه قد فرغ عنه وسلزم
لنفسه وقد تقدم الكلام عليه قال وقولهم بذل الجهد فى استخراج الحق وقولهم
الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال
القايس والعلم ثمره القياس اقول هذه حدود ثلاثه للقياس ذكرها الاوايل وهى مزيفه
اما الاول وهو قولهم القياس بذل الجهد فى استخراج الحق فلانه غير مطرد لوجود الحد وهو
بذل الجهد فى استخراج الحق من دلاله النص والاجماع دون المحدود لان البذل حال القايس
لا نفس القياس وقول من قال غير منعكس لوجود المحدود وهو القياس فى تعديه الحكم
المنصوص على علته فى الاصل منه الى الفرع بشهاده الحس بشكل العلم فيه دون الحد
اذ لا يلحق المكلف بذل جهد فى معرفه الحكم وعلته لكونهما منصوصين ولا فى معرفه
وجود العله فى الفرع لكونها محسوسه باطل لانه وان لم يلحقه بذل جهد فى المعرفتين
فلا بد من بذله فى معرفه صحه النص ان كان احادا او علم كونه منسوخا ان كانا متواترا
وفى ان العله فى الاصل هل لها معارض له لا وان لم يكن فهل وجد فى الفرع مانع او فوات
شرط ام لا ثم وان سلم انتفا الاجتهاد فى تلك الصور مطلقا فلا نسلم ان ثبوت الحكم
فى الفرع يكون حينئذ بالقياس بل بالاسم لا الا على ما ساقى بيانه ان شاء الله تعالى واما
الثانى وهو قولهم القياس هو الدليل الموصل الى الحق فلانه غير مطرد بالنص والاجماع
وغيرهما من الادله واما الثالث وهو قولهم القياس هو العلم الواقع بالمعلوم عن
نظر فلانه غير مطرد لوجود الحد وهو العلم الحاصل بالنظر فى دلاله النص والاجماع
دون المحدود ولان القياس المفيد للعلم بل الظن وان سلم افادته العلم فهو ثمره
القياس لا نفسه قال ابو هاشم حمل الشى على غيره باجرا حكمه عليه ويحتاج
جامع اقول هذا حد القياس ذكره ابو هاشم ويحتاج الى زياده وهو لى بان القياس
حمل الشى على غيره باجرا حكمه عليه بجامع ليطرد لان الحمل بغير جامع ليس بقياس والى
سد بدل الشى بالامر المعلوم ونحوهما ليعم الممتنع وغيره لينعكس لان الفرع الممتنع لذاته
ليس بشى اتفاقا فيخرج عن الحد القياس الذى فرعه كذلك فيبطل عكسه قال وقول
القاضى حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات
حكم او صفه او نفيهما حسن الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا للفرع وجامع
كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه دور واجيب بان المحدود القياس
الذهنى وثبوت حكم الفرع الذهنى والخارجى ليس فرعا له اقول هذا حد ذكره القاضى
ابو بكر ووافقه عليه اكثر اصحابنا وهو مشتمل على قيود خمسه اما الاول وهو قوله حمل
معلوم على معلوم فانما ذكره ليشمل ما اذا كانت صوره المحمول والمحمول عليه عدميه ممكنه
كانت او ممتنعه اذ لو قال حمل موجود على موجود لخرج عنه المعدوم ولو قال حمل شى على شى
لخرج الممتنع ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم الدور كما سبق واختصاصه الوجود ايضا
من حيث يطلق الفرعيه والاصليه من الصفات الموجوديه وهى لا تكون صفه المعدوم ولنا
تعرض للمعلوم الثانى لان القياس نسبة تستدعى منتسبين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه
فى الفرع غير مستفاد من القياس او كان معللا لعله غير معينه فيكون بمجرد الراى والتحكم وهو
ممتنع واما الثانى وهو قوله فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما فانما ذكره لان حكم الاصل
وهو المحكوم عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا واما الثالث وهو قوله بامر جامع بينهما

فانما ذكره لان القياس لا يتم الا به والا كان حمل الفرع على الاصل في حكمه من غير
دليل وهو ممتنع واما الرابع وهو قوله من اثبات حكم او صفة لهما فانما ذكره لان
الجامع قد يكون حكما شرعيا كما لو قيل في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير
وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قيل في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر واما الخامس
وهو قوله او نفيهما عنهما فانما ذكره لان الجامع من الحكم والصفة قد يكون اثباتا كما ذكرنا
وقد يكون نفيا اما في الحكم فكما لو قيل في الثوب النجس اذا غسل بالخل غير طاهر فلا
يصح الصلوة فيه كما لو غسل باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قيل في الصبي غير عاقل
فلا يكلف كالمجنون فان قيل هذا الحد مدخول من سبعة اوجه الاول ان المراد من الحمل
اما ان يكون اثبات مثل حكم احد المعلومين للآخر او شيئا آخر والاول باطل لان الاثبات ثمرة
القياس لا نفسه ولان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يكون حينئذ تكرارا بلا فائدة
والثاني لا بد من بيانه الثاني ان اثبات الحكم فيهما اي في الاصل والفرع معا ليس اي بالقياس
والمراد لم يثبت به لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم
في الاصل فرعا على القياس على ما دل عليه العقد الثاني كان دورا الثالث ان قوله
جامع كاف لان المعتبر في ماهية القياس هو الجامع من حيث هو الجامع لا اقسامه لانفكاك
ماهيته عن كل منها وما سكت عنه الماهية لا يدخل في حدها ولانه لو وجب ذكر اقسام الجامع
لوجب ذكر اقسام الحكم والصفة الجامعة والا كان الحد ناقصا وهذه الثلثة
ذكرها المصنف والاول لا يختص بحد القاضي لوروده على حد ابي هاشم ايضا وكانه انما
لم يذكر هناك لانه يعلم من هاهنا وروده عليه لكن لو عكس لكان اولى الرابع ان
الصفة الثابتة بالقياس كقولنا الله عالم وله علم كما في الشاهد فان اندرج الصفة
في الحكم تكرر قوله بجامع حكم او صفة والا انتقض التعريف الخامس ان كلمة او للترديد
والتحديد للتعيين فتنافيا السادس ان القياس الفاسد خارج عنه لان الجامع
متى حصل صح القياس وقد اعتبر اتحاد حصوله فيه في نفس الامر وكان للواجد ان
يقول بامر جامع في ظن المجتهد ليعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع في نفس
الامر السابع والظاهر انه للآمدي ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس
اجماعا وليس ركنا في القياس لان نتيجة الدليل لا يكون ركنا له لما فيه من الدور واذن
يلزم من اخذ اثبات الحكم في الفرع بعينه في حده ان يكون ركنا فيه وهو دور ممتنع
وقد اخذ في حده حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل
واليه اشار المصنف بقوله قولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس وتعريفه به دور
قلنا الجواب عن الاول ان المراد من حمل معلوم على معلوم تشبيه احدهما بالآخر وليس
هو ثمرة القياس والا كان مشترك الالزام لقوله ولو اريد الفاسد معه قيل تشبيه وكذا
قوله في المنتهى الا انه يرد لو اريد به التشبيه مجاز مشترك الالزام لوروده ايضا عليه
ومن هذا يعلم ان المصنف لو قال ولو اريد الفاسد معه قيل مشابهة لكان اولى وبهذا
خرج جواب السادس لان التشبيه يتناول الفاسد على ما مر تقريره ولا تكرار اذن
على ما قيل لانه لو اسقط قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما دخل التشبيه في غير ذلك
اي غير الحكم الشرعي وهو ليس بقياس ولهذا خرج جواب عن الرابع لانه احتراز عن
التشبيه في غير الحكم الشرعي كالصفة وعن سائر العقلية لان المحدود هو القياس الشرعي في

مصطلح اهل الشرع ولا يكون ذلك الا فيما يكون حكم الاصل فيه شرعيا وعلى هذا فخروج
القياس العقلي عن الحد المذكور لان القياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره
وعن الثاني وهو اقوى الاشكالات الواردة عليه على ما قيل انا نقول لا نسلم ان الحكم
فيهما معا ليس اي لم يثبت به لان الحكم في الاصل والفرع معا اي في المجموع من
حيث هو مجموع لا في كل واحد منهما على انفراده انما هو بالقياس اذ لولاه لما
ثبت فيهما معا وهو في غاية الوضوح وليس القياس فرع ثبوت الحكم فيهما معا ليلزم
الدور فان قيل المجموع امر اعتباري فلا يقصد ثبوت الحكم فيه سلمنا لكن
لو كان ثبوته فيه بالقياس لاحتاج الى اصل سلمنا عدم الاحتياج لكن لا يلزم من
ثبوت الحكم في المجموع بالقياس ثبوته في الفرع الذي هو المطلوب اذ لا يلزم من
ثبوت مجموع شيء ثبوت جميع اجزائه قلت المعنى بثبوت الحكم في المجموع بالقياس
انه لولاه لما ثبت فيهما معا وهذا المعنى معقول مقصود ولهذا خرج الجواب عن الثاني
واما الثالث فالجواب عنه ان ثبوت الحكم في المجموع بالقياس ملزوم لثبوت الحكم
في الفرع به اذ لا يجوز ان يكون ثبوته في المجموع بالقياس ثبوته في الاصل به ولا
في الهيئة الاجتماعية اذ لا معنى له فتعين ان يكون ثبوته في الفرع بالقياس وهو
المطلوب وهذا اولى مما قاله الآمدي وهو انا لا نسلم ان قوله في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما مشعر باثبات الحكم الاصل بالقياس حتى يلزم منه الدور لان
القياس على ما علم مركب من الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع بين
الاصل والفرع والحكم في الاصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور
اذ هو غير موقوف على الفرع ولا على نفسه وانما هو موقوف في ثبوته على الوصف
الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل الا بناء عليه ولهذا قال
الحاد في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما والوصف الجامع ركن في القياس
وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل ولا نفيه بالقياس بل بالعلة
وليست هي نفس القياس وعن الثالث والمعنى بالقياس هو حكم الفرع لا غير وكذا ما
ذكر عن ... وهو قوله فان الحمل في الاثبات عين الاثبات ويحتمل ان يحمل ويخلو عن
الاثبات فان المفهوم منه هو التسوية في استحقاق الثبوت لا غير اذ لا دليل
على تحقق الثبوت فيما هو الاصل لزم الثبوت فيما هو الفرع وفي المقتضى التسمية
ووجه الاولوية لا يخفى على من له ادنى تميز لو بالمرجوح الكامل وعن الثالث ان ذكر
اقسام الجامع لم يكن لتوقف القياس عليه حتى يقال بقصور التعريف لو لم يقصر
للجميع بل لزيادة البيان ولئلا يتوهم كون الجامع صفة ثبوتية كما في العلل العقلية
وذلك مما لا يخل بالحدود ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر اقسام الحكم والصفة
لعدم وجوبه وعن الرابع انه مبني على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم
والمثال المذكور قد ابطل صحة القياس فيه في الكلاميات سلمنا تصوره في غيرها لكن
لا نسلم ان الصفة لو اندرجت الحكم يكون قوله بجامع حكم او صفة لان لفظ الحكم
يتناول كل حكم وان كان صفة حقيقية فكونه صفة لا يخرجه عن كونه حكما هذا عند

الاطلاق فلانا اذا استعملنا في المقابلة اختص باحد القسمين واعتبر لفظ الفعل والنص والمفهوم في ساير الفروع والظاهر والمنطوق عند الاطلاق واحصلها بعينها عند المقابلة سلمنا انه لو اندرج لزم التكرار لكن لا نسلم انه لم يندرج بعض التعريف لما سبق في الجواب عن الاول وعن الخامس ما مر غير مرة وعن السادس بعد ما مر في الجواب عن الاول ان الجامع اعم من كونه موجبا للاجتماع في الحكم من ان لا يكون بان كان موجبا فالقياس صحيح والا ففاسد هكذا ذكره الغزالي رضي الله عنه ثم لا يجوز ان يراد في ظن المجتهد والا لخرج الجامع المعلوم الثبوت والانتفا ولهذا قال المصنف في نظر المجتهد دون ظنه وعن السابع والظاهر انه للامدى ايضا ان المحدود انما هو القياس الذهني لا الخارجي بمعنى ماهية القياس وهي متوقفة على ثبوت حكم الفرع اي على تصور ثبوته وتصور ثبوته ليس فرعا له اي للقياس الذهني بل للخارجي فلا دور وانما اراد الفرع الذهني وان كان الجواب ثم بالفرع الخارجي جوابا عن سؤال سائل يقول مسلم ان القياس الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي لكن يتوقف على الفرع الذهني فيكون الدور بحاله فاجاب بانه لا يتوقف عليه ايضا وانما استحسن المصنف هذا الحد لضعف الاشكالات الواردة عليه قال واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والاصل ما يبنى عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع اقول لما فرغ من تحقيق ماهية القياس شرع في بيان اركانه وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال اما الاصل فقد يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وشبههما عموم من وجه ولهذا اختلف العلما في الاصل في قياس النبيذ على الخمر مثلا بعد اتفاقهم على ان العلة في تحريمها هي الشدة المطربة لتسمى الاصل فذهب الاكثرون من الفقها وغيرهم الى ان الاصل محل الحكم المشبه به كالخمر في مثالنا على ما اشتهر في لسانهم لا نسلم الحكم في الاصل ولا وصف العلة فيه ويعنون فيه المحل لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الامر وذهب المتكلمون الى انه دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي يبنى عليه التحريم وذهب طائفة الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر دونهما امكن القياس ولانه لو كان النص هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل البعض في النص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل واعلم ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لبنا حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه اصله واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا فلا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا ولذلك قال المصنف ولا بعد في الجميع لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لانه اجل بالتفسيرين اما بالتفسير الاول فلما مر واما بالتفسير الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر

الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل لا بالحكم ولا بالعلة وهو ظاهر واما قوله ولذلك فمعناه ولكون الاصل ما يبتني عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لكونه مستنبطا من محل الحكم المنصوص عليه فهو تبع المحل والحكم ودليله واصلا للفرع لكون المتنازع فيه في النبيذ مبنيا عليه ويسمى الجامع في الفرع اصلا للاتفاق عليه ولكونه مؤثرا تسميته الدليل والحكم اصلا لما ذكرنا واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه حكم المحل المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه وهو التحريم وهذا اولى لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الاخر فرعا ثم تسميته محل الوفاق اصلا اولى من تسمية محل الخلاف فرعا لان الاول اصل الاصل وهذا اصل الفرع لا فرعه هذا تمام الكلام على المقدمة قال ومن شرطه وفي بعض النسخ ومن شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع وان لا يكون عن فرع خلافا للحنابلة والبصري لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضائع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع فان كان فرعا يخالفه المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج فقاسد لانه متضمن اعترافه بالخطا في الاصل اقول هذا هو الباب الاول وهو في شروط القياس ومتى لا يخرج عن شروط اركانه الاربعة المذكورة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع وما يعود الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته فلنرسم في كل منها قسما القسم الاول في شرط حكم الاصل وهي ستة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا اذ الغرض من القياس الشرعي هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا فالحكم المتعدى الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لانه لا يمكن بنا الفرع عليه لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بنا على اعتبار الشرع للوصف الجامع وهي متوقفة على ثبوت الحكم المرتب على وفقه في الشرع فاذا زال الحكم بالنسخ امتنع التعدية لزوال اعتبار الجامع حينئذ الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل عن فرع اي لا يكون متفرعا عن اصل اخر وهو مذهب اكثر اصحابنا والكرخي خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري لنا ان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه كقول الشافعي في السفرجل مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح في تحريم الربوا على البر بواسطة الطعم ايضا فذكر الوسط فهو التفاح ضائع لانه تطويل غير مفيد وان لم تتحد العلتان كقولهم ايضا في الجذام وهو علة رديئة مشهورة عيب يفسخ به البيع ويفسخ به النكاح قياسا على الرتق وهو لحم ينبت في مدخل الذكر ويسد الفرج او عظم في الفرج يمنع الجماع وقد نقل الجوهري عن الايباق الجماع باللحم والقرن وهو بسكون الرا في كتب اللغة والفقها بحركونه ثم قياسهم القرن عند توجه المنع بان يقال لا نسلم ان القرن يفسخ به على الجب لجامع فوات غرض الاستمتاع فسد القياس

كالنطاح ط

ولا يصح وذلك لان العلة الاولى وهى التى بين الفرع المساوى فيه اولا وبين الاصل اى
بين الحرام او القرن وهى كونه عبثا لم يثبت اعتكادها لثبوت الحكم فى القرن بغيرها
اتفاقا وهو فوات الاستمتاع والثانية وهى التى بين الاصل واصله اى بين القران
والجب وهى فوات الاستمتاع ليست فى الفرع وهو المجذوم وذلك ظاهر هذا كله
اذا كان الاصل فرعا مقبولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض فان كان
بعكس ما تقدم وهو ان يكون الاصل كفريضة الحج فى مثالنا فرعا للمخالفة المستدل
اى لا يقول به فانه اذا كان عليه فريضة الحج ونوى النفل يسقط عنه الفرض عند
عند الشافعى رضى الله عنه دون الحنفى رضى الله عنه فلو قال الحنفى فى مسئلة تعيين النية
عندنا اذا نوى النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج فيبطل لانه متضمن اعترافه اى
اعتراف المستدل بالخطا فى الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم وعند هذا فلا يصح
من المستدل بنا الفرع عليه لانه ان ذكره فى معرض التقرير لما اخذه هو متمسك الحكم
فهو ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الامامه بإثباته الحكم على وفقه
وبالقياس على الاصل الذى لا يقول به امامه لا يعرف ذلك وان ذكره فى معرض
الزام الخصم بان يقول علة الحكم فى الاصل المقيس عليه عندك هذا وهو موجود
فى الفرع فيلزمك الاعتراف بحكمه والالزام انتقاض العلة بتخلف الحكم
عنه من غير معارض ويلزم منه امتناع اثبات الحكم فى الاصل فهو ايضا باطل
لان للخصم ان يقول الحكم فى الاصل عندى معلل بغير ما عللت به ولا وجود فى
الفرع فيجب تصديقه اذ الظاهر صدقه لعدالته ولكونه اعرف بماخذ مذهبه وتعليل
حكم الاصل بما ذكره المستدل من الجامع فلا يفيد ايضا لان حاصله يرجع الى تخطئته
للخصم فى الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الاصل وليس هو اولى من العكس
وهو تخطئته فى تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه فى حكم الفرع والامدى
جعل هذا شرطا اخر لا فى الاحكام بل فى مختصره وهو منتهى السؤل فى علم الاصول
وقال الشرط الخامس ان يكون حكم اصل القياس ثابتا بغير القياس المستدل القياس
هى يكون العلة مبنى على اصله وان ذكر بطريق الالزام فهو غير لازم الى اخر
ما ذكرنا فكان المصنف انما غير فريضة الحج بكونها فرعا لانه غير مجمع عليه
ولا منصوص عليه وفيه تجوز لان اطلاق الفرع عليها انما يكون حقيقة لو كان
حكمها متفرعا عن اصل قال ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان
له معنى ظاهر كترخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة اقول ومنها اى ومن
شروط حكم الاصل وهو الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس
لتعذر التعدية حينئذ لان منه ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول
شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة او كان
مبتدا به كاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ونصب الزكوات فانه وان
كان غير معقول المعنى لكن غير مستثنى عن قاعدة سابقة ومنه ما شرع ابتداء ولا نظير له فى
الشرع ولم يوجد ما يساويه فى العلة التى شرع الحكم لاجلها على ما حققها الغزالى وفصله
سواء كان معقول المعنى كخمسين يمينا فى القسامة وضرب الدية على العاقلة وايجاب

القياس فى القسم الاول لعدم تعقل المعنى وفى الثانى لعدم النظير فى جميع اقسامه وفى العدم
فى البعض كالقسامة والله تعالى اعلم قوله ومنها ان ما فى بعض النسخ وهو قوله ومن
شروط حكم الاصل اولى مما فى نسخ المشهورة وهو قوله ومن شرط حكم الاصل قال ومنها ان
لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى بموافقة الخصم فى الاصل مع منعه علة الاصل
او منعه وجودها فى الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فيقول الحنفى العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صح بطل الالحاق وان بطل
منع حكم الاصل فما انفك عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل والثانى مركب الوصف مثل
تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق فيقول
الحنفى العلة عندى مفقودة فى الاصل فان صح بطل الالحاق وان بطل منع حكم
الاصل فما انفك عن عدم العلة فى الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة
او اثبت انها موجودة انتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو اثبت
الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل
المنع اقول ومنها يعنى ومن شروط حكم الاصل وهو الشرط الخامس ان لا يكون حكم
الاصل ذا قياس مركب والمراد انه يكون غير منصوص عليه ولا مجمع عليه اذ القياس المركب
وهو ان يستغنى يعنى المستدل عن اثبات الحكم فى الاصل لا بنص ولا اجماع بل بسبب
موافقة الخصم له فيه مع منعه يعنى منع الخصم علة الاصل بان يقول لا اسلم ان
الحكم فى الاصل معلل بتلك العلة او منعه وجود العلة فى الاصل مع تسليمه ان
العلة فى الفرع هى وانما كان من شرط القياس المركب عنده حكم الاصل هو موافقة
الخصم لا النص او الاجماع فالاول وهو ان يمنع المستدل علة فى الاصل ويجمع بها بينه
وبين فرعه فيعين الخصم فيه علة اخرى ويقول الحكم عندى ثابت بهذه العلة لا بتلك
يسمى مركب الاصل ولم يسم مركبا لاختلاف الخصمين فى علة حكم الاصل فقط على
ما ظنه بعض الاصوليين والا لكان كل قياس اختلف فى علة اصله وان كان منصوصا
عليه او مجمعا عليه مركبا وهو باطل اتفاقا بل لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم
على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهى فرع له
والمعترض يزعم ان الحكم فى الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك
يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها وبطلانها وانما سمى مركب الاصل لانه نظر فى علة
حكم الاصل ومثاله ما اذا قال الشافعى فى ان الحر لا يقتل بالعبد عبد فلا يقتل به الحر
قياسا على المكاتب فانه غير منصوص عليه ومجمع عليه لاختلاف الناس فى وجوب
القصاص على قاتله اذا كان حرا لكن عدم وجوبه عليه متفق عليه بين الامامين
فيقول الحنفى لا اسلم ان العلة المانعة من جريان القصاص فى المكاتب هى العبودية
بل هى جهالة المستحق اى مستحق القصاص من سيد المكاتب وورثته المكاتب فان صح
يعنى علة الجهالة بطل الالحاق لخلو الفرع عنها وان بطل علتها منع الخصم وهو
الحنفى فى المثال حكم الاصل لانه انما ثبت عنده بهذه العلة وقد بطلت فلا يجوز له
فى نفى الحكم لانتفاء مدركه اذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع على ما هو الفرض
فى المكاتب فما انفك يعنى هذا القياس عن عدم العلة فى الفرع او منع الاصل وعلى
التقديرين يمتنع القياس واعلم ان قوله منع حكم الاصل ليس على اطلاقه لانه انما يصح

علة

فيلزمكم بما

اذا كان الخصم المناظر مجتهدا فانه اذا ظهر في نظره ابطال المدرك الذي بني عليه الحكم
في الاصل فله منع حكم الاصل وعند ذلك فلا يكون القياس منتفعا به بالنسبة الى الخصم
واما اذا كان مقلدا فليس له منع الحكم في الاصل وتخطئة امامه فيه بناء على عجزه عن
تمشية الكلام مع المستدل لاحتمال ان لا يكون ما عجز عنه المعترض المقلد هو المأخذ في نظر
امامه وبتقدير ان يكون ذلك فلا يلزم من عجز المقلد عن تقرير عجز امامه عنه لكونه
اكمل حالا منه واعرف بوجه ما ذهب اليه وعند هذا يجب على المعترض تصويب امامه في الاصل
وان لزمه تخطئته في الفرع على ما نظن من رايه لانه لا بد من تخطئة امامه اما في حكم الاصل او حكم
الفرع لانه وان صح ذلك فتخطئته في الفرع اولى لا لوقوع الخلاف فيه بين امامه
والمستدل والمعترض بخلاف حكم الاصل على ما ظن لانه كما ان الخلاف واقع في الفرع بين
الامامين كذلك هو واقع في الاصل بين الامة بل لكون الفرع اضعف حالا من الاصل او لان
تخطئته في الاصل يستلزم تخطئته في الفرع من غير عكس فالحاصل انه كما ينبغي ان
يقول منع حكم الاصل ان كان مجتهدا قال الامدي في منتهى السؤل الشرط السابع انه ان كان
مدرك حكم الاصل الاجماع فمنهم من قال انه لا بد ان يكون الاجماع من الامة ومنهم من اكتفى
باجماع الخصمين المتنازعين دون غيرهما والمختار في ذلك انه ان كان الخصم المنازع
للمستدل مجتهدا فلا يصح القياس بخلاف ما اذا كان مقلدا لامكان منعه حكم الاصل
ان كان مجتهدا ولا كذلك لو كان مقلدا وهو صريح في الاحتياج الى القيد المذكور ومنه
يعلم ان هذا الشرط ومنها ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب مختلف فيه هذا تمام
الكلام على الاول واما الثاني وهو ان يجمع المستدل بعلة يمنع الخصم وجودها
في الاصل يسمى مركب الوصف واما تسميته مركبا فلان منشأ احتلافهما في تركيب الحكم
على العلة من حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والخصم بخلافه واما تقييده بالوصف
فلوقوع الخلاف في نفس وصف المستدل من كونه موجودا في الاصل ام لا في عليته
لحكم الاصل ومثاله ما اذا قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح كما لو قال
ان تزوجت زينب فهي طالق لا يصح حتى لا يقع الطلاق بعد التزوج خلافا للحنفي
تعليق للطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما لو قال زينب التي اتزوجها طالق
فانه لا يقع بعد التزوج باتفاق الامامين فقط فيقول الحنفي العلة عندي وهي
التعليق مفقودة في الاصل لانه تنجيز فان صح نفي عدم وجود التعليق في الاصل
بطل الالحاق لانتفاء الجامع والا منع نفي الخصم وهو الحنفي حكم الاصل ويقول
بصحة وقوع الطلاق بعد النكاح كما في الفرع ولا يلزمه محذور في منعه حكم الاصل
اذ لا نص عليه ولا اجماع ولا يعني اشتراط كون الخصم مجتهدا ليصح منعه على ما مر
فما ينفك هذا القياس عن احد الامرين وهو اما عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل
وعلى التقديرين فلا قياس وقد وقع في بعض النسخ والا منع حكم الاصل او عدم العلة
في الاصل فما ينفك عن منع الاصل وهو تقديم وتاخير من الناسخ ولو سلم الخصم وهو
الحنفي انها العلة اى ان علة المستدل وهي العقود به هي العلة في الاول وان علة المستدل
وهي التعليق في الثاني موجودة في الاصل او اثبت اى المستدل ان العلة موجودة فيه انتهض
الدليل يعني دليل المستدل وهو القياس عليه اى على الخصم لاعترافه بعلته ووصف المستدل
وبوجود العلة في الاصل في الثاني وفي الفرع في الاول كما ينتهض القياس عليه اذا كان

مجتهدا اى ناظرا في المسئلة بطريق الاجتهاد فقط لا ان يكون مجتهدا ومناظرا
على ما هو العرض فانه اذا غلب على ظنه صحة القياس فلا يجوز ان يكابر نفسه فيما
اوجبه ظنه فكذلك فيما اذا كان مناظرا او مجتهدا وانما فسرت كلامه بما ذكرت ليكون
فيه اشعار ان يكون المناظر مجتهدا ويصح قوله منع حكم الاصل على اطلاقه وكذلك
اى ينهض الدليل على الخصم على الاصح لو اثبت يعني المستدل حكم الاصل بنص وان
لم يختص بذلك الاصل خلافا لطائفة شاذة ذهبوا الى انه انما يجوز القياس على اصل
اذا كان الدليل الدال على حكمه نصا كان او اجماعا خاصا به اى لم يقم دليل خاص على
جواز القياس عليه خلافا لعثمان البتي حيث ذهب الى انه لا يجوز القياس على اصل
حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه لان مدرك الاحتجاج بالقياس وهو
اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون
الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير
توقف على دليل خاص بكل صورة من صور الاصل وعلى دليل دال على جواز القياس
عليه كما في قوله انت علي حرام حتى قاس بعضهم على الطلاق وبعضهم على الظهار
وبعضهم على اليمين ولم ينقل نص خاص ولا اجماع على القياس على تلك الاصول
ولا على جواز تعليله ثم اثبت المستدل العلة بطريقها اى بطريق اثبات العلة على ما سياتي
من بيان طرق اثباتها فان لم يقم نص على عين تلك العلة ولا اجماع على كون حكم الاصل
معللا خلافا للمريسي حيث شرط احدهما وللاخر للكرخي حيث شرط احدها وكون
القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخرى وانما ينهض الدليل عليه لان الخصم لو
لم يقبل المقدمة الممنوعة وهي علية المشترك او جواز القياس عليه وان لم يقم دليل خاص
بعد اثبات المستدل اياهما بالدليل يلزم ان لا يقبل قابلة للمنع وان اقيم عليها الدليل
اذ ليس هنا علة اخرى غير كونها يقبل المنع ولو كان كذلك وجب ان لا يقبل
الا البديهيات لكنه يقبل غيرها ولو جعل قوله على الاصح متعلقا لجميع ما تقدم
وان كان فيه تعسف علم منه ان هذا الشرط مختلف فيه كما سبقت الاشارة اليه قال
ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع اقول ومن شرط حكم الاصل
هو السادس ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع اذ ليس جعل احدهما اصلا للاخر
حينئذ اولى من العكس كما لو قال السفرجل مطعوم فيجري فيه الربوا قياسا على البر ثم
يستدل على اثبات كون الطعم علة تحريم الربوا بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الى اخره وقد زيد في الكتب المشهورة وكذا في المنتهى والاحكام شرط اخر وهو ان لا يكون
دليل ثبوت حكم الاصل شرعيا وانما لم نورده ههنا لاستلزام الشرط الاول ذلك لان
ما لا يكون دليله شرعيا لا يكون حكما شرعيا وقد اشترط كونه حكما شرعيا فيكون دليله شرعيا
فلهذا اسقط من البين قال ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث اى
مشتملة على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم لانها اذا كانت مجردا امارة وهي مستنبطة
من حكم الاصل كان دورا اقول هذا هو القسم الثاني وهو في شروط علة الاصل وقد اتفق
الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الاضطراب سواء
كان الوصف معقولا كالرضا والسخط او محسوسا كالقتل والسرقة او عرفيا كالحسن

والقبح سواء كان موجودا فى محل الحكم كما مر من الامثلة اوملازما له غير موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد واختلفوا فى شروط فلنذكر المختار وهو اربعة وعشرون شرطا الاول ان العلة فى الاصل بمعنى الباعث والمراد ان يكون مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة عن الباعث لانها اذا كانت مجرد امارة وهى مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من حكم الاصل يكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم فى الاصل معروف بالنص او بالاجماع قال ـــــ ومنها ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح اقول هذا هو الشرط الثانى وهو ان يكون علة الاصل وصفا ضابطا لحكمة اى مشتملة على حكمة مضبوطة كالعلة فى الترخص فى السفر وهى دفع المشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين وهو مذهب الاكثرين لا يكون علة الاصل حكمة مجردة اى عن الضابط لدفع المشقة مطلقا وان كانت خفية غير منضبطة على ما جوزه الاقلون لانها اذا كانت خفية غير منضبطة يمتنع لزوم الحرج للمكلف بالوقوف عليها لخفائها المنفى بقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج ويلزم من صحة التعليل بها جوازا لترخص للحمال المشقوق عليه فى الحضر بما يزيد على مشقة المسافر المترفه لاشتراكهما فى المشقة الموجبة للترخص فى حق المسافر وان لم يشتركا فى الضابط وان يكون الاجماع على صحة التعليل بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكمة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان للزجر والجبر وصحة البيع بالتصرف الصادر من الاصل فى المحل للانتفاع وتحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لدفع المفسدة الناشئة منه والنظر الى ضوابط تلك الحكم غير محتاج اليه اذ لا فائدة فيه للاستغنا باصل الحكمة عن الضابط لها مع ما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة وعن ضابطها والكل ممتنع نعم لو امكن اعتبارها اعنى اعتبار الحكمة المجردة عن الضابط مطلقا وذلك بان كانت ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها على الاصح خلافا للاكثرين حيث ذهبوا الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقا والحجة عليه انا اجمعنا على ان الحكم اذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها صح التعليل بها وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية واذا كانت العلة وهى المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف فى الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل بها فقد تحقق بما ذكرنا المذاهب ههنا ثلثة وان مذهب المصنف جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة سواء كان انضباطها بنفسها او بوصفها الضابط لها وامتناع التعليل بالخفية المضطربة فان قيل ظهور الحكمة بنفسها من النوادر فصحة التعليل بها يستلزم نوع حرج فى البحث عنها والتوسل الى معرفتها فى احاد الصور لا يلزم مثله فى التوسل الى معرفة الضوابط المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم غالبا وهو منتفى بالاية واذا كانت خفية ولم يلزم الحرج من التعليل بها بالبحث عنها فذلك مما لا بد منه وان كانت مضبوطة بوصف منضبط ضرورة كونها علة

لكون الضابط لها علة اذ لولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم يكن لابد من معرفتها فى جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة العلة امكن ان يجعل علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها للزوم الحرج على كلا التقديرين وحيث لم ينقض بالترخص فى حق الحمال فى الحضر تعارضه امتناع تعليل الرخصة بمطلق المشقة بل بالمشقة الحاصلة بالسفر ولا يلزم منه امتناع التعليل بالحكمة مطلقا وصحة التعليل بضابط الحكمة انما كانت لسهولة الاطلاع عليه فلم يكن عريا عن الفائدة قلنا الجواب عن الاول ان الكلام مفروض فيما اذا كانت العلة ظاهرة منضبطة فى بعض الصور لا فيما لم يكن وعند ذلك فالبحث عنها لا يزيد على البحث عن الضابط المشتمل على الحكمة فى تلك الصور بل يقل عنه لما فيه من البحث عن شئ واحد ومن شيئين وعن الثانى انها اذا لم يكن لها ضابط فلا بد من البحث عن اصلها وعن كميتها حتى يأمن اختلافها فى الاصل والفرع واذا كان لها ضابط فلا يحتاج الى اكثر من البحث عن اصل احتمالها وذلك هو الموجب لاعتبار الضابط وما ذكروه على الالزام الضابط الاول فهو اعتراف بعدم الاكتفاء فى التعليل بالحكمة المضبوطة الخفية وما ذكروه على الالزام الثانى موجب لامتناع التعليل بالحكمة مفردة لما فيه من اهمال الفائدة المطلوبة من التعليل بالضابط ولما فيه من تاخير اثبات الحكم الشرعى الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة مع امكان اثباته بالضابط فى اقرب زمان فهو ممتنع قال ـــــ ومنها ان لا يكون عدما فى الحكم الثبوتى لنا لو كان عدما لكان مناسبا او مظنة وفى بعض النسخ او مظنته وتقرير الثانية ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده ينافى وجود المناسب لم يصلح عدم مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفى ولا يصلح للخفى مظنة الخفى وان لم يكن وجوده كعدمه اقول ـــــ هذا هو الشرط الثالث وهو ان لا يكون علة الحكم الثبوتى عدما خلافا لطائفة جوزوا ذلك لنا ان الوصف الجامع للحكم الثبوتى لو كان عدما لكان مناسبا اى لذلك الحكم او مظنة اى مظنة المناسب والتالى باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فلان الكلام فى العلة بمعنى الباعث وهو لا يخلو عن كونه مناسبا للحكم وهو كل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة او مظنة المناسب وهى ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا كالسفر فانه مظنة مشقة التى هى خفية غير مضبوطة بنفسها وسياتى بيان انحصار الباعث فيهما واما بطلان التالى واليه الاشارة بقوله وتقرير الثانية فلان العدم اما ان يكون مطلقا غير مخصص بامر او مخصصا بامر ويسمى عدما مضافا اما العدم المطلق فباطل ان يكون مناسبا او مظنة المناسب لما قيل من ان العلة صفة ثبوتية لكونها نسبة وهى ثبوتية فيمتنع اتصاف العدم المطلق بها لانه باطل لكونها من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا فى الاذهان وعلى هذا فلا امتناع فى اتصاف العدم المطلق بالعلة وليس بطلان كونها ثبوتية وهى ممكنة لافتقارها الى الموصوف لافتقرت الى علة اخرى والكلام فى صفة العلة الثانية كالاولى وهو تسلسل ممتنع ولما صح وصف الامر العدمى بكونه علة لكنه يصح وصفه بكونه علة للامر العدمى كما يقال انى لم افعل ذلك لعدم الداعى اليه لان الاول مشترك الالزام للزوم

تجحض م

اى م

لانها لو كانت ثبوتية صح

التسلسل على تقدير كون وصف العلة اى صفة العلة عدما ضرورة افتقاره الى موصوفه وعند هذا فالجواب تكون مشتركا والثانى غير مسلم لانا لا نسلم ان وجود الداعى الى الفعل علة اى صفة العلة له حتى يكون عدم الداعى علة عدم الفعل لجواز ان يكون شرطا ويكون ادخال لام التعليل عليه بطريق التجوز لمشابهته للعلة فى افضاء الاثر الى كل واحد منهما كما تعالى فى صورة تعليق الطلاق والتعليق بدخول الدار اذا طلقت الزوجة وعتق العبد لدخول الدار بل لما تقول وبقولنا العدم المحض لا انتساب له الى الحكم الناشئ بخطاب التكاليف لتحصيل مصلحة او دفع مفسدة او تعليلها والا لكان مقدورا للمكلف فى ايجاده واعدامه لان ضابط شمل ما ذكرنا من العرض لانه لم يكن كذلك الا لما كان شرع الحكم مفضلا لذلك العرض لعدم افضائه لكنه عدم المحض غير مقدور للمكلف فلا يكون مناسبا ولا مظنة ومنه نعلم امتناع التعليل بالوصف الوجودى الذى لا قدرة للمكلف على تحصيله كالسكر المطربة والطعم ونحوهما ولان العدم المطلق لو كان علة لحكم او مظنة له لعم ذلك الحكم جميع الصور اذ لا صورة الا وهناك عدم خاص مشتمل على العدم المطلق وكانه قوله فى المنتهى فى تقرير التالى انه ان كان عدما مطلقا فنسبته الى كل حكم سوا اشارة الى هذا ولان العدم المطلق ليس من شئ الاشيان واذا كان كذلك فلا يترتب عليه حكم لقوله تعالى ولن ليس للانسان الا ما سعى واذا لم يترتب عليه حكم فلا يكون مناسبا ولا مظنة واما العدم المضاف وهو المخصص بامر فلا يخلو من ان يكون ذلك الامر منشا مصلحة او مفسدة او لم يكن كذلك وحينئذ اما ان يكون وجوده منافى وجود المناسب اولا ساقه فهذه اقسام اربعة بحسب لم يمتنع ان يكون عدم ذلك الامر فى شئ منها مناسبا او مظنة ليصح نفى التالى على كل تقدير من التقديرات الاربعة فتم الدليل ولا يلتفت الى ما يشعر به ظاهر كلامه وهو ان العدم المحض على التقديرين الاولين وان لم يكن مناسبا ومناسبا لا يكون مناسبا على التقديرين الاخرين ولا يكون مظنة لانه غير مفيد لجواز ان يكون مظنة المناسب على التقديرين الاولين وان لم يكن مناسبا ومناسبا على الاخرين ولو لم يكن مظنة فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون وجوده اى وجود ذلك الامر الذى يخصص به العدم منشا مصلحة للحكم الثبوتى فباطل ان يكون عدمه مناسبا او مظنة لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا يتبع المناسب ومظنته كذلك لا يقال يجوز ان يشتمل عدمه على مصلحة ارجح من الاولى وحينئذ يصح ان يكون مناسبا او مظنته لانه لو كان كذلك لكان وجوده حينئذ منشا مفسدة والتقدير بخلافه واما القسم الثانى وهو ان يكون وجود ذلك الامر منشا مفسدة فلان ذلك الامر يكون حينئذ مانعا من الحكم لانا لا نعنى بالمانع عن الحكم الا ما يكون وجوده منشا مفسدة واذا كان كذلك كان عدمه عدم المانع وهو ليس علة اى ليس مناسبا ولا مظنة بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجوده اى وجود ذلك الامر منافى وجود المناسب فلانه لو كان كذلك لم يصلح عدمه اى عدم ذلك الامر مظنة لنقيضه اى لمقابل ذلك الامر وهو ما ينافيه اعنى المناسب وكانه قال لم يصلح عدمه مظنة للمناسب وذلك لانه اى لان المناسب ان كان ظاهرا تعين للعلية بنفسه من غير احتياج الى مظنة لانها انما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا وعلى هذا لا يكون عدم ذلك الامر مظنة للمناسب وكذا ان كان المناسب خفيا وذلك لانه اذا كان خفيا فنقيضه اى نقيض ذلك الامر يعنى به عدمه خفى لكون

ذلك الامر خفيا حينئذ لكونه مقابلا للخفى واستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وكون عدم الخفى خفيا ظاهرا الوصف بعقل عدم الخفى علمه والخفى وهو عدم ذلك الامر لا يصلح مظنة الخفى وهو المناسب لان شرط كون الشئ مظنة المناسب اى يكون ظاهرا منضبطا كالسفر للمشقة ويمكن ان يقرر بانه اذا كان خفيا فنقيضه اى فنقيض المناسب اى مقابله وهو ذلك الامر خفى فاذا كان ذلك الامر خفيا كان عدمه خفيا فلا يصلح مظنة لكن الاولى اولى يظهر بالتامل ان شاء الله ولقائل ان يقول هذا التردد قبيح لان المناسب لا بد وان يكون ظاهرا او يمتنع ان يكون خفيا فان قيل الضمير فى قوله لانه ان كان ظاهرا لا يعود الى المناسب لئلا يلزم ما ذكرت بل الى الوصف الجامع فكانه قال لان الوصف الجامع اما ان يكون ظاهرا او خفيا قال لا نسلم ان الوصف الجامع لو كان ظاهرا تعين لكونه مناسبا وانما يتعين لو كان ظاهرا منضبطا الى اخر ما ذكرناه فى تفسير المناسب فان قيل المراد انه لو كان ظاهرا منضبطا كما ذكرنا قال لا نسلم انه لو لم يكن ظاهرا كذلك كان خفيا لجواز ان يكون انتفاؤه لانتفاء الظهور بل لانتفاء الانضباط او غيره من القيود سلمنا لكن لا نسلم استحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وانما يستحيل لو كان التقابل تقابل التضايف واذ ذاك فيجوز ان يكون ذلك الامر ضد المناسب خفى لا يخلو عن احدهما ويكون عدمه مظنة المناسب اذ لا يلزم من خفا احد الضدين خفا الاخر ولا خفا عدمه فان قيل المراد من قوله فان كان وجوده ينافى وجود المناسب ان يقابل وجوده تقابل التضايف قال فعلى هذا لا نسلم انه لو لم يقابله تقابل التضايف كان وجوده كعدمه لجواز ان يكون ينافى وجوده وجوده بتقابل ايضا وعلى هذا لا يكون وجوده كعدمه سلمنا عامة ما دل عليه تسليم ما فيه ان عدم ذلك الامر لا يصلح مظنة للمناسب وهو لا يفيد ما لم يبين انه لا يصلح ايضا مناسبا وغاية ما يمكن ان يقال فيه انه ليس مناسبا هو ان غيره مناسبا لكن هذا انما يصلح عند من لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بعلتين لكن المصنف يجوزه على ما سياتى واما القسم الرابع وهو ان لا يكون وجود ذلك الامر ينافى وجود المناسب والله الاشارة بقوله وان لم يكن يعنى وجوده منافيا لوجوده فلان وجوده كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم لان التقدير ان وجوده ليس منشا مصلحة ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب واذا كان وجوده كعدمه لا يكون عدمه مناسبا للحكم ولا مظنة ولا لما كان عدمه كوجوده بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه وهذا الدليل دال على انه لا يجوز تعليل الحكم الثبوتى بالعدم مطلقا كان او مضافا وعلى ان النزاع فى امتناع التعليل بهما وفى كلام الاملاك ما يشعر بان النزاع انما هو فى امتناع تعليله بالعدم المحض لانه قال فان قيل سلمنا ان العلة الباعثة على الحكم التكليفى لا بد وان يكون مقدورة للمكلف ولكن لا نسلم انه ما وقع التعليل به من العدم غير مقدور له فانا لا نعلل بالعدم المقابل للوجود وهو مقدور لكونه مقابله وهو الوصف الوجودى مقدورا اذ لا معنى لكونه مقدورا الا انه مقدور ايجاده واعدامه فان العدم المقابل للوجود مقدور مع كونه ظاهرا منضبطا المقابلته للوصف الوجودى الذى هو كذلك ومشتملا ايضا على مصلحة او مفسدة لاشتماله على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودى منهما وعلى هذا فصح التعليل به كما صح بالوصف الوجودى

قلنا حاصله راجع الى التعليل بالاعدام وهو امر وجودي لا عدمي والنزاع انما هو
في العدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه وعلى هذا لو اورد على المصنف اجيب
بان النزاع في التعليل بالعدم والاعدام وجودي قال والظاهر لم يسمع احد يقول
العلة كذا وعدم كذا اقول هذا دليل اخترعه على انه لا يجوز التعليل بالعدم
مطلقا كان او مضافا لانه لم يسمع من احد من اهل العلم يقول العلة للحكم الفلاني كذا
وعدم كذا لكن عدم السماع لا يصلح دليلا على امتناعه والا لامتنع التمسك بدليل
او تاويل لم يسمع لانه لم يسمع من احد من اهل العلم التمسك به وقد سبق ابطاله في المسئلة
الرابعة عشر من الاجماع قال واستدل بان لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه
مصادرة وقد تقدم مثله اقول هذه شبهة احتج بها على امتناع التعليل بالعدم
وتقريرها ان لا علة علة لاتصاف البعض من العدمات وامتناع اتصاف العدم بالوجود
واذا كان لا علة عدما كان نقيضه وجوديا لان احد النقيضين لا بد وان يكون
وجوديا واذا كان العلة صفة وجودية امتنع اتصاف العدم بها وفيه مصادرة
لا نسلم اتصاف بعض العدمات به وسندها ما سبق في تقرير قوله في مسئلة الحسن
والقبح لا حسن عدم فيكون الحسن ثبوتيا واذا كان كذلك فلا يلزم كون لا علة عدما
الا اذا ثبت ان العلة وجود وهو مصادرة وقد مر في اول الكتاب وهو جواب الامر فيه قريب
قال في المنتهى واجيب بان ذلك انما ينهض لو ثبت ان العلة وجود بخصوصه او ثبوت
لا عدم اما اذا كان امرا مشتركا فيه للجميع فلا ومعناه ظاهر وانما قرر الجواب هكذا
لانه قرر الاستدلال هكذا واستدل بان علة النقيض لا علة ليس بعدم لانه سلب وجودا
وثبوت ونقيض السلب ليس بعدم لانه سلب عدم لان نقيضه عدم وهو باطل وقد
تقدم مثله يعني في المسئلة المذكورة مستقصى فعليك بالالتفات اليه والنظر الى جهتها
قال فلو صح تعليل الضرب باسقاط الامتثال قلنا بالكف اقول هذه
معارضة وتوجيهها ان يقال ما ذكرتم وان دل على امتناع تعليل الامر الوجودي بالعدمي
فعندنا ما دل على صحته كصحة تعليل الضرب الذي هو امر وجودي باسقاط الامتثال
الذي هو عدمي اذ يصح ان يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمتثل امره الى غير ذلك من
النظائر فلان فلانا لانه لم يسلم عليه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الضرب معلل
باسقاط الامتثال لانه غير منتسب الى فعل الشخص فلا يحسن جعله علة للعقاب
لا عقلا ولا شرعا بل هو معلل بكف النفس عن الامتثال وهو وجودي واعلم ان الخلاف
في ان العدم لا يكون جزء علة هو كالخلاف في انه لا يكون علة والوجه في الاعتراض
والانفصال على ما تقدم وبعضه اعتراضا اخر وهو قال قالوا انتفاء معارضة
المعجز جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزوه عدم قلنا شرط لا جزء اقول
تقريره ان يقال العدم يجوز ان يكون علة للامر الوجودي لان انتفاء معارضة المعجزة
مثلها جزء من المعرف لكونها معجزة لانه متى لم يثبت انتفاء المعارضة لم يثبت كونها
مع ان كونها معجزة امر وجودي وكذلك الدوران فانه معرف لعلية المدار التي هي وجودية
مع ان احد جزئي الدوران العدم مع العدم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان العدم
فيما ذكرتم من صور الاستشهاد جزء من المعرف بل هو شرط وكذا جميع ما يتوقف عليه
الحكم الثبوتي من الاوصاف العدمية يكون شرطا لا جزءا وان يقال ايضا لا نسلم ان كونها

هو شتم صح

٢٧٦

معجز ولا العلة امر ثبوتي لانهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الاذهان
وانت تعلم مما ذكرناه امتناع التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها اعداما والا لكان
الاضافات من المتضايفات والمتقدم والمتاخر وجودية ويلزم من ذلك اتصاف العدم
بالوجود لان احد المتضايفين عما ذكرنا لا بد وان يكون معدوما ومنه تعلم ايضا
امتناع التعليل بالوصف العرفي والتقديري اذ لا تحقق لهما في الخارج لكونهما اعتباريين
قال وان لا يكون المتعدية المحل ولا جزءا منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة
اقول هذا هو الشرط الرابع في الشرح من قوله قلنا بالكف ومن قوله قالوا انتفاء
المعجز وهو تقديم وتاخير من الناسخ وفي المنتهى ذكره في اول شروط علة الاصل
وكانه انما نقله في هذا المختصر الى ههنا ليتبعه بحث القاصرة فيقول من شروط علة
الاصل ان لا يكون محل حكم الاصل ولا جزءا منه يعني جزءا خاصا به وان كانت
علة الاصل متعدية لامتناع الالحاق حينئذ وذلك لاستحالة تحقق محل حكم الاصل
والجزء الخاص به في الفرع والا اتحد الاصل والفرع وهو باطل وهذا بخلاف
ما لو كانت علة الاصل قاصرة فانها يجوز ان يكون المحل او جزؤه الخاص به اذ لا بعد
في قول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او الجزء الخاص به ثم نعرف مناسبة
الحرمة وانما قيدنا الجزء بالمختص لجواز التعليل بالجزء المشترك لعمومه الاصل والفرع
وجواز استلزامه حكمة داعية الى الحكم كاستلزام الاوصاف العامة لمحلي الاصل والفرع
ولهذا اشتهر في لسان الاصوليين ان التعليل بجزء المحل في العلة القاصرة بالمختص وفي
المتعدية بالمشترك ولا تصادق القاصرة متعدية والمتعدية قاصرة قيل لو كان محل الحكم
علة لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لانها تعقله من الماهية وغيرها فيستحيل ان
يدخل شيء منهما في نفس الامر وان كانا خارجين عنه كانا معلولين له لكونهما لاحقين به
فكل لاحق معلول ونعود الكلام في ان المفهوم من كونه علة لاحد اللاحقين غير المفهوم
من كونه علة للاخر ويكون الكلام في هذين المفهومين كما في الاول فيلزم التسلسل والاثم
نسبة القابلية بالامكان ونسبة الفاعلية بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون لهما معا
واجيب بانه قد بين في الكتب العقلية انهما مغالطتان وفيهما نظر اما السؤال فلانا
لا نسلم انه لا يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لو دخل فيه لان المراد من الشيء هو المحل
وهو فاعل وقابل وان كانت قابليته لاحد جزئيه وفاعليته للاخر والا لما صح ان
يقال الانسان متحيز مدرك لان التحيز لاحد جزئيه والادراك للاخر واما الجواب
فلانه قد بين في الكتب العقلية ايضا لان القول بانهما مغالطتان وفيهما نظر لما
السؤال باطل لانه لا مغالطة فيهما قال والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق
والاكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما خلافا لابي حنيفة
لنا ان الظن حاصل لاجلها وهو المعني بالصحة بدليل صحة المنصوص اقول
هذا شروع في حكم العلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل وفيه تطيح شرط اخر
لعلة الاصل وهو الشرط الخامس واعتبر ذلك فيما يجيء بعد فانه لم يصرح بالشرط في اكثر
وان كان في معرض بيان الشرط لكنه ذكر مسائل في علة الاصل اختلف فيها واختار
منها ما اختاره فما اختاره فهو الشرط عنده وليكن هذا على ذكر منك لئلا تحتاج الى اعادته
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الكل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة

العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة العلة القاصرة الثابتة بغيرهما
اي بغير النص والاجماع من مسالك العلة على ما سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى
وهي القاصرة المستنبطة وذلك كتعليل الشافعية حرمة الربا في النقدين بجوهريتهما
والمشهور بجوهرية الثمنية وابو عبد الله البصري والكرخي لنا ان الظن حاصل بان
الحكم لاجلها اي لاجل تلك القاصرة على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم
على وفقها مع كونها مناسبة لها والثبوت موجب للظن واذا حصل الظن صحت
القاصرة لان المعنى بصحة العلة حصول الظن بان الحكم لاجلها اذ لا معنى
لصحة القاصرة المنصوص عليها الا ذلك وهو حصول الظن بان الحكم لاجلها فان
قيل المعنى بصحة العلة حصول الظن المذكور مع كونها منصوصة او مجمعا عليها
قلنا هو باطل والا لخرجت العلة المستنبطة المتعدية لعدم صحتها على هذا التفسير
وهو باطل بالاجماع فان قيل المعنى بصحة القاصرة حصول اليقين بان الحكم لاجلها
قلنا هذا ولئن سلم حصوله في المنصوصة فلا نسلم في المجمع عليها لما تقدم في صدر
الكتاب ان الاجماع لا يفيد اليقين قال ـــــ واستدل لو كان صحتها موقوفة
على تعديها لم ينعكس للدور والثانية اتفاق واجيب بانه دور معية اقول ـــــ هذه
شبهة استدل بها على صحة القاصرة المستنبطة وتوجيهها ان يقال لو لم تصح القاصرة
المستنبطة لكان صحتها موقوفة على تعديها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لا مانع من صحة القاصرة المستنبطة سوى عدم تعديها اذ الاصل عدم ما سواه
او لعدم القائل بالفصل لان كل من قال بالمقدم قال بالتالي لتوقف صحة المستنبطة
عنده على التعدية واما بطلان التالي فلانه لو كان صحتها يعني صحة القاصرة المستنبطة
موقوفة على تعديها لم ينعكس اي لما كانت تعديتها موقوفة على صحتها والتالي
كالمقدم فاسد اما الملازمة فللزوم الدور لتوقف الصحة على التعدية وتوقف
التعدية على الصحة واما فساد التالي فبالاتفاق لتوقف التعدية على الصحة بالاجماع
وللقائل ان يقول لا نسلم لزوم الدور لجواز ان يكون التعدية التي يتوقف عليها
الصحة عند الخصم هو وجودها في الفرع وهو لا يتوقف على صحتها بل التي
يتوقف على صحتها هي ثبوت الحكم بها في الفرع وعلى هذا فلا دور لعدم تكرر الوسط
لتوقف الصحة على وجودها في الفرع وتوقف ثبوت الحكم بها في الفرع على الصحة
ولا حاجة الى ما قيل في الكتب المشهورة وهو انه لو كان كذلك لتوقف صحة العلة
على وجودها في غير الاصل وهو ممتنع لان الموجود في غير الاصل لا يكون عين
الموجود فيه بل مثله لاستحالة حلول الشيء الواحد في محلين وكل ما له الصفات
يقدر وجود مثله في غير الاصل يمكن ان يقدر عدم مثله في غير الاصل لان حكم
الشيء حكم مثله فيكون علة لان عليتها باعتبار امكان تلك الصفات لان له ان يقول
ويقول هو كلام على المستند فلا يستحق الجواب ولكن نقول المنع عالا نسلم ان كل ما له
الصفات يقدر وجود مثله في غير الاصل يمكن ان يقدر عدم مثله في غير الاصل
فان العلية ونحوها من الاوصاف يمكن ان يقدر الاول دون الثاني ولان حكم الشيء
حكم مثله في جميع الامور ويقدر تسليمه فلا ينافيه مع الدعوى ظاهرا سلمناه لكن لا نسلم
ان عليتها باعتبار امكان تلك الصفات فقط بل بها وبوجودها في الفرع فان لم يعتبر

هذا عدت الاول

وفي الفقهاء والمتكلمين على صحتها خلافا لابي حنيفة واصحابه ... [illegible] ... (صح)

هذا عدت الى اول المسئلة ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه اخر من غير تعرض لاثبات الملازمة
الاولى وهو ان يقال لو كان صحتها موقوفة على تعديها لم ينعكس للدور والتالي
باطل فلا تتوقف الصحة على التعدية واذا لم يتوقف عليها صحت وان لم يكن متعدية
اذ الاصل عدم توقفها على غير التعدية وهو المطلوب والظاهر ان هذا مراده ومنع
الدور حاله وتوجيه جواب المصنف ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما كان يلزم لو
كان توقف كل من الصحة والتعدية على الاخر توقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل
منها على الاخر وليس كذلك بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين
على الاخر فانه ليس بدور قال ـــــ قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم
في الاصل بغيرها ولا فرع فرد بحرمانه في القاصرة بنص وبان النص دليل الدليل
وبان الفائدة معرفة الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا ورد وصف اخر
متعد لم يعد الا بدليل على استقلاله اقول ـــــ هذه شبهة للمخالفين وتوجيهها
ان يقال لو كانت القاصرة المستنبطة صحيحة لكانت مفيدة والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان ما لا فائدة فيه لا يمكن القضاء عليها بالصحة بالاتفاق واما
بطلان التالي فلان فائدة العلة انما هي اثبات الحكم بها والقاصرة لا تثبت الحكم
لان الحكم في الاصل ثابت بغيرها وهو النص او الاجماع لانهما استنباطها من الحكم
فيكون فرعا عليه فلو كان مثبتة له لكان فرعا عليها وهو دور باطل ولا فرع حتى
تثبت الحكم فيه لقصورها وعدم تعديتها وتوجيه الجواب اما عن النص فيقال بما ذكرت
بعينه جاز في المنصوصة القاصرة فما هو جوابك عنه فهو جوابنا في محل النزاع وتفصيلا
ان يقال لا نسلم ان مثبت الحكم في الاصل هو النص او الاجماع بل المثبت هو العلة
والنص او الاجماع دليل الدليل وهو العلة لكون الحكم الثابت بالنص او الاجماع هو
المعرف للحكمة فيكون النص دليل الدليل لا الدليل اي فيكون دليلا على ما يثبت به
الحكم سلمنا لكن لا نسلم انحصار فائدة العلة في اثبات الحكم بها بل لها فوائد اخر كمعرفة
الباعث المناسب وفيها فائدة بان احدها ان يكون الحكم حينئذ لكونه معقول المعنى
ادعى الى القبول مما اذا لم يظهر فيه باعث مناسب بل كان تعبدا محضا واذا كان
ادعى الى القبول كان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم وهو من اعظم
الفوائد والثانية انه اذا قرر وصف اخر متعد وذلك بان يظهر في محل القاصرة وصف
كذلك لم يعد وامتنع تعدية الحكم به الا بدليل على استقلال الوصف المتعدي بالعلية
وعلى ترجيحه على القاصرة وهي من الفوائد الجليلة فمحصل ما ذكرنا ان الشرط كون
الوصف علة الحكم في الاصل ان يدل عليها مسلك من مسالك العلة وان كانت قاصرة قال ـــــ
وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم بانها يعود في المنصوصة والمستنبطة
ورابعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم شرط والمختار ان
كانت مستنبطة لم يجز الا بمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان جهتها لان
انتفاء الحكم اذا لم يكن ذلك لعدم المقتضي وان كانت منصوصة فبظاهر عام فيجب
تخصيصه كعام وخاص ووجب ذلك في بعض النسخ ويجب تقدير المانع لنا لو بطلت
لبطل المخصص والصاحب بين الدليلين فرع لبطلت القاطعة كتعليل القصاص والجلد
وغيرها اقول ـــــ اختلفوا في النقض وقد يعبر عنه بتخصيص العلة وهو وجود المدعى

عله مع تخلف الحكم عنه الى سته مذاهب سادسها وهو المختار للمصنف هذا الشرط
السادس اولاها الجواز مطلقا على معنى ان التخلف لا يقدح فى العله منصوصه
كانت او مستنبطه وهو مذهب بعض اصحاب ابى حنيفه ومالك واحمد بن حنبل
وثانيها المنع مطلقا على معنى انه يقدح على اى وجه كانت وهو مذهب بعض
اصحاب الشافعى وقيل انه منقول عنه وانما لم يذكرهما صريحا لدلاله قوله وثالثها
وما بعده عليهما لانه لما قال باقى المذاهب وكذا الرابع الى السادس فى التفصيل
التفصيل علم منه ان الاول والثانى هو الجواز والمنع مطلقا وقد تقدم مثله
فى مواضع وثالثها انه يجوز يعنى التخلف فى المنصوصه لا المستنبطه بمعنى انه يقدح
فى عله المستنبطه (دون المنصوصه) ورابعها عكسه وهو انه يجوز فى المستنبطه لا المنصوصه وخامسها
يجوز فى المستنبطه وان لم يكن التخلف لمانع ولا عدم شرط اى معلوم من ظاهر بين وهو
اشاره الى مذهب من شرط فى جواز التخلف فى المستنبطه ان يكون التخلف باحدهما
على ما اختاره ومن هذا التاكيد يعلم ان المذهب الرابع هو انه يجوز فى المستنبطه
اذا كان لمانع او عدم شرط والا لم يبق فرق بينه وبين الخامس وسادسها وهو المختار
ان العله اما ان تكون مستنبطه او منصوصه فان كانت مستنبطه لم يجز اى تخلف
الحكم عنها الا لمانع يعنى فى محل التخلف او عدم شرط لانها اى لان المستنبطه لا يثبت
عليتها الا باثبات احدهما يعنى وجود المانع او عدم شرط واعلم ان هذا الكلام
يتضمن دعوين احدهما ان تخلف الحكم عن المستنبطه لو كان باحدهما المانع فى عليتها
ولم يستدل عليها والدليل عليه انه لو كان كذلك كما فى تعليل ايجاب القصاص على
القاتل بالقتل العمد العدوان وتخلف الحكم عنه فى الاب والسيد لمانع الابوه والسياده
فان ذلك لا يمنع فى عليتها ولا يكون مبطلا لها فيما وراء الصوره المخالفه لان الدليل
الاستنباط قد دل على العله بالمناسبه والاعتبار وامكن احاله نفى الحكم على المانع
لا على الغائها فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين الدال على العليه والدال على ثبوت
المانع فانه اولى من ابطال العله بتخلف الحكم او جمعا بين الدليل الدال على العليه
والدال على عليتها فانه اولى من ابطال احدهما بالكليه فان قيل لا نسلم صحه تعليل
انتفا الحكم بالمانع لمانه من تعليل المتقدم بالمتاخر لان انتفا الحكم فى صوره التخلف
كان متحققا قبل وجود المانع قلنا الجواب عن الاول ان حاصل الاطراد راجع الى
السلامه عن النقض المعارض لدليل العله فلا يكون داخلا فى عليتها وعن الثانى ان
المعلل بنفيه بالمانع هو الحكم الذى صار بسبب وجود المقتضى لعرضيه الثبوت لا
ما كان منتفيا قبل ذلك وثانيها انه لو لم يكن التخلف باحدهما لقدح فى عليتها واستدل
عليه فان انتفا الحكم اذا لم يكن لذلك اى وجود المانع او عدم الشرط يكون لعدم
المقتضى وذلك لان عله المستنبط انما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم
على وفقها وهو ولن دل على اعتبارها عند تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون
مستندا للنفى يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فتساقطا وبان وصف
الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم يكن قيل ذلك عله فكذلك بعده وان كانت
منصوصه فشرط جواز التخلف عنها ان يكون التنصيص عليها بظاهر عام والمراد
الاشاره بقوله فبظاهر عام واحترز بالظاهر عن القاطع وبالعام عن الخاص

ويتاتى بان قابله الاحتراز عن القاطع واما عن الخاص فظاهره لامتناع التخلف
حينئذ مع ان الكلام فيه واذا كان النص ظاهرا عاما فان امكن تاويله بحمله
على ان الوصف المنصوص بعض العله او على حكم اخر غير الحكم المرتب عليه وجب
تاويله بذلك جمعا بين دليل التعليل بتاويله ودليل ابطال العله مثال الاول تعليل
انتقاض الطهاره بالخارج من السبيلين لقوله عليه السلام الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف
عنه الوضوء فى الحجامه وجب اخذ قيد الخارج من السبيلين فى العله لامكان تاويل
النص بصرفه عن عموم الخارج النجس الى الخارج من المعتاد ومثال الثانى قوله تعالى
يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين معللا بقوله ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله فانه يجب
حمل الخراب على استحقاقه وهذا لم يوجد لانه ليس كل من شاقها يخرب بيته وان لم يكن
تاويله فيجب تخصيصه اى النص الثانى لحكمها فى صوره التخلف ووجب تقدير المانع
فيها لما سنذكره والعمل بها فى غير صوره التخصيص كما اذا ورد عام وخاص يخالفه
فان ما دل على العليه عام وما دل على عدمها خاص وانما ذكرت هذا التفصيل
وان كان كلامه يدل على ان النص على العله اذا كان ظاهرا جليا وجب تخصيصه
مطلقا لانه قال فى المنتهى وان كانت منصوصه بظاهر عام فان امكن ابطال
استقلالها بقيد او لبعد النقض كما لو جعل الخارج النجس ناقضا ثم تبين ان القصد
لا ينقض يحمل على الخارج من السبيلين والافكعام خصص والحكم بتقدير المانع ولا اسقاط
دليل العله بعد ثبوت ولا يخفى ان اطلاقه هنا لا ينافى تفصيله ثم فاعتبر وقال
الامدى فى كتابه المختار ان تخلف الحكم عن العله الظنيه ان كان فى معرض الاستثناء
كتخلف الربويات ووجوب الطعم فى العرايا ونحوه فهو جائز يصح الاحتجاج بها فى
غير صوره الاستثناء لقيام الدليل عليها سواء كانت منصوصه او مستنبطه والاستثناء
مقرر لها الا مانع وان كان التخلف لا فى معرض الاستثناء فان امكن تاويل النص
بحمله على ان الوصف بعض العله او على حكم اخر غير الحكم المرتب على الحكمه وجب
تاويله بذلك جمعا بين الدليلين والا وجب العمل فى غير صوره التخصيص لا لها فى حكم
النص والنص لا يترك دلالته مطلقا لما عارضه فى بعض الصور هذا تفصيل المذاهب
على الوجه الذى ذكره المصنف والامدى بوجه اخر وهو انه قال اختلفوا فى جواز تخصيص
العله المستنبطه فجوزه اكثر الحنفيه ومالك واحمد ومنع منه اكثر اصحاب الشافعى
والقائلون بالجواز اختلفوا فيما اذا لم يوجد فى محل التخصيص مانع ولا فوات
شرط فمنع منه الاكثرون واتفقوا على جواز تخصيص المنصوصه والقائلون بالمنع
اختلفوا فى جواز تخصيص المنصوصه ومنه يعلم اكثر المذاهب التى ذكرها المصنف
وان الجواز والمنع مطلق هو مذهب بعض من الطائفتين لا لاكثرهما وان القائل
بالتفصيل منهم واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف احتج على ان تخلف الحكم عن المنصوص
بظاهر عام لا يبطل عليتها او يجب تخصيص العام والعمل بها فيما وراء صوره التخصيص
بوجوه ثلثه الاول انها لو بطلت اى المنصوصه فيما وراء صوره التخلف لبطل المخصص
اى العام المخصوص فيما وراء صوره التخصيص والثانى باطل لما مر بيانه فى المسئله السادسه
من مسائل العموم ان العام بعد التخصيص حجه واما الملازمه فلاشتراكهما فى كونهما عامين
لان المنصوصه فى معنى النص فى ان التخلف فيهما لمعارض ولذلك قال ووجب تقدير

لانه يجرى الجامع فى هذا القياس اعنى قياس بطلان المخصص على بطلان المنصوصه
وانما وجب لان التخلف اما ان يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع والاول منتف
فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه فتعين الثانى ويمكن ان يعكس البيان ويقال كما
ان تخلف حكم النص عنه فى صوره لمعارضه لا يوجب ابطال العمل به فى غير صوره المعارضه
فكذلك العله المنصوصه لكونها فى معنى النص ويكون تخلف الحكم عنها لمانع والثانى
ان تخصيص العام الظاهر والعمل بالعله فيما وراء صوره المخالفه جمع بين الدليلين
وهو النص الدال على العليه والتخلف الدال على عدمها باحاله التخلف على المانع
لا على الغائها وهو اولى من ابطال دلاله النص بالكليه والثالث انه لو بطلت المنصوصه
المذكوره للتخلف لبطلت العلل المقطوع بها كعلل القصاص والجلد وغيرها لتخلف
الحكم عنها فى بعض الصور ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذا العلل قطعيه لاستحاله تخلف
الحكم عن العلل القطعيه لان التخلف ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل ظنى
فهو لا يعارض القطعى وان كان بقطعى فمحال لاستحاله تعارض قاطعين فان اراد
بكونها مقطوعه كونها متفقا على عليتها اندفع هذا ولا يمنع الملازمه بانه لا يلزم
من كون التخالف موجبا لبطلان المظنونه كونه موجبا لبطلان المقطوعه لكونها
اقوى لانه يوجد بالطريق الاولى لان الاقوى اشد مناسبه لعدم التخلف قال
ابو الحسين البصرى النقض يلزم فيه مانع او انتفاء شرط فيتبين ان بعضه من الاولى قلنا ليس
ذلك غير الباعث ويصير النزاع لفظيا اقول هذه شبهه لابى الحسين تشعر بانه من المانعين
مطلقا وتوجيهها ان يقال النقض ينافى صحه العليه لان ما هو العله لا ينتقض وما هو
المنتقض فهو جزء العله لا هى وبيانه ان النقض هو تخلف الحكم مع وجود المدعى عليه يلزم
وجود مانع فى محل التخلف او انتفاء شرط لما مر من البيان فتبين ان النقض اى نقضه
اى نقيض كل واحد من وجود المانع وانتفاء الشرط وهو عدم المانع ووجود الشرط
من الاولى اى من جمله العله الاولى التى ادعى انها عله الاثر انه لو قيل مع بيع الحديد
بالحديد متفاضلا لكونه موزونا ثم علم بيع الرصاص بالرصاص مع كونه موزونا لكونه
ابيض على ان منع بيع الحديد بالحديد انما كان لكونه موزونا غير ابيض فظهر ان ما هو
العله صحيحه غير منتقضه وما هو المنتقض هو بعضها وتوجيه الجواب ان يقال ان
اردت بالعله الاولى العله بمعنى الباعث فليس ذلك اى نقيضه وهو عدم المانع ووجود
الشرط من العله بهذا التفسير لان عدم المانع ووجود الشرط شرط فى اثبات حكم الباعث
لا داخل فى مفهوم الباعث وهو الحكمه وان اردت بالعله الاولى ما يثبت الحكم وهو العله
التامه لا الغائيه صح ان ذلك داخل فيها ويرجع النزاع لفظيا لان احد الخصمين
يقول والنقض لا ينافى صحه الغائيه والاخر يقول هو ينافى صحه التامه قالوا
لو صحت يلزم الحكم واجيب بان صحتها كونها باعثه لا لزوم الحكم فانه مشروط اقول هذه
شبهه اخرى للمانعين مطلقا وتوجيهها ان يقال لو صحت يعنى العله مع النقض للزم الحكم اياها
ولم يتخلف عنها لان اللزوم من لوازم الصحه بل هى هو وهو باطل لوقوع التخلف لوجود
الحكم مع المعارض قال الشيخ المنتهى لو صحت مع النقض لصحت مع المعارض فيلزم حصول
الحكم مع المعارض وتوجيه الجواب ان يقال صحه العله عباره عن اقتضائها الحكم وهو كونها
باعثه عليه لا لزوم الحكم لها لان لزوم الحكم لها مشروط يعنى بوجود الشرط وانتفاء الموانع

وما يكون وجود الشى مشروطا بعدمه الشى لا يكون نفس الشى قال قالوا تعارض دليل الاعتبار
ودليل الاهدار قلنا الانتفاء للمعارض لا ينافى الشهاده اقول هذه شبهه اخرى وتقريرها ان
يقال لا يصح العله مع النقض وذلك لانه تعارض دليل اعتبارها وهو حصول الحكم على
وفقها ودليل اهدارها اى ابطالها وهو انتفاء الحكم فتساويا فان ثبتا فظاهر ان تساويا
وعدم اولويه احدهما وبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم يكن حينئذ عله وكذلك
بعد الاعتبار وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم تساويهما وذلك لان ما ينافى الشهاده اى
شهاده حصول الحكم على وفقها بانها عله وهو دليل الاعتبار وهو انتفاء الحكم لا المعارض
وليس الكلام فيه وانما الكلام فى انتفاء الحكم لمعارض على ما احسان ولذلك قال فى المنصوصه
ايضا وبعد تقدير المانع والانتفاء للمعارض لا ينافى الشهاده يعنى دليل الاعتبار وهو
الصحه فالنقض لا ينافى صحه العله المستنبطه والمنصوصه المذكورتين قال قالوا
تفسد كالعقليه واجيب بان العقليه بالذات وهذه بالوضع اقول هذه شبهه اخرى لهم
وتقريرها ان يقال العله الشرعيه تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح كالعله العقليه بجامع
كونها عله ودلاله الدليل على تعلق الحكم بها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان فساد العقليه
عند تخلف الحكم عنها انما كان لكونها عله او لدلاله الدليل على تعلق الحكم بها حتى يمكن
اجراؤها فى الشرعيه بل انما كان لان العقليه عله بالذات اى مقتضيه للمعلول بذاتها
وهذا غير متحقق فى الشرعيه لانها عله بوضع الشارع لها امارة على الحكم فى الفرع وهذا
مع انه يمكن ان يمنع امتناع تخلف الحكم عن العله العقليه بناء على ما بين فى الكتب الكلاميه
من ان ذلك جائز عند فوات الوايل لحكمها قال المجوز فى المنصوصه لو صحت مع النقض
لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا بعد صحتها فكان دورا واجيب بانه دور معيه والصواب
ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع وتحقق المانع يتوقف على
ظهور الصحه فلا دور كما عطا القصر وظن انه لفقير فان لم يعط اخر يوقف الظن
فان بين مانع عاد والا زال اقول هذه شبهه ذكرت على انتفاء تعليل انتفاء الحكم فى
صوره التخلف بالمانع لتوقفه على كون العله فيها مقتضيه والا لكان الانتفاء لانتفاء المقتضى
لا لوجود المانع وتوقف كون العله فيها مقتضيه على وجود المانع لما ذكرنا وهو دور ممتنع
وهذا الامتناع انما لزم من تعليل انتفاء الحكم بالمانع فيكون ممتنعا لكن المصنف جعلها
شبهه لصاحب المذهب الثالث وهم القائلون بصحه المنصوصه مع النقض وان لم تكن المستنبطه
عليها بظاهر عام وبطلان المستنبطه مع النقض اذا كان لمانع ويلزم منه بطلانها
اذا لم يكن مانع بالطريق الاولى وتوجيهها ان يقال لو صحت يعنى المستنبطه مع النقض
لكان النقض لتحقق المانع والا لما صحت العله لما تقدم بانه من اسبابها باطله عند انتفاء
ذلك وعند هذا يتوقف صحه المستنبطه مع النقض على تحقق المانع فى صوره التخلف
لكن تحقق المانع فيها يتوقف على صحتها اى صحه المستنبطه لانه لا يتحقق الا بعد صحتها
لتوقف تعليل انتفاء الحكم بالمانع على وجود المقتضى والا كان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى
لا لوجود المانع واذا توقف كل واحد من صحه العله وتحقق المانع على الاخر كان دورا
باطلا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المانع يتوقف على صحه المقتضى لان الحكم ينتفى
بالمانع مع وجود المقتضى معارضا فلان ينتفى به مع عدمه يكون اولى سلمناه لكن لا نسلم ان
صحه المقتضى يتوقف على المانع لان المقتضى طرقا تعرف بها من المناسبه والاعتبار وغير ذلك

فيحكم بها عندها والمانع من قبيل المعارض فان يرجح انتفى حكم المقتضي مع بقائه مقتضيا
كغيرهما من الادلة الا انه اذا لم يثبت المانع في المستنبطة كان التخلف معارضا لاصلها فلذلك
لم يعمل بها سلمنا توقف كل منهما على الاخر ولكن لا نسلم لزوم الدور لانه انما يلزم ان لو
كان دور تقدم وهو ممنوع لانه دور معية كما في المتضايفين ولا استحالة فيه ثم لما كان في
القول بانه دور معية تسليم توقف كل من الصحة والمانع على الاخر وان كان توقف معية
ولم يكن عليه كذلك اشار الى الصواب في الجواب ان يمنع اصل التوقف بان يقال ما يتوقف
على تحقق المانع وهو استمرار الظن بصحة المستنبطة عند التخلف غير ما يتوقف عليه تحقق
المانع وهو ظهور الصحة فلا دور واستشهد عليه بمثال وهو ان من اعطى فقيرا اصلا ظن
انه انما اعطاه لفقره فان لم يعط فقيرا اخر توقف الظن بكون العلة هي الفقر ولم يستمر
فان تبين مانع عن عدم اعطائه الفقير الاخر ككونه عدوا له او غير ذلك عاد الظن بكون
العلة هي الفقر وان زال الظن بالكلية فتحقق ان استمرار ظن صحة العلة عند التخلف
يتوقف على تحقق المانع واما تحقق المانع فيتوقف في صورة التخلف على ظهور الصحة فلما
اصلا
مر قال — قالوا دليلها اقتران فقد تساقطا وقد تقدم اقول — هذه شبهة اخرى لهم
على ان المستنبطة لا تصح مع النقض وذلك لان دليل المستنبطة اي دليل كونها علة هو اقتران
الحكم بها وكما شهد الاقتران بانه علة شهد انتفاء الحكم وتخلفه عنها في صورة النقض بانها ليست
بعلة فتعارضان ويتساقطان وتبقى العلة على ما كانت قبل الاقتران من كونها غير علة
وقد تقدم هذا الدليل بجوابه حيث قال قالوا تعارضوا دليل الاعتبار والاهدار فلا حاجة
الى اعادته مستقصى فعليك بالالتفات الى ما مر قال — المجوز في المستنبطة دليلها ظاهر
عام فلا تقبل واجب لو كان قطعيا فمسلم وان كان ظاهرا وجب قبوله اقول — هذه شبهة
للصائرين الى المذهب الرابع المجوزين لصحة المستنبطة مع النقض اذا كان ثم مانع وبطلان
المنصوصة مع النقض وان كان التنصيص عليه بظاهر عام وتقريرها ان دليل المنصوصة
هو نص عام اما كونه نصا فظاهر والا لما كانت منصوصة واما كونه عاما فلانه لو كان خاصا
بما تصور تخلف الحكم عنها مع ان الكلام فيه فوجب ان لا يقبل النص التخصيص لانه مبطل
للتعميم وهو خلاف الاصل اذ الاصل تنزيل الالفاظ العامة على حقائقها واذا لم يقبل النص
التخصيص فلا تقبله العلة وهو المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال النص العام اما ان
يكون قطعيا او ظاهرا فان كان قطعيا فمسلم انه لا يقبل التخصيص كغيره من القواطع لكنه
ليس محل النزاع وذلك لانا انما نجوز تخصيص المنصوصة بشرط ان يكون التنصيص عليها
بظاهر عام لا بقاطع كذلك ولهذا قلنا فيما تقدم وان كانت منصوصة فبظاهر عام
احترازا عن ذلك ولان العام لو كان قاطعا مع تخلف الحكم عنه لاستحال ان يكون المفهوم
منه علة والا كانت قاطعة لكون النص الدال عليها كذلك لكن تخلف الحكم عن العلة
القطعية محال لما سبق بيانه وان كان ظاهرا وجب قبوله التخصيص لكونه جمعا بين الادلة
وغيره من الادلة الثلثة المذكورة على وجوب تخصيص المنصوصة المذكورة قال — الخامس
المستنبطة علة بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا تعارض الظاهر واجيب تخلف الحكم
ظاهر انه ليس لعلة والمناسبة والاستنباط مشكك والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين
يوجب الشك في الاخر اقول — هذه شبهة القائلين بالمذهب الخامس وهو ان تخلف الحكم عن
المستنبطة ان لم يكن لمانع لا يقدح في عليتها وتوجيهها ان يقال المستنبطة علة بدليل ظاهر

وهو مناسبة الوصف وقران الحكم به او غيرهما من طرق الاستنباط فيكون علة ظاهرا وتخلف
الحكم عنها مشكك اي يوجب الشك في كونها علة لتقاوم احتمال تخلفه لفساد العلة او
وجود المعارض على السواء وذلك لان احتمال التخلف لفساد العلة وان كان على وفق
الاصل بالنسبة الى احتمال التخلف للمعارض دفعا لمحذور المعارضة لكنه على خلاف دليل
العلية وهو خلاف الاصل ايضا وتخلفه للمعارض وان كان على خلاف دليل الحكم وهو
خلاف الاصل فهو على وفق الاصل لما فيه من موافقة دليل العلية واذا كان كل من الاحتمالين
موافقا للاصل من وجه مخالفا من وجه تقاوما على السواء والتقاوم يوجب الشك في فساد
العلة في صورة النقض فلا تعارض الظاهر الدال على العلية في محل التعليل لان الشك
لا يعارض الظاهر بوجه فاذن المستنبطة تكون علة ظاهرا وان تخلف الحكم عنها لا لمانع
وهو المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال نمنع معارضته بالمثل ان يقال تخلف الحكم يعني مع وجود
الوصف ظاهر اي دليل ظاهر انه ليس لعلة اي على ان الوصف ليس بعلة وانما اسقط لفظة
على لان حروف الجر يكثر حذفها فهذا عذر وان فيه تسامح انه انسب للاختصار و
المناسبة يعني مناسبة الوصف للحكم مع اقتران الحكم به او غيرهما من طرق الاستنباط والى
الاشارة بقوله والاستنباط مشكك اي يوجب الشك في التعليل بالوصف في محال الاعتبار
لتقاوم احتمال كون التعليل به او بغيره فيها على السواء وذلك لان ثبوت الحكم به وان كان
على وفق الاصل لما فيه من موافقة دليل العلية غير انه على خلاف الاصل لما فيه من مخالفة
دليل
بدل
دليل الفساد وثبوت الحكم بغيره وان كان على خلاف الاصل مع عدم الظفر به الا انه
على وفق الاصل نظرا الى دليل الفساد والتقاوم يوجب الشك فلا يعارض الظاهر
فالشيخ المنتهي المناسبة والاقتران مشكك وهو اولى من قوله والمناسبة والاستنباط من وجه
وهذا من ذاك من وجه ووجه الاولوية فيهما لا يخفى على من له ادنى تبصر ولما كانت هذه المعارضة
جدلية عن معرضة لتعيين المقدمة الفاسدة اذا ادا ليست عليها والاشارة الى الجواب الحق
قال والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر لامتناع وقوع الشك في
احدهما مع ظهور الاخر كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو والشك في موت زيد مع ظن
حياته واذا كان كذلك لزم من وقوع الشك في صحة العلة الشك في فسادها وبالعكس لتقابل
الصحة والفساد فاذن يمتنع ان يكون صحة العلة ظاهرة مظنونة وفسادها مشكوكا كما قال
المستدل وبالعكس كما قال المعترض فان قيل لو كان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر
لكان شك النجاسة يوجب شك الطهارة وبالعكس لتقابلهما والتالي باطل لانا اذا شككنا بالنجاسة
فقد نحكم بالطهارة نظرا الى الطهارة السابقة اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان وكذا اذا
شككنا في الطهارة فقد نحكم بالنجاسة نظرا الى النجاسة السابقة فقد تحقق شك النجاسة
مع ظن الطهارة وعكسه قلت لا نسلم اجتماع الشك مع الظن وانما يكون كذلك لو جامع الشك
مع النظر الى الاصل وليس كذلك اذ عند النظر اليه يترجح احد احتمالي الشك على الاخر فلا
يبقى الشك متحققا حتى لو تحقق الشك في النجاسة او الطهارة مع النظر الى الاصل لبقي الشك
معمولا به وهذا على خلاف ما نحن فيه فان الشك انما وقع في فساد العلة في صورة النقض مع النظر
الى دليل العلة ولولا النظر اليه لكان الظاهر تخلف الحكم لانتفاء العلة واذا كان كذلك
فلا يمكن ايضا ظهور العلة مع ان تقاوم الاحتمال انما كان بالنظر الى دليلها والجواب المحصر
ان يقال متى يوجب الشك في النجاسة الشك في الطهارة وبالعكس مع قطع النظر الى غيره او مع

النظر اليه فان اردت الاول فالملازمة مسلمة دون نفي التالي وان اردت الثاني فالامر
بالعكس وهو ظاهر قال قالوا لو توقف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل الاخر
لانعكس وكان دورا او تحكما واجيب بانه دور معية والحق ان استمرار الظن بكونها امارة
يتوقف على المانع او ثبوت الحكم ومما على ظهور كونها امارة اقول هذه شبهة اخرى لهم
وتوجيهها ان يقال تخلف الحكم عن المستنبطة لا يقدح في كونها امارة على الحكم والا لتوقف
كونها امارة على ثبوت الحكم بها في محل اخر غير محل الاقتران وهو كل محل وجد فيه الوصف
والتالي باطل لانه لو توقف كونها اي كون المستنبطة مطلقا امارة على ثبوت الحكم في محل
الاخر لانعكس اي يتوقف ثبوت الحكم بها في محل اخر على كونها امارة فكان دورا لتوقف كل منهما
على الاخر او لم ينعكس وكان تحكما لعدم اولوية توقف احدهما على الاخر دون عكسه هذا
تقرير الشبهة مع محاذات ما في الكتاب والاحسن منه ان يقال كون الوصف المستنبطة
امارة على الحكم في محل ان لم يتوقف على كونه امارة على ذلك الحكم في محل اخر فهو المطلوب
وان توقف فاما ان ينعكس فيلزم الدور اولا فيلزم التحكم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
لزوم الدور وانما يلزم ذلك لو كان توقف كل واحد منهما على الاخر توقف تقدم وليس
كذلك لانه توقف معية واليه الاشارة بقوله انه دور معية ثم لما كان في تسليم دور المعية
تسليم توقف كل منهما على الاخر ولم يكن حقا عندنا اشار الى ان الحق ان الموقوف على ثبوت
الحكم يعني انما وجد الوصف وهو استمرار الظن بكون المستنبطة امارة على الحكم عما يتوقف
عليه الثبوت وهو ظهور كونها امارة فلا دور اصلا لتغاير كونها امارة واستمرار الظن
وانما لم يقتصر استمرار الظن بكونها امارة يتوقف على ثبوت الحكم وهو على ظهور كونها امارة
مع ان المطلوب يحصل منه بل قال يتوقف على المانع او ثبوت الحكم المانع لئلا يمنع التوقف
عليه معينا لانه يتوقف على احدهما وفي الشبهة المذكورة للمعروفة المنصوصة لما يعرض
للتخلف لم يحتج الى ذكر الامرين فلهذا قال هناك الصواب ان استمرار الظن بصحتها
عند التخلف يتوقف على المانع ولم يرد عليه او على ثبوت الحكم انما وجد الوصف ولا
يخفى جريان مثل هذا الجواب ثم وجريان مثل الجواب المذكور ثم ههنا فاعتبر قال
وفي الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لا يبطل كقول الحنفي في العاصي
بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي ثم يبين المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعة شاقة
في الحضر لنا ان العلة السفر لعسر انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه اقول
اختلفوا في الكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة مع تخلف
الحكم وكذلك ايضا قيل الكسر النقض على حكمة العلة دون ضابطها والخلاف هو انه
هل يبطل العلة ام لا والمختار وهو مذهب الاكثرين انه لا يبطلها ومنه يعلم ان عدم الانعكاس
ليس بشرط عندهم وهو سائر الشروط عند الاقلين قول الحنفي في مسالة العاصي بسفره
مسافر فيجوز له الترخص برخص السفر كغير العاصي ثم يبين المناسبة اي مناسبة السفر للترخص
بما فيه من المشقة فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في الحضر بان يقول ما ذكرته من الحكمة
وهي المشقة منقوضة لوجودها في حق الحمالين وغيرهم من ارباب الصنائع الشاقة في الحضر
مع انتفاء الرخصة في حقهم وحجة المختار ان العلة هي السفر الذي هو مظنة الحكمة لعسر
الانضباط لاختلاف المشقة باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال لا المشقة لعسر انضباطها
ودأب الشارع فيما هذا شأنه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج عن الناس

ح على قوله

والتخبط في الاحكام على ما قال وما جعل عليكم في الدين من حرج ولم يرد النقض
على السفر الذي هو العلة بالكسر لا بعض العلة بل الحكمة وهو لا يضر قال قالوا
الحكمة هي المعتبرة قطعا فالنقض وارد قلنا قدر الحكمة المساوية في محل النقض مظنون
ولعله لمعارض والعلة في الاصل موجودة قطعا فلا يعارض الظني القطعي حتى لو قدرنا
وجود قدر الحكمة او اكثر قطعا ولا يعد ابطاله الا ان يثبت حكم اخر اليق بها كما لو علل القطع
بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فان الحكمة اريد لو قطع فيقول ثبت حكم اليق
بها يحصل به وزيادة وهو القتل اقول هذه شبهة الاقلين وتوجيهها ان يقال الحكمة هي المعتبرة
قطعا دون ضابطها لانها المقصودة من شرع الحكم ويكون التعليل بها وعلى هذا فالنقض
وارد على ما ظن ان الحكم معلل بها لوجود الحكمة المساوية للحكمة التي في صورة التعليل في صورة
النقض مع التخلف فيلزم بطلانها ولقائل ان يقول الحكمة وان كانت مقصودة لكن على
وجه يكون مضبوطة بنفسها او بضابطها لما سبق وما فرض من الحكم في صورة النقض مجردة
عن الضابط فامتنع كونها مقصودة قال الامدي في منتهى السول في هذا المقام المقصود هو الحكمة
المضبوطة لا مطلق حكمة لما بيناه حتى انه لو كانت الحكمة مضبوطة بنفسها غير مضطربة وكانت
موجودة في صورة النقض كان الحكم فيها على ما سبق في تخصيص العلة يعني النقض وهذا
الكلام يشعر بان حكم الكسر في مثل هذه الصورة هو حكم النقض مطلقا فعليك بالاعتبار فان
قيل لا نسلم ان الموجودة في النقض مساوية للموجودة في الاصل لجواز ان يكون النقض منه
واذ ذاك فلا نقض لعدم التخلف عما هو العلة قلنا هذا وان كان محتملا لكن احتمال كون
الموجود في النقض من الحكمة مساوية لما في الاصل اذا رجح من احتمال النقصان لان اشتمال
النقض على ما ساوى حكمة الاصل يكون على تقدير اشتماله على ما ساواها وعلى ما يزيد عليها
ايضا ولا يخفى ان ما يحصل على تقديرين اغلب على الظن مما لا يحصل الا على تقدير واحد
وتوجيه الجواب بعد ما مر ان يقال قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون
لان الكلام فيه اما ان كان مقطوعا فيتكلم عليه واذا كان مظنونا فيحتمل ان يكون موجودا
فيه والا كان مقطوعا وبتقدير ان يكون موجودا فيه ولعله نفي ولعل تخلف الحكم عنه لمعارض
وقول المستدل بحثت عن محل النقض فما وجدت ما يصلح ان يكون معارضا فدل ان انتفاءه
لانتفاء العلة معارض بقول المعترض بحثت عن محل التعليل فما وجدت ما يصلح ان يكون علة سوى
ما ذكرت فدل ان التعليل به وقوله اي بحث المستدل راجح لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء علته
وهو الاصل ايضا المعارض معارض بما في بحث المعترض من موافقة دليل العلة والعلة في الاصل
موجودة قطعا وكذا اقتران الحكم بها فيه فاذن ما يدل على دليل العلة وهو المناسبة
والاقتران قطعي والظني لا يعارض القطعي فالكسر لا يبطل العلة وان كان هي الحكمة
نعم لو قدرنا يعني في محل النقض وجود قدر الحكمة او اكثر قطعا ولا يبعد هذا التقدير لبعد
تخلف الحكم عن الحكمة المقطوع بوجودها في الفرع وبالتعليل بها في الاصل ابطل يعني الكسر
كونها علة لكونها ملغاة شرعا لتخلف الحكم عنها مع تيقنها خلافا لبعض اصحابنا حيث
ذهب الى انه لا يبطلها مصيرا منه الى انه لا التفات الى الحكمة لان التوسل الى معرفتها في
احاد الصور مما يلزم منه نوع عسر وحرج وكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد
ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب وهو باطل لان
المقصود الاصلي من اثبات الاحكام انما هو الحكم والمقاصد وعلى هذا فلو لم يحكم بالغاء الحكمة

السؤال

عند تخلف الحكم عنها مع بقائها الزم منه اثبات الحكم بها مع الضابط في غير صور
التعليل مع كونها ملغاه قطعا و نفي الحكم في صورة المفروض مع وجود حكمته يقينا
ولا شك ان هذا المحذور اعظم المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في احاد
الصور فادن الكسر عند بقاء الحكمة في النقض كونها علة اللهم الا ان يثبت في النقض
حكم اخر الىق بها اى بتلك الحكمة المستفيه و ذلك بان يكون ذلك الحكم وافيا بتحصيل اصل
الحكم وزياده ولو رتب عليها في النقض الحكم المعلل كان فيه الاخلال بتلك الزياده
في النقض وعند هذا يجب تخلف الحكم المعلل بها عنها و اثبات الحكم اللائق بها لان
رعاية المصلحة و الزياده عليها اولى من رعاية اصل المصلحة و الغاء الزياده وهذا التخلف
لا يدل على الغاء الحكمة و اسقاطها بل على اعتبارها باصلها وصفتها و ذلك كما لو علل
المعلل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فيعترض المعترض بالقتل العمد العدوان
فان حكمة الزجر ازيد منها في محل التعليل لكن وجب في النقض معها حكم الىق بها لتحصيل
تلك الحكمة اى بذلك الحكم وزياده وهو القتل فلا يلزم النقض و الالغا لما مر قال
وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع
الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض
بما لو تزوج امراه لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تاثير كونه مبيعا
كان العدم فيصح النقض و الا فنفيد مجرد ذكره دفع النقض اقول اختلفوا في النقض
المكسور وهو نقض بعض الاوصاف يعني نقض بعض اوصاف العلة و المختار وهو
مذهب الاكثرين انه لا يبطل العلة وعند الاقلين يبطلها و لذلك شرطوا عدم انتقاض
بعض الاوصاف وهو ثامن الشروط عندهم ومثاله قول الشافعي رضي الله عنه في مسئلة
بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك
عبدا فيعترض الحنفي بان هذا ينتقض بما لو تزوج امراه لم يرها فانه مجهوله الصفة
عند العاقد حال العقد ومع ذلك فان النكاح صحيح حجة المختار ان العلة المجموع
يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة لا مجهول الصفة فقط لتزويج المنكوحة فلا نقض
لما هو العلة نعم ان بين المعترض عدم تاثير كونه مبيعا مفردا او مضموما كان
المبيع كالعدم فيصح النقض لانتقاض ما هو العلة اذن وهو كونه مجهول الصفة
فان قيل الوصف المحذوف وان لم يكن مناسبا ولا له تاثير في اثبات الحكم المعلل لا
بانفراده ولا مع ضمه الى غيره فلا يمتنع اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز عن النقض
اذ ليست الفائدة منحصرة في المناسبة و التاثير وانما يخرج عن التعليل لو يعرى
عن الفائدة بالكلية قلنا ان فائدة الاحتراز به عن النقض ان امكانه موقوف على كونه
من اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن منها لكانت العلة ما وراءه والنقض اذ ذاك يكون
واردا عليها وكونه من اجزاء العلة يتوقف على امكان الاحتراز به وهو دور والى
الاشارة بقوله و الا فيفيد مجرد ذكره يعني ذكر الوصف الذي علم عدم التاثير دفع النقض
قال في المنتهى ولا يدل مجرد الاحتراز عن النقض لانه اذا لم يكن له تاثير كان كالعدم
قال واما العكس فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين
لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل
على الصانع انتفاؤه اقول العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى اخره و اخره الى اوله

واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه في اصطلاح الحكما ما مر في قسم المنطق في
صدر الكتاب وفي اصطلاح المشرعة من الفقهاء و الاصوليين يطلق باعتبارين احدهما
ما مر في صدر كتاب القياس كقول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره
بدليل عكسه في المحدود وهو انه لما وجب بكبيره وجب بصغيره وليس بواضح اذ لا مانع
من وجوب القصاص بكل جارح وتخصيص المثقل بالكبير و الثاني انتفاء الحكم
لانتفاء العلة وهو المراد ها هنا والخلاف فيه ها هنا فانهم اختلفوا في اشتراط العكس بهذا المعنى
في صحة العلل الشرعية فاشترطه قوم وهو الشرط التاسع عندهم ونفاه اصحابنا و المعتزلة
والحق ان اشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين فان من لم يجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين لزمه القول بانحصار علة الحكم في واحدة ومنه اشتراط الانعكاس لانتفاء الحكم
حينئذ عند انتفاء دليله اذ الحكم لا بد من دليل ولا دليل على هذا التقدير لانحصاره في
واحد مع انتفائه و المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء دليله هو انتفاء دليل العلم او الظن
بالحكم لا انتفاء نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه واما من جوز
تعليل الحكم بعلتين فلا يلزمه القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض
الادلة انتفاء الظن او العلم بالمدلول مع وجود دليل اخر وهو واضح ولما كان الاشتراط
وعدمه مبنيا على جواز التعليل بعلتين وعدمه شرع في بيانه قال وفي تعليل الحكم بعلتين
او علل كل مستقلة بانها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة و رابعها عكسه ومختار
الامام يجوز ولكنه لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس و البول و الغائط
و المذي يثبت بكل منها الحدث و القصاص و الردة يثبت لكل واحد منهما القتل
وقولهم الاحكام متعددة و لذلك ينتفي قتل القصاص و يبقى الاخر قلنا اضافة الشيء الى
احد دليليه لا توجب التعدد و الا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وايضا لو امتنع
لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة اقول اختلفوا في تعليل الحكم الواحد في صوره واحدة
بعلتين او علل كل واحد منها مستقلة الى خمسة مذاهب احدها الجواز مطلقا سواء كانت
العلل منصوصة او مستنبطة وهو اختيار المصنف وثانيها المنع مطلقا وهما معلومان
من قوله وبانها على ما مر مرارا وهو اعني الثالث مذهب القاضي ابي بكر فانه جوز في
المنصوصة لا المستنبطة واليه ميل الغزالي ورابعها عكسه وهو التجويز في المستنبطة دون
المنصوصة وخامسها انه يجوز مطلقا ولكنه لم يقع وهو مذهب الامام حجة الجواز مطلقا هي
انه لو لم يجز لم يقع و التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر لان ما لا يجوز يمتنع
وقوعه واما بطلان التالي فلانه قد وقع وذلك لوقوع الحدث وهو حكم واحد باللمس
والبول و الغائط و المذي معا مع استقلال كل منها في ايجاب الحدث اذ يثبت بكل واحد
منها الحدث وفاقا وكذلك القتل حكم واحد لانه ابطال حيوة الواحد واحد وكذا
الاذن فيه وقد يقع بالقصاص و الردة معا كمن قتل و ارتد مع استقلال كل منهما في
ايجاب القتل لانه يثبت بكل واحد منهما اجماعا فان قيل العلل وان كانت متعددة لكن
الاحكام متعدده ايضا وعند هذا فلا نفيد التمسك بهذه الامثلة المطلوب وبيان
تعددها مغايرة قتل القصاص لقتل الردة و لذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى
الاخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام و بالعكس لو عاد الى الاسلام ولم يعف
عنه فانه حينئذ ينتفي قتل الردة و يبقى قتل القصاص ولو لا تغاير القتلين لما كان كذلك

ومما يؤكد تغايرهما ان الاول حق الادمي على الخلوص ومبني على الشح والمضايقة ولذلك يمكن من العفو والاستيفا استقلالا والثاني حق الله تعالى ومبني على المسامحة والمساهلة من حيث انه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي وذلك غير متصور في شي واحد قلنا اضافة الشي وهو القتل في مسالتنا الى احد دليليه وهو القصاص او الردة لا يوجب تعدده اي في ذلك الشي والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وهو باطل واما القتل فلا تعدد فيه بل في استناده ولهذا كان الزايل بالعفو هو استناده الى القتل العمد العدوان والزايل بالاسلام وهو استناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل عما عليه وللقايل ان يقول لا نسلم اتحاد حدثي البول والغائط ولهذا لو نوى رفع احدهما لا يرتفع الاخر في وجه سلمناه لكن النزاع انما هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين على ما صرح به الامدي لا في الواحد بالنوع وعلى هذا فلا يفيد التمسك بشي من هذه الامثلة ولا بمثل قولهم اذا اجتمعت لبن زوجة ابيك ولبن اختك او حرمت المرتضعة دفعة فانها تحرم عليك لكونها اجتماعا مع ان الحرمة حكم واحد معلل بالخولة والعمومة اذ لا يمكن ان يحال على احدهما دون الاخرى وان قيل في المشهور انه لا يرد عليه شي من الاسولة لانا نمنع كون الحكم في شي مما تمثل به من الصور واحدا بالشخص بل الحدث وحل القتل وحرمة النكاح كل منها معلول نوعي نعم لو كان النزاع في امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين لانتهض هذه الصور دليلا على المانع وهو في غاية الوضوح وايضا لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين لامتنع تعدد الادلة على شي واحد والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانها تعني العلل ادلة ايضا لكونها ادلة على الاحكام المعللة بها وللقايل ان يمنعه ويقول ان اردت بالحكم الواحد الواحد بالنوع فلا يفيد المطلوب لان النزاع في الواحد بالشخص وان اردت به الواحد بالشخص فالملازمة ممنوعة وسند المنع ظاهر لان الواحد الذي هو مدلول الادلة واحد نوعي لا شخصي قال المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وفي بعض النسخ لان معنى استقلالها انها اذا انفردت ثبت الحكم بها وفي بعض النسخ لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا انفردت ثبت الحكم بها فاذا تعددت تناقضت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا عن مستغني وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليل فلا قالوا لو جاز لما تعلق الايمة في علة الربوا بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة هنا والا يلزم جعلها اجزا اقول هذه شبهة بل شبه للمانع مطلقا توجيه الاولى لو جاز تعليل الحكم بعلتين او بعلل كل مستقل لكانت كل واحدة من تلك العلل مستقلة في التعليل غير مستقلة به والتالي لكونه متناقضا باطل فالمقدم كذلك واما الملازمة فلان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم بها على معنى انه يثبت بها دون غيرها كما قال في المنتهى لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها ومن هذا يعلم ان هذه النسخة خير من الاخريين اذا كان كذلك فاذا تعددت العلل المستقلة بهذا التفسير تناقضت اذ يلزم من استقلال كل واحد منها بهذا التفسير

امتناع استقلال كل واحد منها لاستلزام علية كل بهذا التفسير عدم علية الغير فضلا عن استقلالها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان معنى استقلال العلة ما ذكرتم وهو ان الحكم يثبت بها لا بغيرها انما وجدت بل عندنا معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت على معنى انه حينئذ يثبت الحكم بها لا بغيرها واذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد ويعني تعدد العلل المستقلة بهذا المعنى اذ التناقض انما كان يلزم لو كان معنى استقلالها انها اذا اجتمعت يثبت الحكم بها لا بغيرها ولا يقال فعلى هذا يخرج عن محل النزاع لان الكلام في اجتماع العلل المستقلة وههنا لم تجتمع لانا نقول لا نسلم انها لم تجتمع بل اجتمعت مستقلة لكن معنى استقلالها ما ذكرنا لا ما ذكرتم ومن هذا يعرف ان جواب الامدي عن هذا الجواب بان الكلام مفروض في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد غير مانع وهذا الجواب بالحقيقة منع الملازمة لكنه يجعل النزاع لفظيا لان احد الخصمين يجوز اجتماع مستقل بتفسير والاخر يمنع منه بتفسير اخر وتوجيه الثانية ان يقال لو جاز تعليل حكم الواحد بعلتين او علل كل مستقل لزم اما اجتماع النقيضين اذ لو جاز اجتماع العلتين بهما معا لاجتمع المثلان لوجوب وجود المعلول عند وجود علة مع ان كل واحد منهما تقتضي لمحلها مثل ما تقتضيه الاخرى واجتماع المثلين يستلزم اجتماع النقيضين لان المحل يعني محل التعليل بان يكون مستغنيا عن كل واحد منهما لان وجوب حكمه باحديهما توجب الاستغناء عن الاخرى غير مستغن عن كل منهما عند استغنائه عن كل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وفي الترتيب تحصيل الحاصل وذلك لانه اذا وجدت احديهما وجد الحكم وحصل فاذا عاقبتها الاخرى وجد الحكم ايضا ضرورة استقلالها ومنه تحصيل الحاصل واما بطلان التالي فواضح وتوجيه الجواب ان يقال لزوم ما ذكرتم من احد الامرين مسلم في معلول العلل العقلية اي المستقلة ايضا فاما ما يكون مدلول دليلين كالحكم الشرعي الذي هو مدلول العلل لان العلل ادلة اي معرفات للحكم وامارات عليه فلا نسلم منه لزوم شي مما ذكرتم ولا يقال العرف لوجب التعريف فيعود محذور اجتماع موثرين على اثر واحد فيلزم ما لزم في العقلية لانا نقول التعريف معلول نوعي وهو ما يحصل بعض جزئياته بعلة وبعضها باخرى كالحران فانها معلولة النار والشعاع والحركة وغير ذلك من ملزومات الحران ولا استحالة في اجتماع العلل المستقلة على المعلول النوعي اتفاقا ولهذا قد يجتمع ملزومات الحران كالنار والشعاع والحركة مع انها علل مستقلة لها وانت تعلم من هذا الجواب ان من يعتقد ان التعريف معلول نوعي بالتفسير المذكور كيف يسلم ان حرمة المرتضعة المذكورة وغيرها مما يمثل به من الصور معلولات شخصية مع جريان ما ذكر من تفسير المعلول النوعي فيها ولهذا لا يبقى عليهم الاستدراك اليها كما سبق وللقايل ان يمنع كون تلك الملزومات عللا مستقلة للحرارة لا يقال عن ذلك لان حرارة النار لا دخل للنار في اعلها ولها مدخل في وجودها والا فاما ان يكون في الحران مدخل في وجودها والا تكرر فان لم يكن لها مدخل في وجودها امكن انفكاكها عنها وان كان لها مدخل في وجودها تقدمت عليها لانه نقول لا نسلم امكان الانفكاك لو لم يكن شي منها مدخل في وجود الاخر سلمناه لكن لا نسلم لزوم المطلوب على تقدير تسليم المقدمات لان اللازم لذلك لعدم النار والشعاع والحركة مدخلا في وجود الحران ولا يلزم منه

اجتماع العلل المستقلة على شيء واحد بل ولا اجتماع العلل بجواز ان يكون مشروطا
واعلم ان هذا السؤال لا يتضمن بالجواب بالمسالة المذكورة للمعلول النوعي ويمكن ان
يقرر الجواب بحيث يكون نقضا اجماليا وتوجيهه ان يقال انما يلزم ما ذكرتم في العلل
العقلية اما في مدلول الدليل كالحكم الشرعي الذي هو مدلول العلتين فلا نسلم لزوم
ذلك والا امتنع تعدد الادلة بعين ما ذكرتم والجواب يكون مشتركا وتوجيه الثالثة
ان يقال لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل مستقل لما تعلق الائمة في علة
الربوا بالترجيح يعني ترجيح عللها من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض كما هو
المشهور من المذاهب والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانهم انما اشتغلوا بالترجيح
لفساد ما عدا الراجح ولزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين اذ لولا امتناعه لم يرجحوا البعض على
البعض بل جوزوا كون كل من الثلثة علة اذ الاصل عدم غيره من الموانع مع صحة
استقلال كل منها بالعلية لان صحة الاستقلال من ضروريه اي من ضرورة الترجيح ولوازمه
اذ الترجيح بعد التعارض ولا تعارض بين امرين الا وان يكون احدهما في قوة صاحبه
او تنافيه فعلى هذا فلولا صحة استقلال كل بالعلية لما رجحوا قال في المنتهى لازم
ضرورته حصول الشرط يعني شرطه وهو كون كل منهما في قوة صاحبه لو قدر كل
منها علة منفردة كالمستغني عنه فلهذا اسقط ههنا واما بطلان التالي فبالاتفاق
لانه لم يذهب احد الى الجمع من القوت والطعم والكيل لا على ان المجموع علة واحدة
ولا على ان كلا علة مستقلة بل رجح كل واحد على غيرها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
انهم تعرضوا للطعم والكيل مثلا لتصحيح على الاخر حتى يلزم صحة استقلالها
بالعلية بل انما تعرضوا لما تعرضوا لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا
للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا له لامتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع
على اتحاد العلة هنا يعني في حرمة الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة هنا بكون
المجموع علة والا يلزم جعلها اي جعل علل الربوا المختلف فيها اجزا العلة وما
ذهب به قال في المنتهى والا لزم جعل كل منها جزا وهذا واضح لانه مرجوع ضمير
جعلها تعسفا قال القاضي لا تعدد في المنصوصة واما المستنبطة فتستلزم الحرمة
لرفع التحكم فان علتك بالنص رجعت منصوصة واحتج بانه يثبت الحكم في محال
افرادها فستنبط اقول هذه شبهة القاضي واتباعه وتوجيهها ان يقال لا تعدد في
تعليل الحكم بعلتين او علل منصوصة لان العلل الشرعية امارات ولا بعد في نصب
علامات على شيء واحد واما العلل المستنبطة المستقلة فيمتنع تعليل الحكم الواحد بها
اذ لو جاز لزم احد الامرين وهو اما كونها اجزاء العلة لا العلة او كونها منصوصة
لا مستنبطة والتالي باطل اذ التقدير انها علل مستنبطة واما الملازمة فلان
تلك العلل اما ان لم يعين بالنص كونها عللا او عين فان لم يعين لزم الحرمة اي
كونها اجزاء العلة لرفع التحكم اذ ليس احدها بالعلية اولى من الباقية لان المناسبة
والاقتران اعني قران الحكم كما دلا على ان الطعم مثلا علة تحريم الربوا كذلك دلا
على ان الكيل او غيره وعند هذا فلو لم يحمل على الحرمة لزم التحكم وان عينت بالنص
رجعت منصوصة وتوجيه الجواب ان يقال اولا لا نسلم لزوم التحكم وانما كان يلزم لو لزم
من عدم الحمل على الحرمة الحمل على بعضها دون البعض وهو غير لازم لانا نحمل حينئذ

على ان كل واحد علة وعلى هذا لا تحكم ولا حرمة وثانيا ما قال المصنف لا نسلم لزوم
التحكم وانما يلزم لو لم يثبت الحكم لها في محال افرادها اي بكل منها منفردة لما قال
في المنتهى واحتج بانه لا يبعد ان يثبت الحكم عند كل واحد منفردة اما اذا ثبت
الحكم بها منفردة فتستنبط بالمناسبة والاقتران حينئذ انها العلة وعند هذا فلا
يلزم التحكم بخلاف ما لو ثبت الحكم بها مجتمعة ثم استنبط فانه يلزم بالضرورة
لو لم يضم الى احدها ما يرجحها لاشتراك الكل في المناسبة والاقتران مع الاجتماع وعند
الانفراد اجتماع فلا تحكم وهذا الجواب اولى من الاول بمعارضة الاجماع له فان في المنتهى
واما المستنبطة فيجوز ان يكون كل جزء علة فيحتاج في التعيين الى النص فيرجع منصوصة
واحتج بانه لا يبعد ان يثبت الحكم عند كل واحد منفردة فتستنبط وهذا العبارة
اوضح وتقريرها لا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قال العاكس المنصوصة قطعية
والمستنبطة وهمية فقد تتساوى في الامكان وجوابه واضح اقول هذه شبهة العاكس
الصائر الى جواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون المنصوصة وتوجيهها
ان يقال المنصوصة قطعية لتنصيص الشارع عليها واذا كانت قطعية يمتنع
اجتماعها كما في العلل العقلية واما المستنبطة فوهمية لا لان كونها علة مرجوحة
على ما يشعر به قوله وهمية بل لان كونها علة غير متعين لبنائها على المناسبة والاقتران
وهي ظنية وعند كونها ظنية فقد تتساوى في الامكان اي صحة كل واحد منها علة واذ
ساوت عليه هذه عليه تلك فلا يمكن ان لا يجعل شيء منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان
يجعل العلة واحدة لعدم الاولوية للتساوي ولا ان يجعل الكل علة واحدة لثبوت
الاستقلال في محال افرادها فتعين ان يجعل منها علة وجوابه واضح عن القوم وهو قول
القاضي لا تعدد في المنصوصة وكذلك لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لما
بينا انها امارات وانه لا بعد في اجتماع امارات على شيء واحد كما ذكر ما ذكره القاضي في المنصوصة
يرد على العاكس وكذلك ما ذكره العاكس في المستنبطة ينهض على القاضي على
لا يخفى ما يخفى قال الامام وقال انه لنهاية القصوى وفلق الصبح في الوضوح لو لم
يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة ولو نادرا الا انه امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى
تعدد الاحكام فيما تقدم اقول هذه حجة الامام وقد اثنى عليها في البرهان بانه
النهاية القصوى في المقصود وفلق الصبح في الوضوح وتقريرها واضح وهو انه لو لم
يكن التعليل بعلتين او علل كل مستقل ممتنعا شرعا لوقع عادة لو على طريق الندرة
لان امكانه في نفس الامر واضح اذ لا امتناع في نصب علامات على شيء واحد لو وقع
لعلم ثم ادعى يعني الامام تعدد الاحكام فيما تقدم من الصور التي ادعي اجتماع العلل
المستقلة فيها على الحكم الواحد بان يقال ان قتل القصاص مثلا مغاير لقتل الردة بالشخص
وان كان مثله في النوع وهذا ما ذكرناه هنا انه لان الاشتراع الى نحو هذه الصور
التي لا يخفى عليهم بطلانه ولا يخفى بطلان الملازمة اذ لا يلزم من الامكان الوقوع سلمناه
لكنه دال على ان التعليل بمستقلتين يمتنع عنده ومذهبه انه يجوز ولكنه لم يقع ويمكن ان
يعتذر عن هذا بان مذهبه الجواز عقلا لا شرعا وقد نص عليه في البرهان حيث قال
ونحن نقول العلل الحكم الواحد بعلتين ممتنعا عقلا او شرعا ونظرا الى المصالح الكلية
ولكنه ممتنع شرعا واية ذلك ان امتناعه من طريق العقل فيما نه لظهوره فلو كان ثابتا

ادشرعاظ

شرعا لما كان يمتنع وقوعه على حكم الدور والنادر لا بدل يقع على مر الدهور فاذا
لم يتفق وقوع هذا في مسئلة ولم يسوق الى طلبه طالب لاح كفلق الصباح لان
ذلك يمتنع شرعا ليس ممتنعا عقلا ولا يتعرى عن المصالح وهذه نهاية لا يتعلى
في هذا الفن هذا لفظه رحمه الله تعالى قال والقائلون بالوقوع اذا اجتمع
فالمختار كل واحد علة وقيل جزء وقيل العلة واحد لا بعينها لنا لو لم يكن كل علة
لكانت جزءا او كانت العلة واحد والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني
للتحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة اقول اختلف القائلون بوقوع تعليل الحكم
الواحد بعلتين او علل كل مستقلة فيما اذا اجتمعت دفعة كاللمس والمس والبول
والمذي فذهب الاكثرون منهم وهو اختيار المصنف الى ان كل واحد علة وذهب
جماعة منهم الى ان كل واحد جزء علة وذهب طائفة منهم الى ان العلة واحد لا بعينها
حجة المختار وهي انه لو لم يكن كل علة لكان كل واحد جزء من العلة او كانت العلة
واحد والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر لان الحكم اما ان يثبت
بالمجموع من حيث هو مجموع اولا وعلى الاول يلزمه الجزئية وعلى الثاني يلزم كون العلة
واحد بعينها او لا بعينها ولا يمنع لزوم اتحاد العلة على الثاني بناء على جواز كون
العلة اكثر من واحد كمثنى من ثلث واذ ذاك فلا يلزم من نفي المجموع ثبوت الاتحاد
لانه باطل اذ لا قائل به وللزوم التحكم ايضا لتعدد مثنى من ثلث وعلى هذا فلا حاجة
الى التعرض للاتحاد بل يقال لو لم يكن العلة المجموع يلزم التحكم وهو في غاية
الوضوح واما بطلان الجزء الاول من الثاني فلثبوت الاستقلال لان الكلام فيما اذا
اجتمعت على كل مستقلة واما بطلان الجزء الثاني فللزوم التحكم المحض اذ لا اولوية
وايضا لو لم يكن كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد والمقدم كالتالي باطل
اما الملازمة فلان العلل ايضا ادلة على الاحكام مع ان اجتماع العلل يخرجها
عن الاستقلال على تقدير الجزئية وعن العلية على تقدير كون العلة واحد فكذا اجتماع
الادلة يستلزم كون كل منها جزء الدليل وهو باطل لثبوت الامكان بل لثبوتها مفرقة
او كون الدليل واحد العينه او لا بعينه وهو ايضا باطل للزوم التحكم فيمتنع الاجتماع
اذن واما بطلان التالي فبالاتفاق قال القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة
لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا
لزم التحكم واجيب بالجميع كالادلة العقلية والسمعية اقول هاتان
شبهتان للصائرين الى كون كل واحد منها جزء العلة عند الاجتماع وتوجيه الاولى
ان يقال لو كانت مستقلة عند الاجتماع لاجتمع المثلان في محل واحد والتالي
باطل فالمقدم مثله وقد تقدم بيان الملازمة ونفي التالي والجواب عنه في الشبهة الثانية
فلما نعيد لانها هي لكن هذه الشبهة لا تصلح لاثبات الجزئية اذ لا يلزم من ابطال الاستقلال
كون المجموع علة لجواز ان يكون العلة واحدا وانما يصلح لابطال كون
كل واحد علة مستقلة نعم لو ضم اليها انه لا يجوز ان يكون العلة واحدا للزوم التحكم
صلحت لاثبات الجزئية وتوجيه الثانية ان يقال لو كانت كل مستقلة عند الاجتماع لزم التحكم
وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم اما الملازمة فلان الحكم ان ثبت بالجميع اي بجميع العلل
فهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته بواحد لا بعينه واما بطلان التالي فواضح لاستلزامه

الترجيح من غير مرجح ولا يخفى ان هذه الشبهة ايضا لا تفيد المطلوب الا بعد ضم ما ذكرنا
اليها ولو جعل مقدم الملازمة عدم ثبوت الحكم بالجميع وقال لو لم يثبت الحكم بالجميع
لزم التحكم لكان اظهر واولى على ما لا يخفى لكن سياق كلامه يدل على ان مقدم الملازمة
هو لو كانت كل مستقلة وقد صرح في المنتهى وقال لو كانت كل مستقلة لزم التحكم
فالجواب على التقديرين واحد وهو انا نمنع لزوم المدعى على تقدير ثبوت الحكم بالجميع
لان الحكم انما يثبت بالجميع بمعنى ان كل واحد دليل مستقل لا ان كل واحد جزء
الدليل كالادلة العقلية والسمعية اذا اجتمعت على مدلول قال القائل لا
بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الجزئية فيتعين اقول هذه شبهة من ذهب
الى ان العلة عند الاجتماع واحد لا بعينها وتوجيهها ان يقال لو لم يكن كذلك اي لو لم
يكن العلة غير معينة لزم اما التحكم او الجزئية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانها لو لم تكن غير متعينة لكانت متعينة وهي اما واحد او الجميع والاول يستلزم
التحكم والثاني الجزئية واما بطلان التالي فلما مر والجواب منع لزوم الجزئية
ان كانت العلة الجميع كما في الادلة العقلية والشرعية او منع استحالة التحكم لان
القول بكون العلة واحد لا بعينها يستلزمه كما سبق بيانه وعلى هذا يكون الجواب
مشتركا ولكون الجوابين معلومين مما تقدم اختصرهما وقوله فيتعين يمكن ان يجعل دليل
الملازمة فكانه قال انما يلزم احد الامرين لان العلة يتعين حينئذ والمتعين يستلزم
احد الامرين كما قررناه وفيه بعد من جهة اللفظ ويمكن ان يجعل اشارة الى لزوم المطلوب
كما جرت به العادة في قياس الخلف من قولهم هذا خلف فالحكم ثابت حتى كانه قال
والتالي باطل فيتعين ما ذكرناه من كون العلة غير متعينة وفيه بعد من حيث انه في الايجاد
قال في المنتهى لو لم يثبت بغير معينة لزم التحكم لان كونها مستقلة او جزء علة باطل
بما تقدم فيتعين بحكم وهذه العبارة اظهر قال والمختار جواز تعليل حكمين بعلة
بمعنى الباعث واما الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
اقول اختلفوا في جواز تعليل حكمين بعلة واحدة شرعية بمعنى كونها باعثة على الحكم
لا بمعنى كونها امارة عليه فان جوازها عقلا وشرعا متفق عليه اذ لا امتناع في نصب
علامة واحدة على حكمين مختلفين كما لو قال الشارع جعلت طلوع الهلال امارة
على الصوم والصلوة والمختار جوازه وذلك لانه لا بعد في مناسبة وصف واحد
لحكمين شرعيين مختلفين كمناسبة زوال العقل بشرب الخمر لتحريم شربه ووجوب الحد عليه
فان قيل لا نسلم انه لا بعد فيه بل هو في غاية البعد وذلك لان مناسبته لهما ان كانت
من جهة مختلفة فلا يكون العلة حينئذ متحدة بل متعددة وليس الكلام فيه وان
كانت من جهة واحدة فهو ممتنع اذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا للشيء من جهة ما مناسب
مخالفه قلت لا نسلم انه لا يكون كذلك فان زوال العقل بشرب الخمر ناسب كل واحد من
الحكمين اعني تحريم شربه ووجوب الحد عليه من جهة واحدة وهي انزجار الناس عن شربه
قال قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه انما تحصل
بهما ولا تحصل الا بهما اقول هذه شبهة الصائرين الى امتناع جواز تعليل حكمين
بعلة والعلة شرعية بمعنى الباعث ولذلك شرطوا ان لا يكون علة الاصل كذلك وهو الشرط
العاشر عندهم وتوجيهها ان يقال لو جاز ذلك يلزم تحصيل الحاصل والتالي باطل

بالاتفاق فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لو جاز ذلك لناسب الوصف الواحد حكمين
مختلفين ولو ناسبهما يلزم تحصيل الحاصل اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلان
احدهما يعني احد الحكمين حصلها يعني حصل المصلحة المقصودة من الوصف لان معنى
كون الوصف مناسبا للحكم انه لو شرع عليه ذلك الحكم لحصل مقصوده واذا كان
كذلك فلو فرضنا مناسبته لحكم اخر لكان بمعنى انه يترتب عليه تحصيل المقصود منه وفي
ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وتوجيه الجواب انه يقال لا نسلم لزوم
تحصيل الحاصل وانما يلزم ذلك لو لم تحصل بالحكم الاخر مصلحة اخرى لم قلتم انه ليس كذلك
لا بد له من بيان اولا ان الوصف اذا كان مناسبا لحكمين لا يحصل المصلحة الا بهما والتي
حصلها احد الحكمين وهو جزء المصلحة لا نفسها وعلى هذا ايضا لا يلزم تحصيل الحاصل
وهو واضح قال ومنها ان لا يتاخر عن حكم الاصل لنا لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث
ولو قدر امارة فتعريف المعرف اقول ومن شروط علة الاصل وهو الحادي عشر ان
لا تتاخر يعني علة الاصل في الوجود عن حكم الاصل خلافا لشرذمة قليلة جوزوا ذلك
وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية
ثابتة قبل عروض الجنون فهو المختار لنا ان علة حكم الاصل اما ان يكون بمعنى الباعث
او بمعنى الامارة وعلى الاول لو تاخرت عن الحكم في الوجود لثبت الحكم بغير باعث وهو
محال لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فان قيل لا نسلم لزوم الامر ذلك
يجوز ان يكون للحكم باعث اخر معه غير العلة المتاخرة اذ لا امتناع في تعليل الحكم
الواحد بعلل قلنا تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع وبتقدير صحته لكن لا مع تقدم
بعض العلل على البعض لما فيه من تحصيل الحاصل وعلى الثاني يلزم تعريف المعرف
لان الامارة تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف
المعرف محال وفيه نظر لانه ممنوع تعريف المعرف اذا كان التعريف الثاني سبب في الادلة
والامارات سلمنا عدم الاستحالة لكنها تعرف حكم الفرع لا الاصل فلا يلزم تعريف المعرف
قال ومنها ان لا ترجع على الاصل بالابطال اقول ومن شروط علة الاصل وهو
الثاني عشر ان لا ترجع علة الاصل المستنبطة على الاصل اي على الحكم المستنبطة منه بالابطال
بطلت ببطلانه وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقير لما فيه من دفع
وجوب الشاة المستلزم لابطال العلة المستنبطة ضرورة توقف عليها على اعتبارها
واعتبارها على الاصل وقد بطل فيبطل ما نصا وكتعليل حرمة الربوا في الاشياء الستة
بالقوت لاقتضائه عدم الحكم في الملح قال ولا يكون المستنبطة بمعارض
في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض وفي بعض النسخ وقيل مع
الترجيح اقول ومن شروط علة الاصل وهو الثالث عشر ان لا يكون علة الاصل المستنبطة
مع معارض لها في الاصل وقيل ولا مع معارض لها في الفرع ايضا وقيل انما لا يجوز
المعارض مع الترجيح اي مع كونه راجحا على العلة في الاصل والفرع اما لو لم يكن راجحا
عليها فيجوز وجود التعارض ولا يشترط استواء والنسخ المشهور ههنا وان لا يكون
المستنبطة لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع كما ياتي وكذا قال الامدي وقال
كما ياتي تقريره ولم تنسخ في معناه وما عثرت على تقرير في شيء من الكتاب والتحقيق
وقال الامدي في منتهى السول وان لا يكون المستنبط لها معارض في الاصل لا وجود له

في الفرع الاصلي اي من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محال بطل ايضا قال
وان لا تخالف نصا او اجماعا وفي نسخة ولا اجماعا اقول ومن شروط علة الاصل
وهو الرابع عشر ان لا تخالف علة الاصل نصا خاصا ولا اجماعا قال وان لا تتضمن
المستنبطة زيادة على النص وقيل ان منافاة اقول ومن شروطها وهو الخامس
عشر ان لا تتضمن العلة المستنبطة زيادة على النص وقيل انما يشترط عدم التضمن ان
نافت الزيادة مقتضاه اي مقتضى النص والا فلا يشترط قال وان يكون دليلها
شرعيا اقول ومن الشروط وهو السادس عشر ان يكون دليل علة الاصل شرعيا
لكون العلة شرعية والاثبات لغوية او عقلية ولو ثبت بالدليل اللغوي او عقلي وحينئذ
لا يكون حكم الاصل شرعيا وقد سبق فيما سبق ان من شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا
قال وان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع لعمومه او لخصوصه مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام او من قاء او رعف لنا تطويل بلا فائدة ورجوع فالوا منا قشة
جدلية اقول ومن الشروط وهو السابع عشر ان لا يكون دليل علة متناولا لحكم الفرع
لا لعمومه كما قال الشافعي رضي الله عنه في مسئلة الفواكه مطعوم فيجري فيها الربوا قياسا
على البر ثم استدل على كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
مثلا بمثل فانه مع كونه دليلا على كون الطعم علة بالايماء فهو دليل على تحريم الربوا في
الفواكه بعمومه ولا لخصوصه ايضا كما لو قال الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين
خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج النجس علة النقض
بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضا وضوءه للصلوة فان القيء والرعاف
والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب للنقض فترتب الحكم عليه في الشرع يدل على
التعليل به وستاتي ماهيته ان شاء الله ومع دلالته على العلة متناول لاثبات حكم الفرع
بخصوصه دون حكم الاصل وانما اشترط ذلك لانه تطويل بلا فائدة ورجوع يعني عن
القياس على ما قال في المنتهى اما الاول فلان الاستدلال بالعلة على الحكم المتنازع فيه
مع ان دليل العلة مستقل باثبات المتنازع فيه تطويل بلا فائدة ورجوع لامكان
الاثبات به اولا من غير التعرض لشيء اخر وحاصله انه مستدرك واما الثاني فلان الحكم
حينئذ يثبت بدليل العلة وهو رجوع عن القياس اي عن اثبات الحكم به على ما يصطلح
المستدل للاثبات به واجيب عنه بانه لم يذهب اليه منافشة جدلية من حسن تعيين
الطريق وهي لا تقدح في صحة القياس المذكور ولقائل ان يمنع عدم التطويل عن الفائدة
وذلك لان جهة الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة وللمستدل ان يقول انما تمسكت
به من جهة دلالته على العلة دون جهة دلالته على الحكم ولعله اسهل الا ترى ان المستدل
لو كان ممن يرى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ولا في اقل الجمع وكان العام الدال
على حكم الفرع وقد خص في صوره فانه لا يمكنه التمسك بعموم النص في اثبات الحكم
اذ لا يساعده الدليل على ادراج الفرع فيه ويمكنه التمسك به في اثبات العلة ولو في
صورة واحدة وعلى هذا فلا يكون عريا عن الفائدة قال والمختار جواز كونها حكما
شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة
بطلان البيع اقول اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي فجوزه قوم مطلقا عليه
بان هذا الحكم قد يكون دائرا مع الحكم الاخر وجودا وعدما والدوران دليل على كون المدار
علة للدائر وهو باطل لما سياتي ان الدوران لا يدل على التعليل ومنع منه اخرون لكن لكن شرطوا

لغوي بل

لابهام

بجعام

في العلة ان لا تكون حكما شرعيا وهو الشرط الثاني عشر عندهم وقد احتجوا عليه بان
الحكم المجعول علة ان تقدم على الآخر لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها
فلا تصلح علة وكذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم وكذا ان قارنه
اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لان حكم الاصل احتمل ان لا يكون معللا
لا بالحكم المعلل به وان يكون به واذا كان كذلك فلا يكون علة على تقدير وانما
يكون علة على تقدير واحد ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالات العلية من وقوع احتمال
واحد بعينه وايضا بان الحكم لا يكون علة بمعنى الامارة لما سبق ان علة الاصل يجب
ان تكون بمعنى الباعث ولا بمعنى الباعث لانه خلاف الاجماع وهو باطل ايضا
واما الاول فلانا لا نسلم انتقاض العلة لو تقدمت لان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته
بل باعتبار الشارع له لقران الحكم الآخر به وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر بالشدة
المطربة فانها ولو تقدمت على التحريم فلا تنتقض بتخلف التحريم عنها قبل ورود
الشرع لانها لم تكن علة حينئذ لعدم اعتبار الشرع لها لقران التحريم سلمناه لكن لا نسلم
عدم الاولوية على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا
للحكم الآخر من غير عكس او مع قطع النظر عن جهة البحث في احد الحكمين لا يكون علة وما
ذكروه من الترجيح منقول انه علة في التعليل بالاوصاف الحقيقية والجواب يكون مشتركا
واما الثاني فلان دعوى الاجماع ممنوعة واذا عرفت ضعف المأخوذ من الجانبين
فاعلم ان المختار انه يجوز ان يكون الحكم الشرعي علة بمعنى الامارة لا في اصل القياس
لما سبق بل في محل النزاع وهو جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اذ لا يمتنع
ان يقول الشارع مهما رأيتم اني حرمت كذا فقد حرمت كذا واما في اصل القياس فقد سبق
ان العلة فيه لا تكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث وعند ذلك فحكم الاصل اما ان يكون
ثابتا بخطاب التكليف او بخطاب الوضع لا سبيل الى الاول لان علته لا بد وان تكون مقدورة
للمكلف والا لما حصل الغرض من التكليف لما بيناه في اشتراط التعليل بالوصف العدمي
لكن الحكم الشرعي غير مقدور له فلا يكون علة واما الثاني فالحكم المجعول علة ان كان
باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يلزم منه اي من المجعول علة تقدير ترتب حكم الاصل
عليه جاز كونه علة لا لما قال في المنتهى اذ لا يبعد في شرع حكم مشتمل على مصلحة مقصودة
من شرع حكم آخر فانه غير واضح في المقصود الا اذا اراد بالمصلحة المقصودة من
شرع حكم آخر مصلحة لا تحصل الا منهما بل لانه لا يمتنع ان يكون ترتب احد الحكمين على الآخر
يستلزم حصول مصلحة لا تحصل الا منهما من احدهما بانفراده وذلك كتعليل بطلان
بيع الكلب مثلا بالنجاسة قياسا على الخنزير وامثاله فبطلان البيع الذي هو حكم
وضعي اشارة الى ان التعليل بالحكم الشرعي هو النجاسة في المثال انما يصح اذا كان
الحكم المعلل به وضعيا لا تكليفيا واما ان كان باعثا على حكم الاصل لدفع مفسدة تلزم
من شرع الحكم المعلل به فيمتنع ان يكون الحكم علة لان المفسدة اللازمة من الحكم المعلل
لو كانت مطلوبة الانتفاء لما شرع حكم الاصل لم يشرع الحكم المعلل به اذ لا يشرع حكم
مشتمل على مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع فقد تحصل بما ذكرنا ان الحق في المسألة
التفصيل الذي اختاره المصنف لا القول بالجواز والمنع مطلقا فانه باطل لما ذكرناه قال
والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذي يثبت به
الواحد يثبت به المتعدد من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط اقول الشرط

بعضهم لاتحاد الوصف اعني كون العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه كتعليل تحريم
الخمر بالاسكار وهو الشرط التاسع عشر عندهم والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه
على ما ذهب اليه الاكثرون وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان
والحجة عليه ان الوجه الذي يثبت به علية الوصف الواحد قد يثبت به علية الوصف المتعدد
اذ لا يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة مما يقوم الدليل على التعليل
بها من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط الى غير ذلك من مسالك العلة قالت
قالوا لو صح تركيبها لكانت العلية صفة زائدة لانا لا نعقل المجموع ونجهل كونها علة
والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية انها اذا قامت بكل جزء فكل جزء علة واذا قامت
بجزء فهو العلة واجيب بجريانه في المتعدد بالخبر واستخبار والتحقيق ان معنى العلة
ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة
قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بعدمه
ويلزم نقضها لعدم ثان بعد اول لاستحالة تجدد عدم العدم واجيب بان عدم الجزء
عدم شرط العلة ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس في نقضه وكذا في المنتهى كالبول بعد
المس وعكسه ووجهه انها علامات فلا بعد في اجتماعها صورة ومترتبة فيتحد ذلك
اقول ههنا شبهتان للشارطين توجيه الاولى ان يقال لو صح تركيبها يعني تركيب
العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة يعني على مجموع تلك الاوصاف والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة
والمجهول غير المعلوم واما بطلان التالي فالى الاشارة بقوله وتقرير الثانية فلانها
يعني صفة العلية ان قامت بكل جزء اي بكل وصف فكل جزء علة مستقلة لا ان المجموع علة وهو
خلاف الغرض وللقائل ان يقول التقسيم غير منحصر لجواز ان يقوم بالمجموع من حيث هو
مجموع وهو الحق فيما نحن فيه وتقرير الجواب ان يقال ما ذكرتم ينتقض بالحكم على
المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر او غير ذلك من اقسام الكلام الخبرية في
المتعدد لان كونه خبرا زائد عليه وحينئذ فاما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بحرف
الى آخر ما ذكرتم ولما كان هذا النقض اجماليا اراد الاشارة الى النقض التفصيلي
فقال والتحقيق ان معنى العلة يعني معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
فضلا عن كونه صفة زائدة فلا يلزم ما ذكروه ولو سلم يعني كونها صفة زائدة فليست صفة
وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض لانها لو كانت وجودية كانت
عرضا مع ان تلك الاوصاف اعراض ايضا وتوجيه الجواب الثاني ان يقال لو صح تركيب
العلة لزم ان يكون عدم كل جزء علة مستقلة لعدم صفة العلية والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلانتفائها يعني انتفاء صفة العلية بعدم كل جزء وذلك لتوقف
كون العلية صفة لاوصاف متعددة على تحقق كل منها المستلزم لانتفائها بانتفائه
واما بطلان التالي فلاستلزام ذلك نقض العلية العقلية اذ يلزم نقضها يعني
نقض علة عدم كل جزء لعدم صفة العلية لعدم جزء ثان على عدم جزء اول وذلك
لانه اذا كان عدم كل جزء مستقلا بعدم العلة فقد تنتفي العلة عند انتفاء بعض
الاوصاف يلزم منه انه اذا انتفى بعد ذلك وصف آخر ان لا يكون موجبا لعدم العلية

او استخبار م

لعدم

لاستحالة تجدد عدم العدم لكونها معدومة واذا لم يكن موجبا لزم النقض وهو محال
في العلل العقلية وتوجيه الجواب لم لا يجوز لانسلم لزوم كون علية كل جزء علة لعدم صفة
العلية وذلك لان وجود كل جزء شرط العلية فعدم الجزء يكون عدم شرط العلية وعدم
شرط العلية شرط عدم العلية لا علة لعدمها لئلا يلزم انتقاضها ولا يرد على الشرط
ما قيل على العلة اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلا انتقاض ولو سلم ان
عدم الجزء علة لعدمها فهو كالبول بعد المس وعكسه في استقلال كل منهما لعلية عدم
الطهارة ووجهه انما نعني العلل الشرعية علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة اي دفعة
ومترتبة فبحث ذلك اي حتى يلزم ما ذكرت من المحال وفيه نظر لان علية عدم الجزء
عقلية قطعية لا وضعية معرفة فالاولى لم لا يجوز ولو سلم لزم امتناع اتصاف
المركبات بشيء من الصفات الثابتة لها بعين ما ذكرت وهو باطل وهذه النسخة اولى
من قوله كالبول مع اللمس لان الكلام في الترتيب ولانه لا ينفي لقوله يلزم لم يكون
عدم كل جزء علة لم يكون عدم جزء منه علة على سبيل البدل فمسلم ولكن لانسلم نفي
التالي وان اردت به لم يكن علة على الاجتماع فهو غير مسلم وبمثل هذا يندفع قول
القائل لو كان وجود كل جزء شرطا للعلية لزم انتفاؤها بانتفاء كل جزء لوجوب
انتفاء المشروط بانتفاء كل شرط وليس كذلك كما مر بيانه وذلك للزوم انتفائها بانتفائه
على سبيل البدل لا على الاجتماع والانتفاء على نحو ما تقدم واذا عرفت ذلك
فاعلم نقل الشيخ ابي اسحاق الشيرازي رضي الله عنه عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد
الاوصاف على سبعة وذكر في الكتب المشهورة انه لا وجه له ويمكن ان يقال في تقرير وجهه
ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط
او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضي بالفاعل فيعتبر اهليته واقتضاها العقل
والبلوغ ثم قد لا يستقل به الشخص الواحد كصيغ المعاوضات فيحتاج الى غيره
فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجاب وقبول صدرا من العاقل البالغ في المحل
مع قران الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة
فيمكن رده اليها قال ولا اشتراط القطع بالاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي
ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلثة اقول اشترط بعضهم كون العلة
مستنبطة من اصل مقطوع وعدم مخالفته لمذهب صحابي ومقطوعا به اي بوجودها في الفرع
وهي الشروط العشرون والحادي والعشرون والثاني والعشرون عندهم والمختار
عدم اشتراط هذه الثلثة اما الاول فلجواز القياس على اصل حكمه ثابت بدليل مظنون
واما الثاني فلجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة من اصل اخر
واما الثالث فلان وجود علة الاصل في الفرع احد مقدمات الحكم في الفرع فكان
الظن كافيا فيه كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها في
الاصل والفرع قال ولا نفي المعارض في الاصل والفرع اقول سياق كلامه
يدل على انه لا يشترط في علة الاصل نفي المعارض عنها في الاصل والفرع كما شرط بعضهم
وهو الثالث والعشرون عندهم وفيه نظر لانه تقدم في الثالث عشر اشتراط نفي المعارض
في الاصل والفرع والظاهر انه وقع منه سهوا او من الناسخين بان كان الاصل هكذا
ولا القطع بها في الفرع كنفي المعارض في الاصل والفرع على المختار في الثلثة فحرفوا

وقدموا واخروا وهو اعلم بحقيقة الحال قال في المنتهى ههنا واشتراط ان يكون في الفرع
مقطوعا بها والصحيح يكفي الظن كما في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض
في الاصل وفي الفرع وهكذا قال الامدي ههنا ولا يقال تقدير كلامه ولا اشتراط القطع بها
في الفرع ولا القطع بنفي المعارض في الاصل والفرع وعلى هذا يكون نفي المعارض
مجرورا لا مرفوعا لانه مع استلزامه العطف على الضمير المجرور من غير اعادة الجار
يدل على ان بعضهم شرطوا ان يكون نفي المعارض عنها في الاصل والفرع مقطوعا وليس
كذلك للاتفاق على كون الظن كافيا فيه ولذلك جعله هو والامدي مقيسا عليه في
قولهما والصحيح يكفي الظن كما في نفي المعارض في الاصل والفرع هذا هو الظاهر
من هذا الكلام ولعل غيري يحمله على وجه لا يكون فيه محذور قال واذا كان وجود
مانع او انتفاء شرط يلزم وجود المقتضي لنا انه اذا انتفى الحكم مع المقتضي كان مع
عدمه احرى اقول اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لاثبات حكم الاصل اذا كان
علة انتفاء الحكم في الاصل وجود مانع او انتفاء شرط فشرط بعضهم ذلك وهو الشرط الرابع
والعشرون واختار المصنف عدم الاشتراط واليه اشار بقوله اذا كان يعني علة انتفاء
الحكم في الاصل وجود مانع او فوات شرط لم يلزم وجود المقتضي واحتج عليه بانه
اذا انتفى الحكم يعني حكم الاصل مع وجود ما يقتضيه لوجود مانع او انتفاء شرط كان
يعني انتفاء حكم الاصل مع عدم المقتضي لوجود المانع او انتفاء الشرط اجدر لان
المقتضي معارض لوجود المانع وانتفاء الشرط واذا استقل كل منهما بنفي الحكم
مع وجود ما يعارضه ويكسر سورته فلان يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض كان
اولى وللقائل ان يقول لا يلزم من انتفاء الحكم للمانع او فوات الشرط مع وجود المقتضي
المشروط في اعماله انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله وانما قلنا انه شرط لان الاحكام
انما شرعت لمصالح الخلق مما لا فائدة في اثباته فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجدت
من حكمة تقتضي نفيه او لم توجد وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود
فائدة نافية له واذا كان كذلك فان لم يوجد المقتضي للاثبات كان نفي الحكم للمانع
او لفوات الشرط ممتنعا فوجود المقتضي شرط في اعمالها ولا يقال اشتراطه يؤدي
الى التعارض بينه وبين المعارض من وجود المانع وانتفاء الشرط والى نفي الحكم مع وجود
ما يقتضيه وهما على خلاف الاصل لانا نقول محذور التعارض دون محذور انتفاء
الحكم للمعارض مع عدم المقتضي ولهذا وقع الاتفاق بين القائلين بتخصيص العلة على
الاول دون الثاني وبمثله يجاب عما يقال لو احاله نفي الحكم على نفي المقتضي يؤدي
الى اهمال مناسبة المانع وانتفاء الشرط مع اعتبار لاقتران نفي الحكم به مع ان الاصل
في المناسبة اعمالها لا اهمالها لانها وان افضت الى الغائها لكنها اولى من انتفاء الحكم
للمعارض ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلال عدم المقتضي بالنفي عند عدم
المعارض واختلفوا في استقلال المعارض بالنفي عند عدم معارضه وهو المقتضي
وكذلك محذور نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه اهون من محذور انتفاء الحكم للمعارض مع عدم
المقتضي لان الاول غالب في الشرع والثاني نادر قال قالوا ان لم يكن فانتفاء
الحكم لانتفائه قلنا ادلة متعددة اقول هذه حجة الشارط وتوجيهها ان يقال ان لم
يكن المقتضي موجودا فانتفاء حكم الاصل يكون لانتفائه على ما سبق تقريره لا لوجود المانع

او فوات الشرط وتوجيه الجواب لم يقال انتفاء المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط ادلة متعددة على نفي الحكم فانتفاؤه باحدها لا ينافي انتفاؤه بالآخر ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين وقد تقدم الكلام عليه قال مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص وهذا النزاع لفظي ولذلك قال فلا اختلاف والمعنى ان النص عرفنا ولا اختلاف في الحكم المعنى اقول اختلف كلمة الشافعية والحنفية في ان حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة او بالنص وهذا النزاع لفظي ولذلك قال فلا اختلاف في المعنى وذلك لان معنى قول الشافعية رضي الله عنه ان العلة هي الباعثة للشارع على اثبات حكم الاصل والحنفية لا ينكرون ذلك انما الذي ينكرونه كون العلة هي المعرفة للحكم بالنسبة الينا ضرورة انها مستنبطة منه وانها لا تعرف دون معرفته الى واصحابنا لا ينكرون ذلك انما الذي ينكرونه كون النص هو الباعث على اثبات الحكم والحنفية لا يقولون ذلك فظهر مما ذكرنا ان النزاع في اللفظ ولا حظ للمعنى فيه قال شروط الفرع منها ان يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص الاطراف على النفس اقول هذا هو القسم الثالث وهو في شروط الفرع وهي خمسة الاول ان يساوي يعني الفرع في العلة علة الاصل والمراد ان تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وقوله على النفس متعلق بمحذوف تقديره كالجناية في قصاص الاطراف قياسا على قصاص النفس وسياقة كلامه تقتضي ان يكون لفظة في الاصل هكذا كالشدة في النبيذ على الخمر وكانه سقط من قلم الناسخ او تركه لظهوره وانما اشترط المشاركة لان القياس على ما تقدم انما هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل في الفرع فلا بد من ثبوتها قال ولا يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس على المحدد وكالولاية في النكاح في الصغر على المولى عليها في المال اقول هذا هو الشرط الثاني وهو ان تساوي حكمه يعني حكم الفرع حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس والمراد ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس في المثقل على المحدد اي في القتل بالمثقل قياسا على وجوبه في القتل بالمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما هو جنس الولاية لا عينها وانما اشترط ذلك ليصح القياس والا لبطل لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا بالذات بل لما يفضي اليه من مقاصد العباد سواء ظهر المقصود او لم يظهر والى هذا اشار المصنف في قوله فيما يقصد فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل من المقصود مثل ما يحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة فيجب اثباته واما اذا كان حكم الفرع مخالفا له مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فافضاؤه الى الحكمة المطلوبة يجب ان يخالف افضاء حكم الاصل اليها والمخالفة بينهما في الافضاء اما الزيادة في افضاء حكم الاصل اليها او في افضاء حكم الفرع وعلى الاول لا يلزم من شرع حكم الاصل شرع حكم الفرع لان زيادة الافضاء الى المقصود مقصودة في نظر العقلاء واهل العرف والثاني باطل لان تنصيص الشارع على حكم الاصل

بالمثقل

[illegible] ساوى الفرع الاصل في [illegible] والخصوص [illegible] ولا [illegible]

يدل على انه افضى الى المقصود من حكم الفرع ولو كان الامر بالعكس لكان التنصيص على حكم الفرع اولى فان قيل ما ذكرتم فرع تصور الاختلاف في الاحكام الشرعية وهو ممنوع لان حكم الله كلامه وخطابه وهو واحد لا اختلاف فيه انما الاختلاف في تعلقاته ومتعلقاته سلمناه لكن لا نسلم بطلان الثاني لان التنصيص على حكم الفرع انما يكون اولى لو لم يكن فائدة التنصيص على حكم الاصل قصد التنبيه بالادنى على الاعلى وبتقدير ان لا يكون ذلك مقصودا للشارع لكن يحتمل ان يكون عدم التنصيص عليه لمانع مختص به لا وجود له في الاصل قلنا الجواب عن الاول ان حكم الشارع ليس مطلق خطابه ليصح ما قيل بل الخطاب المتعلق على ما مر في حده واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم والتعلقات مختلفة لزم من اختلافها اختلاف الاحكام وعن الثاني انه لو كان كذلك لكان حكم الفرع ثابتا بحكم مفهوم الموافقة لا بالقياس ولجاز اثبات مثل حكم الفرع في الاصل وهو ممتنع بالاجماع وعن الثالث ان الاصل عدم المانع فمدعيه يحتاج الى بيان قال ولا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل نعم يكون الزاما اقول هذان شرطان آخران فالاول وهو ثالث الشروط ان لا يكون يعني حكم الفرع منصوصا عليه وهذا مما لا نعرف خلافا بين الاصوليين في اشتراطه وانما اشترطوا عليه لما يلزم من قياس المنصوص على المنصوص وهو باطل اذ ليس احدهما بالقياس على الآخر اولى من العكس والثاني وهو رابعها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كقياس الشافعية الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية لما يلزم من حكم الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وهو التيمم عن الوضوء مع كون العلة مستنبطة منه وحاصله انه يلزم ثبوت حكم الفرع بعلة غير معتبرة نعم يصح ان يذكر ذلك الزاما للخصم لا تعيينا لمأخذ القياس وهو ظاهر ويرد على الظهور هذا اذا لم يكن على الافتقار دليل غير هذا القياس اما اذا كان جاز التمسك به لجواز تعاقب الادلة قال وقيل ولا يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بانهم قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار اقول هذا هو الشرط الخامس عند قوم وهو ان لا يكون الفرع يعني حكمه ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل وهو مردود بانهم اي بان الصحابة او بان الائمة على ما قال في المنهاج قاسوا قول الزوج لزوجته انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يوجد في الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا قال مسالك العلة الاجماع الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا او بسبب او لاجل او من اجل او كي او اذن ومثل لكذا او ان كذا او بكذا ومثل فانهم يحشرون وما قطعوا ايديهما ومثل قول الراوي سهى فسجد وزنى ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لولا فهمه لم ينقله اقول هذا هو الباب الثاني في مسالك اثبات العلة الجامعة في القياس وهي ستة الاول الاجماع وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الامة في عصر من الاعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغيرة في قياس ولاية النكاح على ولاية المال سواء كان الاجماع قطعيا او ظنيا لانه كاف في المقصود وانما يسوغ الخلاف في مسائل الاجتهاد مع العلة المجمع عليها قطعا عند وجودها في الاصل او الفرع اما ان كان وجودها قطعا فيهما مع كونهما مقطوعا بعليتها فلا المسلك الثاني النص وهو اما صريح او غير صريح وهو الذي عبر عنه بالايماء والتنبيه والاول هو ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل

بالوصف اما بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال او مع
احتياج اليه والاول قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم العلاني
كما لو قال الشارع لعلة كذا او بسبب كذا او لاجل كذا كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة الى القوافل السيارة او من اجل ذلك لقوله تعالى
من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او ذكر فيه حرف من حروف التعليل لا بقصده سواء نحو
كي واذن اما الاول فكما في قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء اي كيلا يعني الدولة
بين الاغنياء بل ينتقل الى غيرهم واما الثاني فكما في قوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم شيئا قليلا اذن لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات والقسم الثاني ما
ورد فيه حرف من حروف التعليل فلا بقصده غير كاللام وان المخففة المفتوحة
والباء الاشارة وبقوله ولمكان كذا ومن هذا التركيب يعلم ان ان المخففة المفتوحة
لا المشددة المكسورة على ما يورد دونها هاهنا ويذكرونها مثالها قوله عليه السلام
انها من الطوافين وهي بالحقيقة مقرونة باللام ولهذا ذكر في المنتهى مع اللام وقال
ومثل لكذا وان كان كذا والثاني فالاول كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
والثاني لقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة
والثالث كقوله جزاء بما كانوا يعملون وهذه الاحرف صريحة في التعليل وعند ورودها
يجب اعتقاد التعليل الا ان يدل الدليل على انها لم يقصد بها التعليل فيكون مجازا
فيما قصد بها اما اللام فكما في قول القائل لا في قصدت لم افعل جوابا لما قال له
لم فعلت كذا وفي قول المصلي اصلي لله وفي قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
اذ قصد الفعل لا يصح ان يكون علة للفعل وغرضا له ولا داء له تعالى للصلوة ولا
الموت للولادة ولا الخراب للبنا بل علة الفعل ما يكون باعثا عليه وهي الاشياء التي
يصلح ان يكون بواعث واما الباء فكما في قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين وذلك بانهم شاقوا الله ورسوله اذ ليست المشاقة علة للخراب ولهذا فصل
المصنف من هذه الحروف وترك واذن بقوله ومثل لكذا ولمكان الكل للتعليل
والثاني وهو ما يحتاج فيه الى نظر قسمان ايضا الاول ترتب الحكم على الوصف بفا
التعقيب والتسبيب في كلام الله ورسوله كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وكقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم
القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك والثاني ترتب
الحكم على الوصف بفا التعقيب في كلام الراوي كقوله سهى يعني رسول الله في الصلوة
فسجد وزنى ماعز فرجم والترتيب في هذه الصورة يدل على ان ما رتب عليه الحكم بالفا
يكون علة للحكم سواء كان الوصف مناسبا لذلك الحكم ام لا خلافا لقوم في اشتراط
المناسبة لكون الفا في اللغة ظاهر في التعقيب ويلزم منه السببية لانه لا معنى لكون
الوصف سببا الا ما يثبت الحكم عقيبه وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لان الفا قد يرد لغير
التعقيب لورودها بمعنى الواو ولان الحكم لا بد له من علة اذ الفعل بدون الداعي
عبث ولم يوجد غير هذا الوصف بالاصل ولانه يستقبح في العرف ان اكرم الجاهل واهن
العالم ويثبت استقباح اهل العرف اما بنفس امره باكرام الجاهل وهو باطل لانه قد يحسن
اكرامه لنسب او شجاعة او غيرهما او هو مانعية الجهل منه والاصل عدم المانعية مع انه

لو كان مانعا منه لزم مخالفة الاصل لثبوت استحقاق الاكرام مع الجهل كما قلنا او هو
مع فهمهم جعل الامر الجهل علة وهو الحق واذا ثبت في هذه الصورة ثبت في
غيرها دفعا للاشتراك عن التركيب واعلم ان هذه الرتب متفاوتة فاعلاها ما ورد
في كلامه تعالى ثم ما ورد في كلام رسوله ثم ما ورد في كلام الراوي لجواز ان يتطرق الى
كلام من الخلل ما لا يجوز تطرقه الى كلام الشارع وسواء كان الراوي فقيها او لم
يكن لكنه ان كان فقيها كان الظن بقوله اظهر وانما استوى الفقيه وغيره لان الظاهر
من حال الراوي مع كونه متدينا عالما بكون الفا موضوعة للتعقيب انه لو لم يفهمه
اي لو لم يفهم ان السهو سبب السجود لم يقله اي لما رتب السجود على السهو بالفا لما
فيه من التلبيس بجهل بما يفهم منه السببية مع كونه غير سبب ولما كان تعليقه للسجود
بالسهو اولى من غيره قال ـــــ وتنبيه وايما وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره
للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا
واقعت فكفر ولم حذف بعض الاوصاف فيسقح اول ـــــ هذا عطف على قوله
صريح وهو القسم الثاني من النص الدال على العلية وهو ما يدل عليها بالتنبيه والايماء
لا بالوضع وهو على اربعة اقسام يجمعها قوله وهو الاقتران الى اخره ومعناه على ما
دل عليه كلامه في صدر دلالة المفهوم انه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة
بحكم قول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان فلو لم يكن يعني ذلك الحكم او نظيره
على ما يجي من قصة الخثعمية للتعليل اي علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدا يعني
عن الشارع الاتيان بمثله لخلوه عن الفائدة وليس منصب الشارع عنه ويحتمل ان
يكون معناه انه اقتران الوصف المدعى كونه علة بحكم من الشارع لو لم يكن ذلك الوصف
او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا عن الشارع الاتيان بذلك الحكم وكلا الاحتمالين
صحيح والامر فيهما قريب فاحد الاقسام الاربعة هو ما لو حدثت واقعة رفعت الى
النبي عليه السلام فحكم عقيبها بحكم فانه يدل على كون الحادثة علة الحكم مثل واقعت الى
اخره وقصته ان اعرابيا جاء الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت فقال النبي عليه السلام
ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامدا فقال النبي عليه السلام اعتق
رقبة فهذا يدل على كون الوقاع علة للعتق لان الاعرابي انما سال عن واقعته لبيان
حكمها شرعا والنبي عليه السلام انما ذكر الحكم في معرض الجواب له لا ابتداء لانه خلاف
الظاهر لما فيه من اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعيد
عن الشارع واذا كان جوابا عن سؤاله يكون السؤال مقدرا في الجواب فيصير كانه قال
اذا واقعت فكفر وقد علمت ان الوصف اذا رتب عليه الحكم في كلام الشارع بفا التعقيب
تحقيقا فانه يكون علة وكذا اذا رتب عليه بالفا تقديرا فان حذف بعض الاوصاف
لكونه ذلك الاعرابي او ذلك اليوم او ذلك الرمضان او تلك الموطوءة وغيرها مما يعلم
انه لا مدخل له في العلية والاضافة حتى يلحق به اعرابي اخر او تركي ويوم اخر من ذلك
الرمضان او رمضان اخر وموطوءة اخرى منكوحة او امة او غيرهما اتساعا للحكم
كقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فمثل هذا يسمى تنقيح المناط اي تنقيح
مناط الشارع الحكم به واذا انجر الكلام الى ذكر المناط وهو العلة فلنشر الى انواع
النظر والاجتهاد فيقول لما كانت العلة متعلقة متعلق الحكم ومناطه فالنظر فيه

اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في
معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص كجهة
القبلة التي هي مناط وجوب استقبالها المومى اليها بقوله تعالى وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره او بالاجماع كالعدالة التي هي مناط قبول الشهادة او بالاستنباط
كالشدة المطربة التي هي مناط تحريم شرب الخمر فالنظر في كون هذه الجهة جهة
القبلة في حال الاشتباه وكون هذا الشخص عدلا وكون النبيذ ذا شدة مطربة المظنون
بالاجتهاد وهو تحقيق المناط وهو لا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج به اذا كانت
العلة فيه معلومة بالنص والاجماع انما الخلاف فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط
واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كل واحد بطريقه
كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه وان كان مومى اليه بالنص غير انه يفتقر
في معرفته عينا الى حذف ما اقترن به من الاوصاف التي لا مدخل لها في التاثير
بالراي والاجتهاد بما ساعد عليه من الادلة وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس
فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي
دل النص والاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة
علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليه كلما ساواه في رتبته وهذا في الرتبة دون
النوعين الاولين وكذلك انكره اهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين
قال الغزالي رضي الله عنه تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق
وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرنا يرجع اليه قال ومثل
اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن ومثال النظير لما سالته الخثعمية
ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج افينفعه ان حججت فقال لها ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على
الاصل والفرع والعلة اقول هذا هو ثاني الاقسام الاربعة وهو ان يذكر الشارع
مع الحكم وصفا لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عريا عن الفائدة وعند ذلك يجب اعتقاد كونه
علة نفيا لما لا يليق بكلام الشارع عنه وذلك قد يكون ابتداء من سؤال وذلك كما في حديث
ابن مسعود ليلة الجن حيث توضأ عليه السلام بما كان قد نبذ فيه تمرات لاجل ملوحة
الماء فقال تمرة طيبة وماء طهور فانه يدل على جواز الوضوء والا كان ذكره ضايعا لكون
ما ذكر ظاهرا غير محتاج الى بيان وقد يكون مع السؤال اما في محل السؤال او في غيره
فالاول ما روي عنه عليه السلام انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال ما قال فانه
ان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر لترتيبه الحكم على الوصف
بالفاء واقترانه باذن وهو من صيغ التعليل غير انا لو قدرنا انتفاءها كان قال
في الجواب الا لنفي التعليل بحاله والا كان ذكره والاستفسار عنه عريا عن الفائدة والثاني
وهو ان يذكر الوصف في غير محل السؤال بان يعدل في بيان الحكم الى ذكر نظير لمحل السؤال
هو قصة الخثعمية كما ذكرها وتقريرها ان الخثعمية انما سالت عن الحج والنبي ذكر
دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير دين الادمي فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتيب
الحكم عليه يدل على التعليل والا كان ذكره عبثا ويلزم من كون نظيره الواقع علة للحكم

تعيين ط

المرتب عليها لم يكن السؤال عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة وما
مثل هذا يسمونه الاصوليون التنبيه على اصل القياس فكانه نبه على الاصل وعلى علة حكمه
وعلى صحة الحاق المسؤول عنه بواسطة العلة بالمومى اليها والى هذا التقرير اشار بقوله
فنظيره في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة ومن تمام قصة الخثعمية
ان النبي عليه السلام قال بعد قولها فدين الله احق بالقضاء وانما لم يذكره لعدم الاحتياج
اليه لان المطلوب يحصل بما ذكر قال وقيل ان قوله لما سال عمر عن قبلة الصايم ارايت
لو تمضمضت لكان ذلك مفسدا فقال لا من ذلك وقيل انما نقض هو لما توهمه عمر من
افساد مقدمة الافساد لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته ان لا يفسد
اقول ذكر بعض الاصوليين ان قوله عليه السلام لما ساله عمر رضي الله عنه عن قبلة
الصايم هل يفسد الصوم ام لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك مفسدا
فقال عمر لا من ذلك ليس من مثال النظير لان قوله عليه السلام تعليل لمنع الافساد اي تعليل
لكون القبلة مانعة من الافساد بكون المضمضة مقدمة للافساد ورد عليهم الامدي
بان ذلك نقض لما توهم عمر من افساد مقدمة الافساد اي من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها
مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس
فيه اي في كون مضمضة وكذا القبلة مقدمة لافساد الصوم ما يتخيل ان يكون مانعا عن
الافساد بل غايته ان لا تفسد اما انه يمنع عن الافساد فلا ولان الاصل ان لا يزيد الجواب
عن السؤال لعدم تعلق الغرض به ولا ينقص عنه للاخلال بمقصود السائل وعمر انما
سال عن كون القبلة مفسدة ام لا فالجواب المطابق ما يدل على الافساد او عدمه وكون
القبلة مانعة عن الافساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ الدال على ذلك جوابا مطابقا
للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا
للسؤال وللقائل ان يقول للامدي لم لا يجوز ان يكون قول النبي عليه السلام للخثعمية
نقضا لما توهمت من عدم نفع الحج عن ابيها ويمكن ان يجاب عنه بظهور التامل حق
التامل ان شاء الله قال ومثل ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل
سهم وللفارس سهمان او مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية او استثناء مثل
حتى يطهرن والا ان يعفون اقول هذا هو ثالث الاقسام وهو ان يفرق
الشارع بين حكمين بصفة مع ذكر الحكمين كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس
سهمان او مع ذكر احدهما كقوله القاتل لا يرث بعد سابقة ارث من يرث فانه يشعر بكون
الصفة علة للتفرقة في الحكم حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم يكن علة لكان
ذلك على خلاف ما اشعر به اللفظ وهو تلبيس يصان منصب الشارع عنه ولانه لا بد
للتفرقة من سبب ولذكر الوصف من فائدة وجعل الوصف سببا للتفرقة فائدة فيجب
الحمل عليه صونا لكلام الشارع عما لا يليق به ومنه ان يفرق الشارع بين حكمين بغاية
او استثناء او استدراك او شرط وجزاء فالاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
والثاني كقوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون والثالث كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والرابع كقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر
الى قوله فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ولميه دلالة هذه الاشياء

مججته ط

على المعرفة معلومة للمأمور في دلالة الصفة عليها قال ــــ ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان اقول ــــ رابع الاربعة وهو ان يذكر الشارع وصفا مناسبا مع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وكما لو قال اكرم العالم واهن الجاهل فانه يدل على كونه الوصف علة للحكم اما لما الف من عادة الشارع اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا قرن بالحكم في لفظه وصفا مناسبا للحكم كالغضب لمنع القضا لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال غلب على الظن اعتباره له واما لما علمنا من حال الشارع انه لا يرد بالحكم خليا عن الحكمة لا بطريق الوجوب بل بطريق جري العادة المالوفة من الشارع فاذا ذكر مع الحكم وصفا مناسبا غلب على الظن انه علته الى ان يدل الدليل على ان الظاهر غير مراد فيجوز تركه كما في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه وان دل بظاهره على ان مطلق الغضب علة لجواز القضا مع الغضب اليسير يدل على ان العلة هي الغضب المانع من استيفا النظر لا مطلق الغضب واذا عرفت ذلك فاعلم ان الامدي عرف ما يدل على التعليل بالايما والتنبيه بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل وجعل اقسامه ستة بزيادة قسمين احدهما ترتب الحكم على الوصف بفا التعقيب والمصنف انما لم يذكره في اقسامه لانه جعله مما يدل على العلية بالصريح وهو الاظهر وثانيهما ان يكون الشارع قد انشا كلاما لبيان حكم وذكر في اثنائه ما لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم لم يكن له نوع تعلق بذلك الكلام فيجب تقدير كونه علة له نفيا للاضطراب عن كلام الشارع وذلك كنهيه عن البيع في اية الجمعة وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وان كان صيغة امر لكنه في معنى النهي لانه طلب ترك الفعل والمنع من فعل ما يمنع الواجب وكان المصنف انما لم يذكره لامكان ادخاله في ثاني الاقسام لانه احد اقسامه على ما يظهر بالتامل ان شا الله قال ــــ فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبطا مثل واحل الله البيع او بالعكس فثالثها الاول ايما الثاني فالاول على ان الايما اقتران الوصف بالحكم وان قدر احدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة اقول ــــ هذه مسئلة تتعلق بالوصف المومى اليه وقد صدرها في المنتهى بقوله مسئلة وهي في انهم بعد اتفاقهم على صحة الايما اي على كون الوصف موميا اليه وعلة فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مع الوصف مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة اختلفوا فيما اذا كان احدهما صريحا والاخر مستنبطا منه الى ثلثه مذاهب ثالثها وهو اختيار المحققين ان الشارع ان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبطا منه كقوله تعالى واحل الله البيع فان اللفظ بصريحه يدل على الحل والحكم وهو الصحة مستنبط من حيث انه لو لم يكن صحيحا لم يكن مستمرا اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يكن مستمرا مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث مكروه والمكروه لا يحل كان ايما الى الوصف وكونه علة للحكم كالحل للصحة فيما نحن فيه وذلك لانه اذا دل اللفظ بوضعه على الوصف وكان الحكم من لوازم هذه الدلالة فهو دليل على عليه الوصف فانه لا معنى لكون الوصف علة مومى اليها سوى كونه ملزوما للحكم في كلام الشارع

كما سبق وان كان بالعكس وهو ان يدل اللفظ بصريحه على الحكم ويكون الوصف مستنبطا منه كقوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا والشدة المطربة وهي الوصف مستنبطة منه لم يكن ايما اليه اي لم يكن دالا على كون الشدة المطربة علة التحريم اذ ليس الوصف ولا ما سبقه من لوازم دلالة اللفظ على الحكم وضعا لتحقق ذلك قبل الحكم والى هذا المذهب اشار بقوله فثالثها الاول ايما لا الثاني واحد المذهبين الباقيين هو انهما ايما والاخر انه لا واحد منهما بايما فالاول اي القائل بالمذهب الاول وهو انهما ايما انما صار اليه بنا على ان الايما هو اقتران الوصف بالحكم وان قدر احدهما اي وان كان احدهما مقدرا غير مصرح به والثاني يعني القائل بالمذهب الثاني وهو انه لا واحد منهما بايما انما صار اليه بنا على انه لا بد في الايما من ذكرهما اي من ذكر الوصف والحكم صريحا والثالث اي القائل بالمذهب الثالث وهو ان الاول ايما لا الثاني انما صار اليه بنا على ان المعتبر في الايما ان يكون الوصف المومى اليه وكذا حكمه مذكورا في كلام الشارع صريحا او كان في حكم المذكور بان كان لازما من مدلول كلامه لان هذا القدر كاف في الايما كما سبق تحقيقه واذا كان كذلك كان الاول ايما دون الثاني اما الاول فلان الحكم وان لم يكن مذكورا لكنه في حكم المذكور لان ذكر المستلزم له كذكره لكن الحل يستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفا الصحة كما مر واما الثاني فلان الوصف وهو الشدة المطربة ليس مذكورا ولا في حكم المذكور لانه ليس من لوازم الحكم المصرح به وهو التحريم لما سبق من تحققه قبل شرع الحكم وانت تعلم مما ذكرنا ان هذا النزاع لفظي لا بنائه على ان المعتبر في الايما ما هو على ما لاح من شبههم قال ــــ وفي اشتراط المناسبة في علل الايما ثالثها المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت اقول ــــ هذه مسئلة اخرى وهي ان الاصوليين اختلفوا في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه وهو المراد من علل الايما اي العلل المدلول عليها بالايما فنفاه الغزالي ومن تبعه مطلقا مصرا منهم ان الغالب من تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلا واهل العرف ولو قال واحد من اهل العرف لغيره اكرم الجاهل واهن العالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باهانة العالم لعلمه ولو ذكر لا يصلح للتعليل نظرا الى ان تصرفات العقلا لا تعدى مسالك الحكم وقضايا العقل ولهذا لو فهم التعليل استقبح كما سبق ولاتفاق الفقها على امتناع خلو احكام الشرعية عن الحكم كما مر غير مرة واذا كان كذلك فما يعلم قطعا انه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة كما في القسم الرابع الذي فهم التعليل منه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب تشترط فيه المناسبة لامتناع حصول فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا قال في المنتهى لنا ان التعليل فهم من المناسبة فاذا انتفت انتفى واما ما سواه من الاقسام التي فهم التعليل فيها من غير المناسبة فلا يمتنع التعليل فيها بما لا مناسبة فيه الا ان يكون العلة بمعنى الباعث واما بمعنى الامارة فلا وعلى هذا فلا امتناع في جعل الجهل علامة الاكرام والعلم على الاهانة اذا لم يكن هو الباعث بل كان الباعث غيره قال ــــ الثالثة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي بحثت

فلم اجد و الاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا اخر لزم ابطاله لانقطاعه
وفي بعض النسخ لا انقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال
قطعيا فقطعي والا فظني اقول هذا هو المسلك الثالث في اثبات العلة في
اثبات العلة وهو بالسبر والتقسيم وهو عبارة عما ذكر وتقريره ان يقول الناظر في

اثبات

هذا المسلك اما ان يكون في مقام الاستدلال او الاجتهاد فان كان مستدلا فيكفي له
في بيان حصر اوصاف الاصل يعني بالمقيس عليه ان يقول الحكم الثابت فيه لابد ان يكون
ثبوته لعلة ظاهرة لما سيجي بيانه في دليل العمل بالسبر وغيره لكن الموجود في محل
الحكم ليس غير ما ذكرته من الاوصاف لاني بحثت وسبرت فلم اجد بعد البحث التام والسبر
الكامل غير ما ذكرته من الاوصاف او يقول الاصل عدم ما سواها من الاوصاف الا ان
يدل عليه الدليل والاصل عدمه وعلى التقديرين يغلب على الظن انحصار اوصاف
الاصل فيما ذكر فاذا تبين بعد ذلك ابطال بعضها تعين ما عداه في درجة الاعتماد في التعليل
بدليله اي بدليل مساعد له عليه على ما سيجي من طرق الحذف فيتعين معنى المستبقى
للتعليل فان بين المعترض وصفا اخر لزم على المستدل ابطاله لانقطاعه اي
لانقطاع المعترض او لزمه ابطاله لا انقطاعه ولا يتبين الحرام حصره لانه اذا ادرج
في الابطال مع ما ابطل فانه لا يعد منقطعا فيما يقصد من التعليل بالمستبقى والى
هذا اشار بقوله ويكفي اي للمستدل وانما يعلم ذلك من قوله بعد ذلك والمجتهد يرجع
الى ظنه فان قيل لعله لم يبحث او يبحث ووجد وصفا اخر لم يذكره ترويجا لكلامه
وان لم يجده الى ظنه فلا يدل ذلك على عدمه لان عدم العلم بالشي لا يدل على عدمه وان
دل على العدم بالنسبة اليه فلا يدل عليه بالنسبة الى المعترض لجواز علمه بوصف
آخر وراء المذكور سلمنا الحصر فيما ذكر لكن انما يلزم من حذف البعض انحصار
التعليل في الباقي لو كان الحكم في الاصل معقول المعنى والا جاز اشتراك المحذوف
والباقي في عدم الاعتبار سلمنا كونه معقول المعنى لكن غايته ما في حذف المحذوف
ابطال معارض العلة ولا يلزم منه صحة كون الباقي علة لان صحة العلة انما تكون
بالنظر الى وجود مصححها لا بالنظر الى انتفاء معارضها قلنا اذا كان المستدل
عدلا واهلا للنظر فان كانت مدارك العلة المعرفة لذلك لديه محققة فالظاهر
من حاله الصدق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع لعدالته واهليته للنظر وعلى
هذا فالقضاء بنفي الوصف لا يكون مستندا الى عدم العلم بل بناء على الظن بعدم الشي
ملازم للبحث عنه ممن هو اهله مع عدم الاطلاع عليه وعند ذلك فالظاهر ان
المعترض لو علم وصفا اخر لابرزه الحى ما للخصم ودعواه العلم به من غير
اظهاره مع امكانه لا يقبل لظهور العناد فيها واذا ثبت الانحصار وحذف
البعض غلب على الظن عليه الباقي لان كون الحكم غير معقول المعنى خلاف
الاصل على ما سيتلى عليك بيانه وليس الظن بكون الباقي علة مستفادا من ابطال
المعارض بل من القواعد الممهدة وهي انه لابد للحكم من علة ظاهرة الى اخر ما ذكرنا
هذا كله في حق المستدل اما المجتهد فيرجع الى ظنه لانه مهما غلب على ظنه شي من
ذلك فلا مكابرة نفسه وكان مؤاخذا بما اوجبه ظنه وعلى التقديرين ان كان الحصر والابطال
قطعيا كان السبر والتقسيم قطعيا ويفيد القطع بالعلية وهو معتبر في الكتب العقليات

والترعيات وفاقا

والشرعيات وفاقا وان كان احدهما ظنيا كان ظنيا ويفيد ظن العلية وهي غير معتبر
في العقليات قال وطرق الحذف منها الالغا وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى
فقط ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى
عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن لا بد من
اصل لذلك فيستغنى عن الاول اقول لما فرغ من بيان الحصر شرع في بيان الابطال
وذكر في طرق الحذف ثلثة احدها وهو ملقب بالالغا هو ان يبين اثبات الحكم
بالمستبقى فقط وذلك بان يبين المستدل ثبوت الحكم مع المستبقى في صورة بدون الوصف
المحذوف ولزم يبين ايضا امتناع ثبوته بدون المستبقى لانه لو ثبت دونه كما ثبت دون
المحذوف كان ذلك الغا للمستبقى ايضا وعند ذلك يبين استقلال المستبقى بالتعليل
ومع ظهور ذلك يمتنع ادخال المحذوف في التعليل في محله للزوم الغا وصف المستدل
في الفرع لتخلف ما لم يثبت استقلاله عنه وهو ممتنع وكذلك يمتنع اضافة الحكم
في محل التعليل الى المحذوف لا غير لما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله
والغا ما ثبت استقلاله وهو ممتنع ايضا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الالغا ليس من
الطرق الصحيحة في الحذف لانه نفي العكس يعني بيان اثبات الحكم بهذا انتفاء
العلة اذ العكس هو انتفا الحكم لانتفا العلة فينفيه اي ابطاله يكون بما ذكرناه و
للنسبة على هذا المعنى لم يقل عدم العكس وقال نفي العكس لان عدم انتفا الحكم
لانتفا العلة لا يشعر ببيان اثبات الحكم بعد انتفا العلة بخلاف نفي انتفا الحكم لانتفا
العلة اعني ابطاله فانه يشعر به على ما لا يخفى والذي لا يفيد نفي العكس هو عدم
العلية وانما لا يفيد لان المفروض انه علة في نفس الامر وامتناع قلب الحقايق وكان
ثبوت الشي في بعض الصور دون غيره لا يدل على ان الغير ليس علة له كما ان ثبوت
الحدث بدون المس في بعض الصور لا يدل على ان المس ليس علة واذا كان كذلك
فالالغا لكونه اياه لا يفيد عدم العلية ايضا وانما قلنا ان عدم صحته ليس لذلك
لانه ليس به اي لان الالغا ليس بنفي العكس وان اشبهه لاشتراكهما في بيان اثبات
الشي في بعض الصور دون غيره وان كان الغير في احدهما وهي نفي العكس علة
دون الاخر وانما قلنا انه ليس به لانه انما يكون اياه لو كان المحذوف علة لانتفى يعني
الحكم عند انتفائه اي انتفا ذلك المحذوف حتى يتحقق العكس فيه ومع كون المحذوف
كذلك قصد المستدل بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط ليتحقق نفي العكس لكنه
باطل لانه اي لان بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط لم يقصد على بنا المجهول
او لم يقصد المستدل لو كان المحذوف علة كما ذكرنا لاستحالة قصد بيان اثبات
الشي بدون ما لا يثبت ذلك الشي الا به على ما هو الغرض من العاقل نعم اشبه صورة
من صور الالغا بنفي العكس انما يكون اذا قصد المستدل بيان اثبات الحكم بالمستبقى
فقط مع كون المستبقى جزء علة لما استقل اي جزء علة الشي استقلاح لكن الجزء بعليه
ذلك الشي ولا يخفى ان هذا انما يصح على مذهب القائل بالجزء عند اجتماع العلل
المستقلة كما سبق وانما كان اشبه لكون المحذوف حينئذ علة ولهذا قال وانما
قصد او قصد المستدل بلفظ الحصر الا فقصد بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط
ليس منحصرا فيما اذا كان المستبقى جزءا كما ذكر لجواز ان لا يكون المستبقى جزءا مع كونه علة

وعلى هذا لو قصد المستدل اثبات الحكم بالمستبقى الموصوف لم ينتهض ان يقال
ان اثبات الحكم بالمستبقى فقط اثبات الحكم دون علته فيكون نفي العكس فلا
يفيد وانما لا ينتهض لكون المحذوف غير منعكسة لاستقلال المستبقى بالعلية على
ما وقع به الفرض فيكون اثبات الحكم بالمستبقى حينئذ اثباتا للحكم بعليته فلا
يكون نفي العكس ولكن ينتهض ان يقال لا بد لذلك اي لبيان استقلال المستبقى
من اصل كصورة الالغاء ونحوها ليتبين فيه استقلاله بطريق من طرق اثبات
العلة لان مجرد ثبوت الحكم المستبقى وانتفاء المحذوف ليس كافيا في استقلال
المستبقى بالتعليل في صورة الالغاء اذ لو كان كافيا فيه دون ضميمة تدل على
استقلاله من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس ولم يكن الى
البحث والسبر وغيره من الطرق حاجة اذ لا بد في بيان الاستقلال من الاستدلال
ببعض الطرق فان بين المستدل الاستقلال في صورة الالغاء بالبحث والسبر
كما اثبت ذلك في الاصل الاول فيستغني من الاصل الاول لكونه تطويلا بلا فائدة
لانه مصير الى الاصل لا يمكن التمسك في الاعتبار به الا بذكر صورة اخرى مستقلة
بالاعتبار اعني صورة الالغاء لاستقلالها وامكان كونها اصلا لعليته وان بين
الاستقلال بطريق اخر فيلزمه مع هذا المحذور اخر وهو الانتقال في اثبات
كون الوصف علة من طريق الى طريق اخر وهو شنيع في مقام النظر هذا ما لاح
لي من توجيه قوله ويشبه نفي العكس الى قوله فيستغني عن الاول ولكن يعرض بما يلوح
لكم لو وافق العقلاء النقل فان الفاظه تشبه الالغاز السيالة التي لا تقف
على معنى معين ولفظة في المنتهى مرتبة منه ومن قوله ويشبه نفي العكس الذي
لا يفيد وليس به لانه لم يرد لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانما اراد
لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لا بد من اصل لذلك فيستغني به
عن الاول كان اثبات العلة فيه بطريق السبر او غيره قال الامدي رحمه الله
الاولى ان يبين المستدل ان الوصف الذي استبقاه وقد ثبت به الحكم في صورة
بدون الوصف المحذوف وهو ملقب بالالغاء وهو شديد الشبه بالعكس الذي
ليس بمقبول وسيأتي الفرق بينهما وما وجدت هذا الفرق في كتابه وكأنه سقط
من النسخ التي وقعت الي لكونها سقيمة جدا وكان كاتبها حين نسخها مسخها
قال ــــــــ ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم
كالذكورة في احكام العتق اقول ــــــــ هذا هو الطريق الثاني من طرق الحذف
وهو طرده يعني طرد المحذوف والمراد منه ان يكون ما حذف من جنس ما الف من
الشارع عدم الالتفات اليه في اثبات الاحكام مطلقا كالطول والقصر
والسواد والبياض واشكالها او بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان يكون ما حذف
ما الف من الشارع الغاؤه في جنس ذلك الحكم المعلل فيجب الغاؤه وان كان
مناسبا كقوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان
امكن تقرير مناسبة تعين صفة الذكورة وسرايه العتق عبرا لما عهدنا من الشارع
التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق بخلاف غيرها من الاحكام الغينا
صفة الذكورة في السراية والحقنا الاناث بقوله كالذكورة في احكام العتق قال ــــــــ

ومنها ان لا تظهر مناسبة ويكفي المناظر فان ادعى ان المستبقى كذلك ترجح
سبر المستدل بموافقته للتعدية اقول ــــــــ هذا ثالث طرق الحذف وهو
ان لا تظهر مناسبته يعني مناسبة المحذوف للحكم المعلل ويكفي المناظر اي المستدل
في اثبات كون المحذوف غير مناسب بحثت في الوصف المحذوف فلم اجد مناسبة
ولا ما يوهم المناسبة لان الظاهر من حاله الصدق لعدالته واهليته للنظر كما مر
واذا لم يكن الوصف ملائما لزم حذفه ضرورة كون العلة في الاصل بمعنى الباعث
على ما مر من تقرير اخر ايضا وامتناع اعتبار ما لا يكون مناسبا لكونه غير
باعث فان ادعى بعض المعترض ان الوصف المستبقى كذلك اي غير مناسب
لاني بحثت فيه فلم اجد فيه مناسبة ولا ما يوهم المناسبة وعند ذلك ان بين المستدل
المناسبة فيه فقد انتقل في اثبات العلة من طريقة السبر الى المناسبة وان لم يبين
ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف المستدل فدعواه هذه
ان كانت بعد تسليمه مناسبة الوصف المستبقى فلا تسمع لما فيه من المنع بعد التسليم
والا ترجح سبر المستدل لموافقته للتعدية على سبر المعترض بموافقته للقصور
فان التعدية اولى من القصور على ما سيجيء في الترجيحات قال ــــــــ ودليل
العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما ان لا بد من علة لاجماع الفقهاء على ذلك
ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا
وفي بعض النسخ لو سلمنا فهو الغالب لان التعقل اقرب الى الانقياد فليحمل
عليه فقد ثبت ظهورها وفي المناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للاجماع على
وجوب العمل بالظن في علل الاحكام اقول ــــــــ لما فرغ من بيان السبر والتقسيم
واراد ان يقرر دليل اعتباره في الشرع والعمل به فقرر على وجه يدل على اعتباره
واعتبار تخريج المناط وهو المناسبة وغيرهما كالشبه ونحوه ان يقول
لا بد للحكم من علة لان الاحكام انما شرعت لمقاصد العباد بالاجماع والمعقول
اما الاجماع فهو ان ائمة الفقه مجمعة على ان احكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصود
وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة او بحكم الاحسان
واللطف والاتفاق كما قال اصحابنا واما المعقول فلان الاحكام مما جاء به
الرسول فكانت رحمة للعالمين لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
والظاهر التعميم اي كون جميع ما جاء به رحمة لهم وعند ذلك فلو خلت الاحكام عن
عائدة الى العالمين لما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب
ولو سلمنا يعني ولو سلم عدم انعقاد الاجماع عليه بناء على جواز خلو عن العلة
وعدم كونه ظاهرا في التعميم او ولو سلمنا انه ليس لا بد له من علة فهو يعني اثبات
الحكم بالعلة هو الغالب المألوف من شرع الاحكام وانما كان هو الغالب لان
اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد وانما كان اكثر لان ثبوت
التعقل اقرب الى الانقياد واسرع في القبول لكونه على وفق المألوف من تصرفات
العقلاء واهل العرف وكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم
فكان اولى واذا كان هو الغالب فليحمل ما نحن فيه على الغالب الحاقا للفرد
بالاعم الاغلب لان اندراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن واذ لا بد

من عله وتقديره ظهورها اى في وجوب كونها ظاهره في جميع الاحكام عموما وفي
صور المناسبة خصوصا او وجوب ظهورها في جميع الاحكام فان العله لو لم تكن
ظاهره كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لثلثه اوجه الاول لان اثبات الحكم بجهه
العقل اغلب من اثباته بجهه التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على
الظن الثاني انه اذا كان الحكم معقول المعنى كان على وفق المالوف من تصرفات
العقلا واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان تصرفات العرفيه الثالث
انه اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد على ما قال ولهذا قال وتقديره
بنا على هذا الدليل واما وجوب ظهورها في صور المناسبه فلان المناسب كما سابق
حله هو وصف ظاهر ولو سلم نعني عدم كون المناسب ظاهرا بان كان خفيا فقد
ثبت وجوب ظهور العله في صور المناسبه بها وذلك بانه لما ثبت ان الاحكام انما شرعت
لمصالح العباد فاذا رايناحكما شرعيا مستلزما لامر مصلحي كما في صور المناسبه
فلا يخلوا اما ان يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم او ما لم يظهر لنا لا جائز ان يكون
الغرض ما لم يظهر لنا والا كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما سبق فلم يبق الا ان
يكون مشروعا لما ظهر فاذن المناسبه اقتضت وجوب كون علتها ظاهره فلهذا قال ولو سلم
فقد ثبت ظهورها بالمناسبه فيجب ما ذكرنا اعتبارها نعني اعتبار العله الظاهره في
الجميع نعني جميع الاحكام واذا وجب اعتبارها وجب اعتبار السبر وغيره والعمل لافاده
هذه الادله ظن العله وظهورها ظهورها وانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن
في علل الاحكام اذ الظن واجب الاتباع في الشرع ولذلك اتفق الصحابه على العمل
بالاجتهاد المفيد للظن في تقدير حد شارب الخمر ثمانين وعقد الامامه لابي بكر وقتال بني حنيفه
وكتبة المصحف وجمع القران بين الدفتين واتفقوا ايضا على الاجتهاد في مسله الجد والاخوه
الى غير ذلك بما مر وحينئذ فان قيل لا نسلم استلزام الاحكام للحكمه لان الاحكام من صنع الله
وليس صنعه مستلزما للحكمه والا لما خلق المعصيه او القدره عليها ولما امات الانبيا
وانظر الليس ولما كلف بالايمان من علم انه يموت على كفره ولما خصص وجود العالم بوقت
وجوده دون ما قبله وما بعده ولما خلق الكافر شقيا في الدنيا مخلدا في العذاب في العقبى
ولما اوجب معرفته على من لم يعرفه لتوقف معرفته اجابه على معرفه ذاته اذ لا حكمه في ذلك
كله ولانه لو كان صنعه لحكمه فان وجب الفعل معها صار الرب مضطرا وهو ممتنع وان لم
يجب جاز وجود الصنع وعدمه بان يتوقف احد الامرين على حكمه عاد الكلام من الراس
والا فهو المطلوب ولان المقصود ان كان قديما لزم منه قدم المصنوع وان كان حادثا
فحدوثه ان كان لمقصود لزم التسلسل والا فهو المطلوب ولان حكم الله قديم والمقصود
ليس قديما اذ لا قديم سوى الله تعالى وصفاته واذا كان حادثا لزم تعليل القديم بالحادث
وهو ممتنع لان فعل الرب لذلك الغرض ان كان اولى من تركه كان كما له من غيره والا فلا
اولويه ولان الحكمه خفيه وفي ربط الاحكام الشرعيه بها حرج البحث عنها للاطلاع عليها
وهو منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وغيره من النصوص ولان حكمه كل
شي متاخر عنه في الوجود فلا يكون علة له لتقدم العله ولانه لو اراد الباري المقصود من الحكم
الشرعيه على وجه يفيد قطعا وليس كذلك لان اكثر الاحكام من الزواجر وغيرها مفصل مطلقا
لما ظن انها حكم لها ولان الرب تعالى قادر على تحصيل المقصود دون شرع الحكم والا كان

عاجزا وهو محال فلا حاجه الى شرع الحكم له ولان الحكمه انما تطلب في فعل من يميل نفسه
اليها وفي حق من لو خلا فعله عنها لحقه الذم وذلك محال في حق الرب تعالى سلمنا استلزام
الحكم للحكمه وان ذلك تغلب على الظن التعليل بما ظهر من المناسب عنوانا لا نسلم وجوب
العمل بالظن مطلقا وما ذكرتموه فسياتي ابطاله في اثبات كون القياس حجه فالجواب
عن المنع ما سبق وايضا فلان تخصيص الواقعه بالحكم المعين لمرجح عائد الى العبد والا لزم
الترجيح بلا مرجح لان لم يكن لمرجح او خلاف الاجماع ان كان لمرجح عائدا الى الرب وليس مفسده
للعبد ولا مفسده ولا مصلحه له بالاتفاق فهو مصلحه وايضا انه تعالى حكيم والحكيم
من يفعل لمصلحه اذ الفعل لا لمصلحه عبث والله تعالى ليس بعابث بالاجماع افحسبتم انما
خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا ما خلقناهما الا بالحق ولان السفه نقص وهو
على الله تعالى محال وايضا انه تعالى خلقه للعباده والحكيم اذا امر عبده بشي تحصيل
مصلحه ليفرغ باله ويتمكن من الاتيان به وايضا انه تعالى رؤف رحيم وليس شرع ما لا مصلحه فيه
للعبد رافه ورحمه وعن الشبهه الاولى ان ما ذكروه من الصور ان كان مما يتعذر مراعات
الحكمه فيها فنحن انما ندعي ذلك فيما هو ممكن المراعات لا مطلقا وان لم يتعذر فلا يمنع
اشتمالها لحكم لا يعلمها سوى الله تعالى وعن الثانيه ان وجود الفعل مع الحكمه واجب
ان تعلقت به القدره والاراده ولا يلزم منه اضطراب الرب تعالى وعن الثالثه ان الحكمه
مقصوده لحكم هي نفسها فلا تسلسل سلمناه لكن لا نسلم حصول المطلوب لو لم يكن حدوث
المقصود لمقصود لانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى المقصود ممتنع
لافضائه الى التسلسل الممتنع وعن الرابعه نمنع تفسير الحكم بالكلام القديم مطلقا بل
مع تعلقه والتعلق حادث وان كان الحكم قديما فلا يمتنع ان يكون الحكمه عله له بمعنى
الامان عليه وعن الخامسه ان فعله لغرض عائد الى المخلوق دون الخالق وعن السادس
نمنع الحرج في ربط الاحكام بالحكم المضبوطه وعن السابعه ان الحكم وان كانت متاخره
في الوجود عن الحكم فلا يمتنع ان يكون عله لما هي متاخره عنه لمعنى الباعث لا بمعنى
المؤثر وعن الثامنه انه لا مانع ان يكون المقصود حصول الحكمه ظاهرا لا قطعا ويكون هو
مراد الشارع وعن التاسعه نمنع لزوم العجز على تقدير ان يكون تعالى غير قادر على تحصيل
المقصود دون شرع ذلك الحكم ضروره كونه غير ممكن وان قدر انه قادر عليه وهو الحق
فلا يلزم ان يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائده وان امكن حصولها بطريق
اخر وعن العاشره نمنع ما ذكروه في رعايه الحكمه بل الحكمه انما تراعى في فعل من لو وجدت
فعله لما كان ممتنعا بل واقعا غالبا وعن الحاديه عشر لان الذم لخلو الفعل عن الحكمه انما يكون
في حق من عيب مراعاة الحكم والرب ليس كذلك على ما عرف من اصول اهل الحق وعن منع وجوب
العمل بالظن ما سبق وما يذكرونه عليه فسياتي الكلام عليه ايضا قال الرابع المناسبه
والاخاله ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العله لمجرد ابدا المناسبه من ذاته لا بنص ولا غيره
كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط
يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحه او دفع مفسده
فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنه لان العلة لا يعرف العبد كالسفر
للمشقه والفعل المقضي عليه عمدا في العمديه وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول اقول هذا هو المسلك الرابع في اثبات العله بالمناسبه والاخاله ومعنى كونها

من اخالت السحاب اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ايضا ترجى العلية لاشعارها بها وتسمى تخريج المناط وتشتمل على فصول لتبعه الاول في تحقيق تخريج المناط والمناسب اما تخريج المناط فهو على ما قال تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة بين الاصل من ذاته اى من ذات الوصف لا بتعيين العلة نص ولا غيره كالاجماع وذلك كابداء مناسبة الاسكار في تحريم شرب الخمر ومناسبة القتل العمد العدوان في وجوب القصاص وانت تعلم مما تقدم في غير موضع انه يجب حمل المناسبة المذكورة في تعريف المناسبة على اللغوية لا المصطلحة لئلا يلزم الدور واما المناسب فهو وصف كما ذكر بقوله ظاهر منضبط احترازا عن غيرهما وقوله يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه احترازا من الشبه وشبهه وقوله ما يصلح ان يكون مقصودا الى اخره احترازا من المدار والمستثنى في السبر ونحوهما وليس المراد من المقصود ان يكون مقصودا من شرع الحكم بل في نفس الامر والا لزم الدور لان كونه مقصودا من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف به انه مناسب دار وقوله فان كان يعني المناسب خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما اعتبر ملازمه حينئذ لان الغيب يعني الخفي والغير المنضبط لا يعرف الغيب يعني الحكم وذلك كالسفر للمشقة فانها مظنتها ولهذا اعتبر السفر في الفطر والقصر دون المشقة لعدم انضباطها وكالفعل المفضي عليه عرفا بالعمد في الجناية العمدية فانها مظنتها ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص في جناية العمدية لخفائها وقال ابو زيد الدبوسي من الحنفية المناسب هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهذا وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اى ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثبات المناسب لهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول هذا لا تتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاح على بما يتلقى عقل غيري له بالقبول اولى من الاحتجاح على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول وعلى هذا ابتنى امتناع التمسك في اثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقران الحكم بها وان لم يمنع التمسك بذلك في حق الناظر مع نفسه لانه لا يكابر نفسه فيما يقتضي عقله وما ذهب اليه المصنف بخلافه فانه يمكن اثباته في مقام النظر على الخصم بما لو اعترض عنه واصر معه على المنع كان معاندا مع كون ما ذهب اليه غير خارج عن وضع اللغة ايضا لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له قال وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعارض وفي المنتهى الى التعارض وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك المترفه اما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية اقول هذا هو الفصل الثاني وهو في بيان مراتب افضاء الحكم الى المقصود من شرع الحكم وحصول المقصود منه وهو اربعة اقسام وليتقدم عليه مقدمة فنقول المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموعهما بالنسبة الى العبد لتعالي الرب تعالى عن الضرر والانتفاع وذلك اما ان يكون في الدنيا وعند ذلك فشرع الحكم اما ان يكون مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء كالقضاء بصحة التصرف الصادر من

الاهل في المحل تحصيلا لاصل المقصود والمتعلق به من الملك او المنفعة كما في البيع والاجارة او دواما كالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لا قضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة او تكميلا كالقضاء باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح لانه مكمل لمصلحة النكاح لا لمصلحته لا لاصلها لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته واما ان يكون في الاخرى والمقصود العائد اليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب للثواب وهو بايجاب الطاعات ودفع العقاب وهو بتحريم المعاصي واذا عرفت ذلك فنقول حصول المقصود من شرع الحكم قد يكون يقينا كالملك من البيع وقد يكون ظنا كالقصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات فان الصيانة مظنون الحصول راجح الوقوع اذ الغالب من حال العاقل انه اذا علم انه اذا قتل قتل لا يقدم على القتل وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل كثيرا مع شرع القصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك متردد حيث انا نجد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الترجيح والغلبة لاحد الفريقين على الاخر في العادة وقد يكون نفيه ارجح من حصوله وذلك كالحكم بصحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد والتناسل فانه وان كان ممكنا عقلا غير انه بعيد عادة فكان نفيه ارجح فهذه الاقسام الاربعة وان كانت مناسبة نظرا الى انها موافقة للنفس لكنها متفاوتة المراتب والمناقب فاعلاها الاول لتيقنه ثم الثاني لكونه مظنونا راجحا ثم الثالث لتردده ثم الرابع لمرجوحيته والاولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة وقد ينكر صحة التعليل بالثالث والرابع واليه الاشارة بقوله وقد ينكر الثاني والثالث لانه جعل الاولين قسما واحدا وانما ينكر لمساواة الحصول للاحصول في الثالث ومرجوحية الحصول في الرابع وهو مردود لان احتمال حصول المقصود يكفي في صحة التعليل واعتباره والدليل عليه ان البيع مظنة الحاجة الى التعارض وقد اعتبر وان انتفى الظن بمعنى ظن الحاجة الى التعارض في بعض الصور كبيع صاع بصاع مثله وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان ما انتفى الظن بمعنى المشقة في الملك المترفه فكذا الثالث والرابع يجب اعتبارهما وان انتفى ظن حصولهما في بعض الصور قال في المنتهى والاولان اتفاق واما الثالث والرابع فالمختار يكفي للاحتمال لنا الى اخره وانما نعلم الاتفاق على الاولين من نظم هذا الكتاب للاقتصار على نقل انكار الثاني والثالث والغرض من ايراد لفظ المنتهى انه ايضا يدل على ان التعليل بهما مختلف فيه ولكن الامدي قال واما القسم الثالث والرابع فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما اذا كان ذلك في احاد الصور الشاذة وظهر المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس كما ذكرنا من صحة نكاح الآيسة لمقصود التناسل فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه ظاهر فيما عداها ووجه التوفيق بينهما ان يحمل قول المصنف وقد ينكر الثاني والثالث على انه وقد ينكر الثاني والثالث مطلقا اى غير مقيد والمراد وقد ينكر ان ان لم يكن المقصود ظاهرا في الوصف في غالب صور الجنس سواء كان عدم ظهور المقصود من الوصف في الغالب للمساواة او المرجوحية كما لو كان مقصود التناسل من النكاح غير ظاهر في غالب صور الجنس فان كان ما ظهر فيه مقصود التناسل من النكاح في صور الجنس مساويا لما لم يظهر فيه او اقل وعلى هذا لا ينهض تشنيع المصنف على المنكرين وذلك لان اعتبار البيع والسفر مطلقا لم يكن لاحتمال

تحصيلا ظ
محصل صح
كان صح

الحاجة الى التعارض والمشقة فقط حتى يلزم اعتبار النكاح مطلقا وان لم يكن المقصود
منه ظاهرا في غالب صور الجنس قياسا على البيع والسفر بجامع نفس الاحتمال المقصود
بل انما كان الاحتمال المذكور مع كون الحاجة الى التعارض والمشقة ظاهرا من البيع
والسفر في غالب الصور ومع ظهور الفرق الفادح فلا قياس وهذا مع وضوحه دقيق
فليتامل هذا كله فيما اذا كان المقصود من الوصف محتملا اما لو كان فائتا قطعا كمقصود
لحوق النسب والولد في نكاح المشرقي للمغربية وكمقصود معرفة فراغ الرحم في استبراء
جارية يشتريها بائعها في المجلس خلافا للحنفية وذلك لعلمنا بعدم اللحوق وبفراغ رحمها
من غيره قطعا وان كان ذلك ظاهرا من غالب صور الجنس فيما عداها من الصورتين
واذا كان كذلك فلا يكون مناسبا ولا يصح التعليل به اذ المقصود من شرع الاحكام الحكم
فشرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لهم قال
والمقاصد ضربان ضروري في اصله وهي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ
الدين والنفس والعقل والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد
الزاني وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي
كالبيع والاجارة والقراض والمساقات وبعضها اكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة
في تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل
في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكن تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة
لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات اقول هذا
هو الفصل الثالث وهو في اقسام المقصود من شرع الحكم وفيه اصطلاح فنقول
المقصود اما ان يكون ضروريا اولا فان كان ضروريا فاما ان يكون اصلا او تابعا مكملا و
الاول وهو الضروري في اصله هي المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة اذ لم تخل ملة
من الملل ولا شريعة من الشرائع عن مراعاتها وهي حفظ الدين والعقل والنسل والمال فان
حفظها من الضروريات وهي اعلى مراتب المناسب وانحصارها في الخمسة انما كان نظرا الى
الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة اما حفظ الدين فبشرع قتل
الكفار والمضلين والداعين الى البدع واما حفظ النفس فبشرع القصاص واما حفظ
العقل فبشرع الحد على شرب المسكر واما حفظ النسل فبشرع حد الزاني واما حفظ المال
الذي به المعاش فبشرع حد السارق والمحارب والغاصب والثاني هو المكمل للمقصود الضروري
كالمبالغة في حفظ العقل بشرع الحد على شرب قليل المسكر الداعي الى الكثير وان لم يكن مسكرا
فان اصل المقصود من حفظ العقل بتحريم المسكر لا بتحريم قليله وانما تحريمه للتكميل والتتميم
هذا اذا كان المقصود ضروريا اما اذا لم يكن ضروريا فاما ان يكون حاجيا اي ما يرجوا
حاجة الناس اليه اولا فان كان حاجيا فاما ان كان اصلا او تابعا مكملا له و الاول الحاجي اليه
الاشارة بقوله وغير ضروري حاجي هو كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وتسليط
الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفو الراغب خيفة فواته عند دعوة الحاجة اليه
بعد البلوغ لا الى خلف وبعض هذه المقاصد اكد من بعض حتى لو ربما قد يكون ضروريا
ولكن لا في اصله ليتميز عن المقاصد الخمسة وان كلام الآمدي يشعر بانه من الضروريات الاصلية
التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وذلك كالاجارة على تربية الطفل وعلى شراء المطعوم والملبوس
له ولغيره وهذا القسم في الرتبة دون القسم الاول ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه دون الاول

دون ما تقدم ... بالنسبة ... القسم ... الرتبة ... (حاشية)

ومنى محل المعارضة مع القسم الثاني الذي هو تكملة الضروري ولهذا اشتركا في جواز
اختلاف الشرائع فيهما بل اختلاف شريعة واحدة كما في شرب قليل المسكر وبعض مسائل
البيع والاجارة والقراض والمساقاة والثاني واليه اشار بقوله ومكمل له يعني للحاجي
الضروري فلان هذا مكمل لما ليس بضروري واما ان لم يكن غير الضروري حاجيا واليه
اشار بقوله وغير حاجي فهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية احسن المناهج
في العادات والمعاملات وذلك كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه ونزول قدره
لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته عن المناصب الشريفة كالشهادة لشرفها وعظم
خطرها جريا على ما الف وعهد من محاسن العادات والاقليس من المقاصد الضرورية
ولا من الحاجات ولا من قبيل التكملة لاحدهما واما سلب ولايته على الطفل فهو من
قبيل الحاجات لا من هذا القبيل لان الولاية عليه تستدعي الفراغ والنظر في احواله
واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع بخلاف الشهادة لاتفاقها
في بعض الاحيان وفي المشهور ذكر اقسام المقصود على هذا الوجه وهو ان المناسب اما
حقيقي او اقناعي الاول اما لمصلحة دنيوية كرعاية النفس او تهذيب الاخلاق او دنيوية
اما في محل الضرورة كالخمسة التي روعيت في كل ملة او الحاجة كالبيع اولا في احدهما
كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق ومن هذا الاقسام ما لا يعارض قاعدة معتبرة
كتحريم تناول القاذورات ومنه ما يعارضها كشرعية الكتابة فانها وان كانت مستحسنة
في العادة الا انها بالحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول ثم كل مرتبة من كل
قسم قد يظهر كونها منه كشرعية القصاص بالمثقل من قسم الضرورة اذ ليس في المثقل زيادة
مؤنة ليست في المحدد وقد لا يظهر كايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه وان احتمل
ان يكون من قسم الضرورة لئلا يتخذ التعاون ذريعة لدفع القصاص لكنه لا يظهر كونه منها
اذ الاستعانة يتوقف على مساعدة الغير وقد لا يساعد والاقناعي ما يظهر في اول الوهلة
مناسبته ثم اذا حقق ظهر كونه غير مناسب كمناسبة النجاسة تحريم البيع لانها مناسبة الاذلال
وتحريم البيع مناسبة الاعزاز وبينهما تناقض لكن معنى النجاسة كونه لا يجوز الصلاة معه
ولا مناسبة بينه وبين المنع من البيع قال المختار انخرام المناسبة بمفسدة يلزم
راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلاة في دار
المغصوبة يلزم مفسدة ومصلحة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن
الصلاة وبالعكس ولو نشأتا معا عن الصلاة لم يصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل وترجح
بطريق اجمالي وهو انه لولم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم اقول
اختلفوا في الحكم المرتب على وصف مصلح على وجه يلزم من شرع ذلك الحكم مفسدة مساوية
لتلك المصلحة او راجحة عليها هل يخرم مناسبة ذلك الوصف لذلك ام لا والمختار انخرامها
وهو المراد من قوله والمختار انخرام المناسبة يعني انخرام مناسبة الوصف المصلح بمفسدة
يلزم اي من حكم ذلك الوصف راجحة او مساوية والدليل عليه ان المناسبة في الامر لي اهل
العرف لا يعدون المصلحة وان كانت موجودة حقيقة مناسبة مع معارضة المفسدة
المساوية او الراجحة عليها ولهذا انهم لا يعدون تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم
فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون المتصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلاء
واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية والى هذا اشار بقوله

لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها وانها لم تعرض للمصلحة الراجحة
لانه معلوم بالطريق الاولى من التنبيه بالادنى على الاعلى احتج من قال بنفي المناسبة
وعدم انخرامها بان الشارع قد ورد بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وتحريمها مع
تعارض مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ومناسبة كل واحد منهما لحكمها وكون مفسدة
التحريم مساوية لمصلحة الصحة او زائدة عليها فان قيل لا نسلم كونها مساوية او زائدة
لجواز كونها مرجوحة قلنا هذا لا يضر لان فيه حصول المطلوب وهو عدم اشتراط الترجيح
في المناسبة والا لما بقي التحريم لكون مناسبته مرجوحا ولو قيل هكذا لو اشترط الترجيح
لما ثبت الصحة ولا التحريم بتقدير تساوي مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ولا الصحة
بتقدير رجحان مفسدة التحريم ولا التحريم بتقدير عكسه والتوالي باطلة اندفع عنه
هذا السؤال وتقرير الجواب ان يقال هذا غير وارد علينا لان الكلام المفروض في
اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته تحصيلا لتلك المصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر
من مفسدة تحريم الغصب وهي شغل ملك الغير ليست ناشئة عن حكم المصلحة وهو صحة
الصلوة فاما لو لم تقض بصحة الصلوة فالمفسدة باقية لانه من الغصب لا عن الصحة ولو كانت
لازمة من حكم المصلحة لانتفت المفسدة المفروضة بانتفائه وليس كذلك في ما صحة الصلوة
ايضا والى هذا الاختصار اشار بقوله ولو نشأ عن الصلوة لم تصح واذا عرفت انه لا بد في
تحقق مناسبة الوصف من ترجحه على معارضه من المفسدة فاعلم ان للمستدل ان يرجح
بطريق تفصيلي كيف يختلف باختلاف المسائل وله ترجيح اجمالي يطرد في كل مسئلة
وهو ان يقال بحثت فلم اجد ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرت فلو لم يكن راجحا على
المفسدة المعارضة له كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما مر وبعد ان تعلم مع ما
قد علمت ان اعتقاد الترجيح بما ذكرناه من الدليل الاجمالي وان لم يظهر بطريق تفصيل
لا يوجب كون الحكم تعبدا لانه لا معنى للتعبد الا ما لم يظهر فيه المعنى بنفسه ولا بدليل
وهذا وان امكن معارضته لبحث المعترض غاية الترجيح مع عدم الظفر به غير ان
بحث المستدل اعلى على الظن لبحثه عن الاوصاف الظاهرة وبحث المعترض
غاية الترجيح وما به الترجيح فقد يكون خفيا واعلم ان اشتراط الترجيح في المناسبة
انما يتحقق على القول بعدم جواز تخصيص العلة والامام يرى ذلك لا بد له من الاعتراف
لمناسبة سواء ترجح عليه المعارض او ساواه والا كان الحكم منتفيا لا لانتفاء مقتضيه
لاختلاف مناسبة لا للمعارض قال والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل
لانه اما معتبر اولا والمعتبر بنص او اجماع وهو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط
ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنس الحكم
فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاؤه
فمردود اتفاقا وان كان ملائما صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي
والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فالاول كالتعليل
بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصبي معتبر في جنس الولاية بالاجماع
والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج
معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل
على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها

لان الحرام ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب البعض تزيد المفسدة على المصلحة وان غلب على غير الواحد كما مضى فتساويا ويلي م

ط فانا

والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل القاتل وفي بعض النسخ في
حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار
تورث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير
عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء في الظهار اقول
هذا هو الفصل الرابع وهو في اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره فنقول
الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع او لا يكون معتبرا فان كان فاعتباره
اما ان يكون بنص او اجماع او بترتب الحكم على وفقه في صورة بنص ايضا او اجماع دال
على الحكم لا علته فان كان اعتباره بنص او اجماع فيسمى مؤثرا لظهور تاثيره في الحكم بالنص
او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى المناسبة بل قوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ لما دل
على تاثير المس قسنا عليه مس ذكر غيره وكذا الاجماع لما دل على كون الصغر علة للولاية
في المال قسنا عليها الولاية في النكاح وان كان اعتباره بترتب الحكم على وفقه فقط
اي من غير نص او اجماع دال على اعتباره والا كان من قسم المؤثر فلا يخلو حينئذ اما
ان يثبت بنص او اجماع دال على اعتباره والا كان من قسم المؤثر ولا يخلو حينئذ من اما ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم يعني الجنس القريب على ما سيظهر
او بالعكس او اعتبار جنسه في عين ذلك الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان
ثبت احدها فيسمى ملائما لكونه ملائما لجنس تصرف الشارع وان لم يثبت شيء من ذلك سمي
غريبا وهو ستة اقسام لان المعتبر بترتب الحكم على وفقه تسعة اقسام لا غير لانه اما
ان يكون معتبرا بعينه او بجنسه او بهما وعلى كل تقدير منها فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم
المعلل او في جنسه او فيهما وغير المعتبر وهو الذي لم يشهد باعتباره اصل في الشريعة
سمي المرسل وهذا ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم سمي ملائما ايضا كقولنا
ان قليل النبيذ وان لم يكن مسكرا حرام قياسا على الخمر وعللنا تحريم قليل الخمر بانه يدعو
الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد اذ الخلوة لما كانت
داعية على الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا فكان جعل من هذه الجهة ملائما لجنس تصرف
الشرع فلهذا سمي به وان لم يعتبر ايضا جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم
سمي ايضا غريبا فان كان تعين المرسل غريبا بهذا التفسير الاخير وسمي ما ثبت
الغاؤه وما ليس ايضا سمي بهما مردود بالاتفاق وان كان تعين المرسل ملائما
بالتفسير الاخير ايضا فقد صرح الامام والغزالي رحمهما الله به وذكر ذلك عن مالك والشافعي
رضي الله عنهما وانكر اصحاب مالك ذلك عنه والمختار رده وهو مذهب الجمهور لاتفاق
الشافعية والحنفية واكثر الفقهاء على امتناع التمسك به وانما كان هو المختار لان ما لا يكون
معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وما يقال من انه ما من وصف
مصلحي الا وقد اعتبر ما هو من جنسه غير صحيح لانه ان اريد به المشاركة بينه وبين الوصف
المعتبر في الجنس القريب منه فهو الملائم ولا نزاع فيه وان اريد به الجنس العالي فكما انه قد شارك
الاوصاف المعتبرة في الجنس البعيد كذلك شارك الاوصاف الملغاة فيه ايضا وعلى هذا فليس
الحاقه بالمعتبر اولى من الملغى ويلزم منه ايضا ان يكون وصف واحد معتبرا ملغى في حكم واحد
وذلك لانه لو لزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح ان يكون معتبرا لزم من كونه من جنس ما الغي
من المصالح ان يكون ملغى وهو محال فاذن لا يلزم من اعتبار الجنس القريب كما وعدنا بيانه لنا

فيلد الحرمة م

بقبوله م

القريب م

بحكم

الغاو وما احتج به مالك عليه وهو ان الحكم ان اشتمل على المصلحة الخالصة او الراجحة
وجب شرعيته لان ترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير وان اشتمل على المفسدة الخالصة
او الراجحة لم يكن مشروعا اذ علم بالضرورة دفع المفسدة الراجحة وكذا ان اشتمل على
المساوية او لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة لكونه عبثا وكل حكم تحت هذه الاقسام فاذن
كل مناسبة يشهد الشرع باعتبارها تحت جنسها المعتبر تكون حجة للمنقول قوله تعالى
فاعتبروا لانه ليس بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة فوجب دخوله
تحت النص وللمعقول وهو انا لما علمنا ان المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة شرعا
ثم غلب على ظننا كون مصلحة هذا الحكم غالبا على مفسدته فيغلب على الظن انه مصلحة
مشروعة والعمل بالظن واجب وللاجماع وهو انا نعلم بالضرورة ان الصحابة ما كانوا
يلتفتون الى الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان بل يراعون المصلحة ضعيف على ما لا يخفى
على الناظر بعد الاطلاع على ما سبق وسيعود الكلام على المصالح المرسلة في اخر
هذه الفاتحة عند ذكر الاصول الموهومة وشرط الغزالي فيه اي في المرسل او قوله ان
يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية وذلك كما اذا تترس الكفار بجمع من المسلمين وقطعنا
انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ولو رمينا لخلص
اكثر المسلمين وان هلك الترس وصرح بهذه الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم
فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة وبالثاني اذا لم نقطع بتسلطهم لو كففنا عن رمي
الترس وبهذا لم يجز للمضطر قطع من قطعة من فخذ لعدم تيقن الخلاص فلا يكون المصلحة
قطعية بل ظنية وبالثالث اسباغ طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة
ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين
قال الغزالي رحمه الله فمثل هذا يعني رمي الترس لا يبعد ان يؤدي الى اجتهاد مجتهد تحصيلا
لمصلحة بطلان القتل الذي علم كونه مقصود الشارع وان لم يشهد لتحصيل هذا المقصود
بهذا التقرير وهو قتل من لم يذنب اصل معين ولم يعلم كونه مقصودا بدليل واحد بل بادلة
كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات قال ولهذا يسمى
مصلحة مرسلة ولهذا امكن اظهار المصالح في صيغة البرهان بان يقول في مسئلة الترس
مخالفة مقصود الشرع حرام والكف عن الترس مخالفة فان قيل لا نسلم انه مخالفة
قلنا قهر الكفار واستعلاء الاسلام مقصود وهذا استيصال الاسلام واستعلاء الكفر
فان عورض بان الكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي رميه مخالفة اجيب بانا لما
اضطررنا الى مخالفة احد المقصودين فلا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالنسبة الى الكلي
وانما عرفنا ذلك لا بنص واحد بل بتفاريق احكام واقتران دلالات لم يتوقعه الشارع
ان حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ جماعة في ساعة او نهار
فهذا مقطوع به في مقصود الشرع ولهذا لم يحتج الى شهادة اصل وليس المراد من قوله
فان كان غريبا ومن قوله وان كان ملائما انه فان كان المرسل غريبا او ملائما بالتفسير الاول
لكونه متناقضا لان الغريب والملائم بالتفسير الاول من المعتبر بترتيب الحكم على وفقه
والمرسل لا يكون كذلك بل المراد انهما من المناسب ان كان غريبا او شاذ الغاوه او كان
ملائما لان من الغريب غير المرسل ما هو مختلف فيه لا متفق عليه ومن الملائم غير المرسل هو
متفق عليه لا مختلف فيه على ما نص الامدي عليهما وسنبين انه ولان الغير في الغادة للمرسل

لقوله بعد ذلك والمرسل الذي يعد الغاو كما يجاب الى اخره فالمثال الاول للملائم هو التعليل
بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية كما مر فان عين الصغر مع ترتب الحكم على
وفقه في صورة وهو الولاية في المال معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والمثال الثاني
له هو التعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر اي بسبب حرج المطر على السفر في الجمع
بين الظهرين او المغربين فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع بالاجماع ايضا على ما
قال في المنتهى مع ترتب الحكم على وفق عين حرج السفر في صورة والمثال الثالث له هو
كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس
الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف من اليد والرجل وغيرها كالعين والسن والاذن
بالاجماع مع انه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل
في المحدد قال الامدي بعد ذكر هذا المثال وهذا هو المعبر عنه بالملائم وهو متفق عليه
بين القايسين والغريب المرسل كالتعليل بالفعل المحرم وهو الطلاق والتطليق الثلث في
مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال الميراث في القاتل والفرار من توريثها في
الباقي في حمل البت اي حمل من يطلق الثلث في المرض او في حمل البات على ما في بعض
النسخ وهو اظهر على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود اي مقصود القاتل
والزوج حتى صار يورث المبتوتة كحرمان القاتل وصورة القياس ان يقال المطلقة ثلثا
في مرض الموت يرث لان الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض مقصوده قياسا
على القاتل فانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان
القاتل بهذا وهو مباشرة الفعل المحرم لغرض فاسد تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرف
الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع اخر قد التفت اليه ومثال الغريب من المرسل كالتعليل
بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به وذلك لان معنى الاسكار
يناسب تحريم تناول النبيذ وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ولم يظهر تاثير عينه
في جنس ذلك ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه فلو قدرنا انتفاء النصوص
النصوص الدالة على كون الاسكار علته فلا يكون معتبرا بنص ايضا قال الامدي بعد ذكر هذا
المثال هذا القسم يعني الذي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم لا غير والذي اعتبر الشارع
جنسه في جنس الحكم لا غير اي من غير اعتبار عينه في عينه او عينه في جنسه او جنسه في
عينه مع انه لا نص ولا اجماع على اعتباره وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض
والمسافر في جنس التخفيف فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها
وعين التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض باسقاط
اهل الصلوة بل من جنسها يعبر عنها بالمناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القايسين والحق
انه حجة لكونه مغلبا على الظن عين الاول منهما اقوى من الثاني لان الظن الحاصل باعتبار
الخصوص في الخصوص لكنه مانه الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم
ثم قال واعلم ان الوصف المعلل به وكذلك الحكم المعلل له اخص منهما وهو عال ليس
فوقه ما هو اعلى منه ومنهما هو قريب منه ليس بينه وبينه واسطة ومنهما ما هو متوسط
بين الطرفين اما على السوا او انه من احد الطرفين ادنى من الاخر فاما الجنس العالي للحكم الخاص
فكونه حكما واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك واخص من الوجوب العبادة وغيرها
واخص من العبادة الصلوة وغيرها واخص من الصلوة الفرض والنفل اما الجنس العالي

للوصف الخاص فكونه وصفا يناط به الاحكام واخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه
الشبهي واخص منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ النفس والعقل وعلى هذا النحو
فالظن في هذا مما يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل
والمتوسط فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان الاشتراك
فيه بالاعم فهو ابعد وما كان متوسطا فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ومثال
المرسل الذي يصادم العادة والعتق على الطالة وامتناع التمسك به ايجاب بعض العلما على
بعض الملوك لما ظهر وفي المشهور لما جامع في نهار رمضان وهو صائم صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامر باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه ذلك
واستحقر اعتاق الرقبة في قضا شهوة فرجه فكانت المصلحة في ايجاب الصوم المبالغة في زجره
فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغائه بنص
الكتاب قال ـــــ ويسمى علية الشبه وفي بعض النسخ علية الشبه بجميع المسالك وفي
اثباته بتخريج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ويتبين
من قال ما يوهم المناسبة ويتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي لان
مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم مثاله طهارة تراد للصلوة فيتعين
الما كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلوة وقول الرادلة
اما ان يكون مناسبا اولا والاول مجمع عليه فليس بشبه والثاني طردي فيجب مناسب والمجمع
عليه المناسب لذاته اولا واحد منهما اولى ـــــ هذا هو المسلك الخامس وهو في اثبات
العلة بالشبه وثبت علية الشبه او علية بجميع المسالك المتقدمة من النص والاجماع وهو ظاهر
والسبر والتقسيم بان يقال الحكم لا بد له من مصلحة كما سبق تقريره ومكوا اما ان يكون في ضمن
الشبهي او الطردي لعدم ما سواهما من الاوصاف لعدم الاطلاع عليه بعد السبر
الكامل كما مر ولا خفا ان اشتمال الشبهي عليها اغلب على الظن من الطردي لان الطردي
محروم عن مناسبته اتفاقا والشبهي متردد فيه على ما سبق تقريره واذا غلب على الظن
اشتماله عليها وجب العمل به لان الظن معمول به في الشرعيات كما تقدم واما اثبات
علية الشبه بتخريج المناط يعني بالمناسبة فمحل نظر لان اقرب ما قيل في تفسير الشبه الى
قواعد الاصول وان كان حاصل الاطلاق راجع الى الاصطلاحات اللفظية هو انه الذي
لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل واذا كان كذلك فلا يمكن اثباته بتخريج المناط لانه انما
يتحقق فيما تثبت مناسبته من ذاته لا من دليل منفصل وانت تعلم مما ذكرنا ان النظر مترتب على
هذا التفسير لا التفسير على النظر على ما يدل عليه قوله ومن ثم قيل فاذن كان الاولى ان يقول
وفي اثباته بتخريج المناط نظرا لقولهم هو الذي الخ ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة يعني
من غير تحقق على ما ذكر في المنتهى وانما حذف هذا اللفظ ههنا لان الايهام يشعر بعدم التحقق
ويتميز يعني ويتميز الشبه على كل واحد من التفسيرين في تفاديهما معنى على ما صرح به في المنتهى
عن المناسب الذاتي وعن الوصف الطردي وهو الذي لا يكون مناسبا ولا مستلزما له اي الذي
جزم بنفي مناسبته كقول الشافعية في ازالة النجاسة بالخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه
فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن واحترز بجنسه عن الما القليل فانه تبنى القنطرة على جنسه وان
لم تبن عليه اما تميزه بالتفسير الاول عن الطردي فلان الشبه تثبت مناسبته بدليل منفصل
بخلاف الطردي فانه لا تثبت مناسبته البتة بشي من الادلة لان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي

فلان مناسبة المناسب الذاتي عقلية تعلم من النظر في ذاته وان لم يرد به شرع وان مناسبة الاسكار
للتحريم بمحله ظاهر ورد شرع ام لا وهذا بخلاف الشبه فان مناسبته لا تثبت الا بدليل منفصل
ويحتاج الى ورود الشرع باعتباره في بعض الاحكام فهو ادون من الطردي في عدم ظهور
المناسبة فيه من ذاته كما في المناسب الذاتي ونسبه المناسب الذاتي في انه غير محروم من نفي
المناسبة عنه كما في الطردي ولعل هذا المعنى هو المستند في تسميته شبها ويتحقق مما ذكرنا
انه دون المناسب الذاتي وفوق الطردي واما تميزه في التفسير الثاني عن الطردي فلانه
يوهم المناسبة بخلاف الطردي فانه لا يوهمها لان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي فلان
مناسبته عقلية ظاهرة محققة ومناسبة هذا موهومة من غير ظهور وتحقق مثال الشبهي
قول الشافعي في مسئلة ازالة النجاسة طهارة تراد للصلوة فيتعين الما كطهارة الحدث فالمناسبة
يعني مناسبة ~~الطاهر وهو الجامع~~ لتعين الما فيها غير ظاهر بعد البحث التام ممن هو اهله
واعتبارها اي واعتبار الشارع الطهارة في بعض الاحكام كمس المصحف والصلوة
والطواف يوهم اي اشتمالها على المناسبة وقد فسر الشبه بمعان اخر تركنا الاحصار فيها
اقتداء بالمصنف وقول الرادلة اي للشبه يعني قول الذاهب الى امتناع التمسك به لان الشبه
اما ان يكون مناسبا اولا والاول وهو ان يكون مناسبا مجمع عليه فلا يكون شبها لانه مختلف فيه
والثاني وهو ان لا يكون مناسبا وصف طردي فيلغى بالاتفاق وعلى التقديرين فلا تمسك بالشبه
باطل لانا نختار انه مناسب قوله لو كان كذلك كان مجمعا عليه قلنا لا نسلم لان المجموع عليه
هو المناسب لذاته لا كل مناسب اولا واحد منهما يعني من المناسب لذاته والمناسب لا لذاته
مجمع عليه وعلى هذا يبطل ايضا قوله والاول مجمع عليه فليس بشبه اي بالشبهي ويمكن ان يجاب
ايضا بان يقال ما يعني قولك اما ان يكون مناسبا اولا ان عنيت به المناسب مطلقا فنختار
انه مناسب ويمنع كونه مجمعا عليه وان عنيت به المناسب لذاته نختار انه ليس بمناسب قوله
لو كان كذلك كان طرديا فيلغى قلنا لا نسلم وذلك لان غير المناسب لذاته وهو ما لم يظهر مناسبته
بعد البحث التام ممن هو اهله اما ان يكون مع ذلك مما لم يولف من الشارع الالتفات اليه في شي
من الاحكام او كان مما الف والاول هو الطردي الذي لا التفات اليه والثاني هو الشبهي فاذن
لا يلزم من نفي المناسب الذاتي الطرد وهو المطلوب قال ـــــ الطرد والعكس ثالثها
لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لنا ان الوصف المتصف بذلك اذا خلا عن السبر او عن ان الاصل
علم عنه او عرف لكن جاز ان يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا ظن ولا قطع اقول ـــــ
هذا هو المسلك السادس وهو في اثبات العلة بالطرد والعكس اعني بالدوران وهو ثبوت الحكم
عند ثبوته وانتفاوه عند انتفائه سواء كان في صورة او اكثر وذلك كما ثبتت كون المسكر علة
للتحريم لدورانه معه وجودا وعدما في الخمر فانه اذا صار مسكرا حرم ولما زال الاسكار عنه
بان صار خلا فانه لا يحرم وقد اختلف في دلالته على العلية فقيل يدل عليها قطعا وهو مذهب
بعض المعتزلة وقيل يدل عليها ظنا وهو مذهب القاضي ابي بكر وبعض الاصوليين واكثر ابنا
الزمان والذي عليه المحققون من اصحابنا وغيرهم بمجرده اي بمجرد الدوران من مسالك
العلة لا يدل على العلية لا قطعا ولا ظنا وهو ثالث المذاهب واختاره المصنف والدليل عليه
ان الوصف المتصف بذلك يعني بالطرد والعكس على الوجه المذكور اذا خلا عن السبر او عن
ان الاصل علم عنه او غير ذلك من مسالك العلة لجاز ان يكون ملازما للعلة كالرائحة الفائحة
الملازمة للشدة المطربة واذا جاز ذلك فلا قطع ولا ظن اللهم الا ان يعرض لاشتمال الوصف غير بالسبر

طاهر

فعلى

ومعرا الطاهر

هو
او بالاصل وحينئذ لا يكون الدوران بمجرده الاعلى العله بل يكون الدال بالحقيقه
السبر او غيره ويلزم منه الانتقال من طريقه الدوران الى طريقه السبر التي هي مستقله ومنه
كون التعرض بالدوران مستدركا قال ــــــــ واستدل الغزالي بان الاطراد سلامه
من النقض وسلامه من مفسد واحد لا يوجب انتفا كل مفسد ولو سلم فلا صحه الا بمصحح
والعكس ليس شرطا فيها فلا يوثر واجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزا العله واستدل بان
الدوران في المتضايفين ولا عله واجيب انتفى بدليل خاص مانع اقول ــــــــ هاتان
شبهتان تمسك بهما على ابطال دلاله الدوران على العليه اولاهما للغزالي وهي ان حاصل
الاطراد يرجع الى سلامه يعني سلامه الوصف المدعى عليته من النقض وسلامه الوصف عن
مفسد واحد لا يوجب انتفا كل مفسد وسلامته عنه ولو سلم يعني انتفا كل مفسد والسلامه عنه
لكن لا صحه الا بمصحح لان صحه الشي انما يكون بوجود مصححه لا بانتفا مفسده والعكس ليس شرطا
فيها يعني في العله الشرعيه فلا يوثر انعكاس هذا الوصف وكذا لو كان الانعكاس شرطا
اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط والجواب بعد تسليم ان كل واحد من الطرد والعكس
لا يفيد لم لا يجوز ان يكون للاجتماع اي لاجتماع الطرد والعكس تاثير في افاده العليه ليس لكل
واحد منهما على انفراده كاجزا العله فان كل واحد منهما لا يستقل باثبات الحكم ولا يلزم من
ذلك عدم استقلال المجموع وثانيهما لغيره وهي ان الدوران قد وجد في المتضايفين كدوران
كل واحد منهما مع الاخر وليس احدهما عله الاخر والجواب ان العليه انما انتفت بدليل خاص
مانع عن الحكم بالعليه وهو القطع بعدم العليه في المتضايفين وان ذلك فلا ينهض علينا
نقضا لانا ما ندعي ان مطلق الدوران يدل على عليه الوصف بل انما يدل عليها اذا لم يقطع
بعدم عليه الوصف وعلى هذا خرج ما ذكر من الرائحه الفائحه حيث قطعنا انها ليست عله
قال ــــــــ قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العليه حصل العلم او الظن عاده كما لو
دعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال
يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفا غير ذلك ببحث او بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل
ويقوى بذلك اقول ــــــــ هذه شبهه الصائرين الى ان الدوران يدل على عليه الوصف قطعا
او ظنا وتقريرها ان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعليه كما في المتضايفين والرائحه
الفائحه حيث قطعنا بعدم عليتها حصل العلم او الظن عاده بكون المدار وهو الوصف
عله للدائر وهو الحكم وذلك كما اذا دعي انسان فغضب ثم ترك دعاؤه فلم يغضب وتكرر
ذلك منه مرارا علم انه يعني دعاؤه بذلك الاسم هو سبب الغضب حتى الى الاطفال يعلمون
ذلك ويتبعونه له داعين له بذلك الاسم المغضب له وتقرير الجواب لا نسلم حصول العلم
او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لولا ظهور انتفا غير ذلك من
الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن وهو اثر البحث والسبر طريق مستقل ويقوى بذلك
اي بالدوران واذا عرفت المسالك وعرفت ان طريق اثبات العله المستنبطه في القياس
اما السبر او المناسبه او الشبه او الطرد والعكس فاعلم ان القياس يسمى قياس السبر ان كان
طريق اثبات علته الاول وقياس الاخاله ان كان الثاني وقياس الشبه ان كان الثالث
وقياس الاطراد ان كان الرابع قال ــــــــ والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي
الفارق فيه كالامه والعبد في العتق وينقسم الى قياس عله وقياس دلاله وقياس في معنى الاصل
فالاول ما صرح فيه بالعله والثاني ما جمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العله في

الاصل بلازمه

في الاصل بلازمه الاخر كقياس قطع الجماعه بالواحد على قتلها بالواحد بواسطه الاشتراك
في وجوب الديه عليهم والثالث الجمع بنفي الفارق اقول ــــــــ هذا هو الباب الثالث
وهو في اقسام القياس وانواعه فنقول ان القياس باعتبار الظهور والخفا ينقسم الى جلي
وخفي فالجلي هو الذي قطع بنفي الفارق فيه اي بنفي تاثيره وذلك كالحاق الامه بالعبد في تقويم
النصيب على المعتق حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكوره في الاصل والانوثه في الفرع
وعلمنا عدم التفاوت الشارع اليه ذلك في احكام العتق خاصه والخفي هو ما يكون العله
فيه مستنبطه ولا يقطع بنفي الفارق قال الامدي الجلي في ما كانت العله فيه منصوصه
او مجمعا عليها او غير منصوصه الا ان الفارق يقطع بنفي تاثيره فالاول كالحاق تحريم
ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعله كف الاذى عنهما قال المصنف في المنتهى فالجلي
ان يقطع بنفي الفارق بينهما كالضرب والتافيف والامه والعبد والامر فيه قريب
والمقصود واضح وايضا القياس باعتبار العله ينقسم الى قياس عله وقياس دلاله
وقياس في معنى الاصل وذلك لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع اما ان يكون
هو العله الباعثه على الحكم او لا يكون هو العله بل يكون دليلا عليها فالاول وهو ما
صرح فيه بالعليه وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطه الشده المطربه
يسمى قياس العله للتصريح فيه بالعله الثاني وهو ما يجمع بين الاصل والفرع فيه بما يلازمها
اي يلازم العله وذلك كما في قياس قطع الجماعه اي قطع ايديهم بالواحد اي بقطع يد
الواحد على قتلها اي قتل الجماعه بالواحد اي بقتل الواحد بواسطه الاشتراك في وجوب
الديه عليهم اي على تقدير ايجابها فانه قد جمع فيه بين الاصل والفرع باحد موجبي
العله وهو وجوب الديه في الاصل وهو قتل الجماعه اي بقتل الواحد لملازمه اي جمع
الاستدلال به على ملازمه الاخر وهو القصاص وكما في قياس النبيذ على الخمر بواسطه
الرائحه الفائحه الملازمه للشده المطربه يسمى قياس دلاله لدلاله الجامع على العله
والثالث ما لم يصرح فيه بالعله بل جمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كما في الحاق
الامه بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطه نفي الفارق بينهما يسمى القياس
في معنى الاصل وقد اختلف في كون هذا قياسا على ما ذكره الامدي في شرح المختصر
وهي ان القياس ينقسم الى ما الجامع في اقتضا الحكم في الفرع اولى منه في الاصل
كالضرب والتافيف والى ما هو مساو كالامه والعبد في تقويم النصيب والى ما هو
ادنى كالحاق النبيذ بالخمر في التحريم ووجوب الحد ثم قال غيران هذا النوع الثالث
متفق على كونه قياسا ومختلف في النوعين الاولين قال ــــــــ مسئله يجوز التعبد
بالقياس خلافا للشيعه والنظام وبعض المعتزله وقال القفال وابو الحسين يجب
عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لم يقع وسياتي اقول ــــــــ هذا هو الباب
الرابع وهو في مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكريه وفيه ست مسائل اولاها
في انه يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا على معنى ان العقل يجوز ورود
الشارع بالتعبد به بان يقول مثلا تعبدتكم بالقياس فمهما دار الحكم مع وصف في صوره
وغلب على ظنونكم انه ثبت لعله وانها متحققه في صوره اخرى فقيسوها عليها وهو
مذهب السلف من الصحابه والتابعين والشافعي وابي حنيفه ومالك واحمد بن حنبل واكثر
الفقها والمتكلمين وقالت الشيعه والنظام وجماعه من معتزله بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن
مبشر

وجعفر بن حرب بامتناع ورود التعبد به عقلا وان اختلفوا في ماخذ الامتناع العقلي
كما ستعرف عند ذكر شبههم وذهب القفال من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري الى انه
يجب عقلا ورود التعبد بالقياس في الشرعيات على معنى ان العقل يوجب ورود التعبد
حجة الجمهور على الجواز العقلي القطع به وذلك لانه لا معنى للجائز الا ما لا يلزم من
فرض وقوعه محال ونحن لو قدرنا ورود الشارع بما ذكرنا لم يلزم منه محال لنفسه
قطعا ولا لغيره لان الاصل عدمه وكيف يمتنع عقلا ما يحسن صدوره من الشارع
عقلا فانه لا خلاف بين العقلاء انه يحسن من الشارع ان يقول لا يقضي القاضي وهو غضبان
لان الغضب مما يوجب اختلاف رايه وفهمه وقس على الغضب ما كان في معناه كالجوع
والعطش وكل ما يشوش الفكر وايضا لو لم يجز التعبد بالقياس لم يقع اما الملازمة
فظاهرة واما نفي التالي وهو الوقوع فسياتي على ما قال وسياتي اي بيان الوقوع قال
قالوا العقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطا ورد بان منعه هنا ليس احالة ولو سلم فاذا
ظن الصواب لا يمنع قالوا لو علم الامر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد والعبيد
ورضيعة في عشر اجنبيات قلنا لعلم خلافه بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات
وغيرها وانما منع لمانع خاص اقول هاتان شبهتان للمخالف توجيه الاولى
ان يقال القياس طريق لا يؤمن في سلوكه من الخطا والعقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطا
واذا منع عنه فكيف يجوزه اما الصغرى فبالاتفاق لكون القياس من الادلة الظنية
واما الكبرى فظاهرة وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان منعه يعني منع العقل هاهنا
اي فيما لا يؤمن فيه الخطا على معنى ان العقل يحيله وكيف ما يكون طريقا الى تحصيل
مصلحة للمكلف لا يحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا يحصل دونه
وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص
عليه لتعديته الى محل اخر على ما قال عليه السلام ثوابك على قدر نصبك ولو سلم اي
ان منعه احالة والمراد ولو سلم ان العقل يمنع من سلوك ما لا يؤمن فيه الخطا لكونه
محالا ولكن لا نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا فانه اذا ظن الصواب
لا يمنع بل يجوز ورود التعبد بمثل ما هو يتعلق على الظن وكيف لا يجوز العقل مع
انه فعل ما فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه مع ان التعبد بالقياس كذلك لما فيه من
ظن امتثال حكم الله والفرار من مخالفته ولو قدم واخر هذين المعنيين بان قال ورد
بان العقل اذا ظن الصواب لا يمنع ولو سلم فان منعه هنا ليس احالة كان اولى لان
الثاني مقدم على الاول طبعا فليكن كذلك وضعا ليظهر بالتامل وتوجيه الثانية ان يقال
العمل بالظن مما علم الامر اي ورود الامر من الشارع لمخالفته وذلك كالشاهد يعني كقول
الشاهد الواحد وكقول العبيد في الحقوق المالية والاماء والفروج فانه وان كان
يغلب الصدق على ظن القاضي لكن لا يجوز العمل به وكما لو اشتبه رضيعة بعشر اجنبيات
فانه لا يجوز هاهنا التزويج بواحدة منهن وان وجدت علامة مغلبة على الظن والعمل بالقياس
هو العمل بالظن فلا يجوزه العقل لانه لا يجوز ما علم ان الشرع ورد بخلافه وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انه علم الامر بمخالفة الظن بل علم خلافه وهو الامر بموافقة الظن ووجوب
العمل به كالعمل بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المطلوبات وانما
منع يعني ما منع من الصور لمانع خاص من جهة الشارع لا لعدم الجواز العقلي اذ العقل

يجوز ورود التعبد في كل ما ذكروه من الصور قال النظام اذا ثبت ورود الشرع
بالفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبية
ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنى
دون نسبة الكفر والقتل بشاهدين دون الزنى وكعدتي الموت والطلاق والجمع
بين المختلفات كقتل الصيد عمدا او خطا والردة والزنا والقتل وفي بعض النسخ والقاتل
والواطي في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بان ذلك
لا يمنع الجواز لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعا او وجود المعارض في الاصل
او الفرع والاشتراك المختلفات في معنى جامع او لاختصاص كل بعلة لحكم خلافه
اقول هذه شبهة النظام على امتناع ورود التعبد بالقياس عقلا وتوجيهها
ان يقال اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات في الاحكام والجمع بين المختلفات
فيها استحال عقلا تعبده يعني تعبد الشرع بالقياس اما الملازمة فلان العقل
يقتضي التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها واذا
كان قضية العقل ذلك فكيف يجوز ورود الشرع بالتعبد بالقياس الشرعي مع كونه غير
وارد على مذاقه واما وقوع الجزء الاول من المقدم وهو الفرق بين المتماثلات فكايجاب
الغسل وغيره كابطال الصوم بالمني دون البول وكايجاب الغسل من بول الصبية
والنضح اي الرش من بول الصبي فكايجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير
وكايجاب الجلد بنسبة الزنى دون نسبة الكفر وكايجاب القتل بشاهدين دون الزنى
اي دون ايجاب حده وكعدتي الموت والطلاق فانه فرق بينهما مع استواء حال الرحم
فيهما مع ان القياس يقتضي التسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور الذي
لم يثبت فيه الحكم اولى به مما ثبت فيه واما وقوع الجزء الثاني من المقدم وهو الجمع
بين المختلفات في الاحكام وكالجمع بين قتل الصيد عمدا وخطا في ايجاب الضمان
وكالجمع بين الردة والزنى في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل والواطي في الصوم
والمظاهر في الكفارة والمعنى مع الاختلاف وتوجيه الجواب على ما قال ان يقال
ان ذلك اي ما ذكرتم من الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلف لا يمنع الجواز اي
جواز ورود الشرع بالتعبد بالقياس عقلا لانه لا يمنع من ورود التعبد من الشارع
بالالحاق في كل ما ظن فيه الجامع بين الاصل والفرع فظهرت صلاحيته للتعليل انما
الذي يمتنع منه هو ان لا يكون الجامع كذلك واما الفرق بين المتماثلات فلم يكن ذلك لاستحالة
ورود التعبد بالقياس لجواز ان يكون ذلك لانتفاء صلاحية ما توهم جامعا بين المتماثلات
وبتقدير صلاحيته الى ذلك فيجوز ان يكون الفرق لوجود المعارض له في الاصل او الفرع
واما الثاني وهو الجمع بين المختلفات فلم يكن ذلك لامتناع الاعتبار بالامثال لجواز ان
يكون ذلك لاشتراك المختلفات في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة
للحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة
والاولى توجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم لا يمنع الجواز قوله لان القياس الشرعي غير وارد
على مذاق العقل قلنا لا نسلم قوله لانه ورد بالفرق بين المتماثلات في الاحكام والجمع بين المختلفات
فيها قلنا لا نسلم اما الاول فلانه انما يصح ان لو كان الحكم في شيء من المتماثلات مضافا الى ما توهم
جامعا وهو ممنوع لجواز استناده الى اخر واما الثاني فلانه انما يلزم لو لم تشترك المختلفات في معنى جامع

ولم يخص كل بعله لحكم خلافه وهو ممنوع لجواز اشتراك المختلفات الى اخره هذا توجيه
للجواب على النظم الطبيعي وقد لاح عندا العود الله ثانيا والعود احمد اذ الاول وهو
على وفق تقرير الآمدي لا يصفو عن شوب يظهر بالتامل قال ـــ قالوا يفضي الى
الاختلاف فيرد لقوله ولو كان من عند غير الله وورد بالعمل بالظواهر وبان المراد التناقض
او ما يخل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها اقول ـــ هذه شبهة للشيعة
وتقريرها ان يقال القول بالتعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف وما يفضي اليه مردود
اما الصغرى فبعد ما ظهر لكل واحد من المجتهدين فقياس مقتضاه نقيض حكم الاخر واما
الكبرى فلان الاختلاف ليس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا ذكر ذلك في معرض الذم ولا ذم على ما يكون من الدين وقد ذم الصحابة
الاختلاف حتى قال عمر رضي الله عنه لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا
وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم منتقض بالعمل بالظواهر فانه يفضي الى الاختلاف ومع
ذلك ليس مردودا او ما يخل بالبلاغة اي ببلاغة القرآن من الاضطراب ونحوه بل يجب الحمل
عليه جمعا بين الادلة اذ الاحكام مقطوع بالاختلاف فيها ثم ان الاختلاف غير محذور
مطلقا والا لما كانت الملل مشروعة من عند الله لاختلافها ولكانت الصحابة بل الامة قاطبة
مخطئة لاشتهار اختلافهم في المسائل الفقهية وعلى هذا يجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف
فيما المطلوب منه القطع دون الظن كالتوحيد والايمان بالله ورسوله وما لا يجوز فيه
الاختلاف قال ـــ قالوا ان كان كل مجتهد مصيبا فيكون الشيء ونقيضه حقا محال
وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء محال وورد بالظواهر وبان
النقيضين شرطها الاتحاد وبان تصويب احد الظنين لا بعينه جائز اقول ـــ هذه شبهة
اخرى للمخالف وتوجيهها ان يقال اذا اختلف الاقيسة في نظر المجتهدين فاما ان يكون كل مجتهد
مصيبا او كان المصيب واحدا وعلى الاول يلزم كون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وعلى
الثاني يلزم تصويب احد الظنين مع الاستواء وهو محال ايضا للزوم الترجيح لا لمرجح وتعيين
الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم امتناع العمل بالظواهر لان عند اختلاف الظواهر
اما ان يكون كل مجتهد مصيبا او كان المصيب واحدا الى اخر ما قلتم لكن العمل بالظواهر
واجب بالاجماع وهو نقض اجمالي والتفصيلي ان يقال لا نسلم انه يكون الشيء ونقيضه حقا
بالنسبة الى شخصين او الى شخص في حالتين مختلفتين كالجهات المختلفة في العلة حالة اسماهما
بالنسبة الى شخصين او الى شخص في حالتين نظرا الى ان الحكم عند الله في حق كل واحد ما ادى اليه
اجتهاده محال لان النقيضين شرطها الاتحاد كما علمت لان الوجوب على مجتهد في وقت
لا يناقض عدم الوجوب على غيره او عليه في وقت اخر لاختلاف المحكوم عليه في الاول والزمان
في الثاني واذ لا اتحاد فيهما فلا تناقض ولا نسلم ايضا استحالة تصويب احد الظنين لا بعينه
فان تصويبه جائز انما الممتنع تصويب احدهما بعينه ونحن لا نقول به قال ـــ قالوا ان
كان القياس كالنفي الاصلي فمستغنى عنه وان كان مخالفا فالظن لا يعارض اليقين ورد
بالظواهر وبجواز مخالفة النفي الاصلي بالظن اقول ـــ هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها
ان يقال لو كان القياس كالنفي الاصلي اي ان كان حكم القياس موافقا للبراءة الاصلية كان
القياس مستغنى عنه لحصول مقتضاه بالبراءة الاصلية ولم يقدر عدمه وان كان مخالفا فهو ممتنع لان
القياس مظنون والبراءة الاصلية متيقنة والظن لا يعارض اليقين وتوجيه الجواب الاول

٢٠٦

وهو نقض اجمالي ان يقال ما ذكرتم منقوض بالعمل بالظواهر لانه اما ان يكون موافقا
للبراءة الاصلية اولا الى اخر ما قلتم وتوجيه الثاني وهو التفصيلي ان يقال لا نسلم استحالة
مخالفة النفي الاصلي بالظن بل هو جائز كالعمل بالنصوص الظنية والاقرار والشهادة
والفتوى وغير ذلك وان كان على خلاف البراءة الاصلية قال ـــ قالوا حكم الله يستلزم
خبرا عنه ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف اقول ـــ هذه شبهة
اخرى لهم ان يقال حكم الله يستلزم خبرا عنه لانه خطابه ويستحيل تعيين معرفته بغير التوقيف
فيستحيل معرفته بالقياس لانه من فعلنا لا من توقيف الشارع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
ان القياس ليس من توقيف الشارع بل هو نوع منه وذلك لانه اذا قال الشارع قد تعبدتكم
بالقياس فمهما دار الحكم قد ثبت في صورة وعلمتم على ظنكم انه يثبت العلة وانها متحققة
في صورة اخرى فقيسوها عليها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد مثل
هذا النص فانعقاد الاجماع على ذلك يكون كافيا فيه قال ـــ قالوا يتناقض عند تعارض
علتين ورد بالظواهر وبانه ان كان واحدا رجح فان تعذر وقف على قول وتخير على الشافعي
وان تعدد فواضح اقول ـــ هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو جاز ذلك
لادى الى التناقض اي تقابل القياس عند تعارض علتين وذلك بان يتردد الفرع بين اصلين
حكم احدهما الحل وحكم الاخر الحرمة فاذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما
لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو محال وتوجيه الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم
امتناع العمل بالظواهر لانها قد تتقابل وهو نقض اجمالي والتفصيلي ان يقال لا نسلم لزوم
التناقض من تعارض العلتين وذلك لانهما اي تقابل قياسين فلا يخلو اما ان يكون الناظر فيهما واحدا
او متعددا فان كان واحدا فليست العلة موجبة لذواتها ليلزم التناقض وعند هذا رجح اي
الناظر احدى العلتين على الاخرى ان امكنه الترجيح فان تعذر الترجيح في نظره وقف الى حين
ظهور الترجيح على قول وتخير اي عمل باي القياسين شاء على قول الشافعي واحمد وان كان الناظر
متعددا واليه الاشارة بقوله فان تعدد فواضح يعني فان تعدد الناظر فواضح عدم لزوم
التناقض لكون الحل والحرمة بالنسبة الى شخصين او الى شخص بالنسبة الى حالتين لو نقض
التعبد اعتبارنا قال ـــ الموجب النص لا يفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب ورد
بان العمومات يجوز ان يفي مثل كل مسكر حرام اقول ـــ هذه شبهة الموجبين اي من قال العقل
يوجب التعبد بالقياس الشرعي وتقريرها ان يقال النص لا يفي بتناوله لكل الاحكام لتناهي
النصوص وعدم تناهي الاحكام فقضى العقل بالوجوب اي بوجوب التعبد بالقياس والا
لخلت اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل فانهم
عليهم السلام مامورون بتعميم الحكم في كل صورة وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان النص لا يفي
بالاحكام قوله لان الاحكام غير متناهية قلنا ان اردت بها الاجناس الكلية فلا نسلم انها غير
متناهية انما الذي لا يتناهى هي الجزئيات الداخلة تحت الاجناس وعلى هذا يجوز ان يفي العمومات
بها بان يقول الشارع كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وامثاله ولئن اردت بها الجزئيات
فلا نسلم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي بل امكن ان يقال انهم انما كلفوا الا بعدد
على سلفه بطريق المحافظة وما ذكروه مبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلاح وهو غير
مسلم على ما عرف من اصول اهل الحق قال ـــ المسلمون القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا
داود وابنه والقاساني والنهرواني والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين اقول ـــ

هذه هي المسئلة الثالثة وهي ان القائلين بجواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا في وقوعه
اي في وجود التعبد الشرعي به فمنهم من قال لم يرد التعبد به بل ورد بحظره كداود وابن علي
الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني وذهب الباقون الى ان التعبد الشرعي
به واقع لكنهم اختلفوا في وقوعه هل هو بدليل السمع او بدليل العقل فذهب الاكثر
منهم الى انه واقع بدليل السمع او بدليل العقل فذهب الاكثر منهم الى انه واقع بدليل السمع
ثم اختلف في ان الدليل السمعي قاطع او ظني فذهب الاكثر من الكل الى انه قطعي سوى
ابي الحسين البصري فانه قال انه ظني قال لنا انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة
العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل آحادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون
الا انقطاع [الا قاطع ظ] وايضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق
فمن ذلك رجوعهم الى ابي بكر في قتال بني حنيفة على الزكوة ومن ذلك قول بعض الانصار
في ام الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما وتوريث عمر المبتوتة
بالرأي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارأيت لو اشترك نفر في سرقة ومن
ذلك الحق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثيرا اقول هذه حجة على
مذهب الاكثرين وهو ان الدليل السمعي يدل على وقوع التعبد بالقياس مع كونه قطعيا
وتقريرها ان يقال انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به اي بالقياس
عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل الينا آحادا لانه لا يقدح في التواتر اي بحسب
المعنى والعادة تقضي بان مثل ذلك يعني اجماع مثلهم على مثله لا يكون الا قاطع وايضا
تكرر يعني العمل بالقياس وشاع وذاع فيما بين الصحابة ولم ينكروا والعادة تقضي بان السكوت
في مثله وفاق فمن ذلك يعني فيما بين عمل الصحابة فيه بالقياس رجوعهم يعني رجوع الصحابة
الى ابي بكر اي الى قوله في قتال بني حنيفة على الزكوة وذلك لقياسهم خليفة رسول الله على
رسول الله في اخذ الزكوة بواسطة اخذها للفقراء وارباب المصارف ومن ذلك قول بعض
الانصار يعني لابي بكر لما ورث ام الام دون ام الاب لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي
الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع الى التشريك بينهما
في السدس ومن ذلك توريث عمر المبتوتة بالرأي ومن ذلك قول علي لعمر لما شك في قود القتل
الذي اشترك فيه فتلكه سبعة يا امير المومنين ارأيت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال
نعم قال فكذلك وهو قياس القتل على السرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب
في اسقاط الاخوة وذلك كثير فمنه قياس ابي بكر تعيين الامام بالعهد على اختيار الصحابة لعقد
البيعة حتى انه عهد الى عمر بالخلافة ووافقه على ذلك الصحابة ومنه انه لما قيل لعمر ان
سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها قال قاتلها الله سمرة
اما علم ان رسول الله قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها
واكلوا اثمانها قاس الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه قول علي في حد شارب
الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري قاس [انه اذا شرب سكر]
حد الشارب على القاذف ومنه قياس ابي بكر وعمر قول الرجل لزوجته انت علي حرام على
اليمين وقياس زيد وعلي على الطلقات الثلث وقياس ابن مسعود على طلقة واحدة
وقياس ابن عباس على الظهار الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واذا عرفت ورود التعبد
بالقياس فاعلم ان معنى كوننا متعبدين بالقياس انه يحب علينا الجارية والعطوى للغير وهو

المراد من كونه حجة واعلم انما انه اذا علم علة الوصف في الاصل وحصولها في الفرع
فهو حجة وفاقا وان ظنا او احدهما فهو حجة في الامور الدنيوية وفاقا وفي الشرعية خلاف
قال فان قيل آحاد احاد في قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم بغيرها سلمنا
لكنهم بعض الصحابة سلمنا لكن ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه
لا يدل على الموافقة سلمنا لكنه اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى
كشجاعة علي وعن الثاني القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره قاطع
عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي بنقله ومثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن
السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظاهر وفي نسخة كالظواهر اقول
هذه اسولة واردة على الحجة المذكورة مع الجواب عنها وتقرير الاسولة ان يقال ما ذكرتم
من الوقائع آحاد احاد ولا يفيد الا الظن وكون القياس حجة امر قطعي لا يا لعمل نا
فيه بالعام وهو ايضا اصل من اصول الشريعة واذا كان اثباته بطريق الاخبار اذا الاصول
لا تثبت بها سلمنا تواترها واثبات الاصول بها او كون المسئلة ظنية لكن يجوز ان يكون
عملهم يعني عمل الصحابة فيما ذكرتم من الوقائع بغيرها اي بغير ذلك الاقيسة لا بعين تلك
الآحاد على ما يشعر به ظاهر كلامه اذ لا وجه ظاهر او ذلك بان يكونوا قد استفادوا
فما ذهبوا اليه بالاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق
على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي
الاصلي ودلالات الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء وادلة الخطاب وتحقيق المناط
وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية المتعلقة بالاستنباط سلمنا ان
عملهم بتلك الاقيسة لكنهم بعض الصحابة فلا ينهض الحجة بعملهم سلمنا ان عمل البعض
من غير نكير من الباقين دليل ولكن لا نسلم نفي الانكار ودليل وجوده ما روي عن ابي بكر
انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي
وما روي عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان
يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وما روي عن عثمان وعلي انهما قالا لو كان الدين
بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وما روي عن ابن عباس انه قال ان الله
تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه
لجعل ذلك لرسوله وما روي عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا
مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وما روي عن ابن سيرين انه كان يذم المقاييس ويقول
اول من قاس ابليس الى غير ذلك مما اثر بالاحتياد في ذكره سلمنا نفي الانكار لكنه لا يدل على
الموافقة لما سبق في الاجماع سلمنا دلالته على الموافقة لما سبق في الاجماع سلمنا دلالته على
الموافقة لكنها اقيسة مخصوصة فلعلها كانت من الاقيسة المنصوص على عللها ونحن نقول بها
كما قاله النظام والقاساني والنهرواني والجواب عن السؤال الاول ان تلك الآحاد متواترة
في المعنى كشجاعة علي وجود حاتم وعن الثاني القطع من سياقها اي من سياق تلك الاقيسة
بان العمل كان بها لا بما ذكروه من دلالات النصوص وذلك لانه لا بد لهم فيما ذهبوا اليه من
الاحكام في تلك الوقائع من مستند والا كانت احكامهم بمحض التشهي الحكم في دين الله من غير
دليل وهو ممتنع بالاتفاق وذلك المستند يمتنع ان يكون نصا والا لظهر كل واحد ما اعتمد عليه
من النص لقيام العادة ولعزة الخطأ للمخالفة على ما اقتضاه العادة الجارية من الصحابة

ولان العادة تحيل عن الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره في محل الخلاف
وهذا اختلاف ما لو اجمعوا على حكم بنا على نص فانه لا يمتنع عدم نقله اكتفا على
الاجماع ولو اظهروا لكانت العادة تحيل نقله الساكت لم ينقل النص دل على
عدمه واذا لم يكن المستند نصا ولا اجماع للاختلاف على ما وقع في الغوص تعين ان
يكون قياسا واستنباطا فان قيل لو كان مستندهم في ذلك القياس لاظهر كل واحد
علته كما قلتم في النصوص قلنا منهم ما صرح بعلته كتصريح علي في قياسه الجحود على
الشحوم على ان العلة في تحريم اثمانها تحريمها وكتشبيه من شبه الجد والاخ على
ان العلة في ذلك استواءهما في الادلا الى الميت في طرف العلو والسفل ولذلك سماهما
بحدولي نهر وكتشبيه من قال ان قوله انت علي حرام طلقات ثلث على ان من طلق التحريم
يقتضي نهاية التحريم وذلك مشترك بينه وبين الطلقات الثلث فلذلك عده الطلقات الثلث التي
ومن قال انه طلقة واحدة على انه اعتبر فيه اقل ما يثبت معه التحريم فلذلك الحقه
بالطلقة الواحدة ومن قال انها ظهار على انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق
ولا لفظ الايلا ومن لم يصرح بذلك اعتمد في ذلك على قوله وجرى العادة بفهم المستمع
وجه الماخذ والشبه من محل النزاع ولا كذلك النصوص فان الاذهان غير مستقلة بمعرفتها
فدعت الحاجة الى التصريح بها وعن الثالث ان شاعه ويكون قاطع عادة بالموافقة والاجماع
عليه وعن الرابع ان العادة تقضي بنقل مثله فلو انكروا القياس لنقل قولهم قد وجد
انكار القياس ممنوع وما ذكروه من صور الانكار فهو منقول عمن نقلنا عنهم القول
بالراي والقياس فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير
اولوية وعند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من انكار العمل بالراي والقياس على ما كان من ذلك
صادرا عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا بالنص او القواعد الشرعية
اولم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار ومستعملا فيما تعبدنا بالله بالعلم دون الظن جمعا بين
النقلين هذا من جهة الاجمال واما من جهة التفصيل فالمراد من قول ابي بكر تفسير القران
ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي عليه السلام واهل اللغة
بخلاف الفروع الشرعية ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل مشروط
بعد النصوص ومن قول عثمان وعلي انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود منه
انه ليس كل ما ثبت في السنن على ما يقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد
عن اعتبار الشارع له ومن قول ابن مسعود وكذا من قول ابن سيرين القياس الفاسد جمعا بين النقلين
وعن الخامس ما سبق في الثالث وهو ان الشائع والتكرير من غير انكار يدل على الموافقة عادة
وعن السادس ان القطع حاصل بان العمل بها انما كان لظهورها لكن لا قبلها لا لخصوصها كالعمل
بظواهر الظواهر كظاهر الكتاب والمتواتر ونحوها فانه ليس العمل بها لخصوصها بل لظهورها
قال ــــــــ واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبني عليها مثل ارايت لو كان على
ابيك دين ايتقص الرطب اذا جف وليس بالمعين استدل بالحاق كل زان بماعز ورد
بان ذلك لعزله حكمي على الواحد للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ في
الامور العقلية مع ان صيغته افعل محتمله واستدل بحديث معاذ وعائشة اقول ــــــــ هذه
شبه اربع استدل بها على ورود التعبد بالقياس واستضعفها المصنف اما تقرير الاولى وهي
الاستدلال بما تواتر معناه اي بالمتواتر بحسب المعنى وهي من السنة المتعلقة بالسنة فهو انه ثبت

بالتواتر عن النبي عليه السلام وان كانت تفاصيله احادا انه كان يذكر العلل في الاحكام
ليبني عليها وهو معنى القياس ولان التعليل موجب لاتباع العلة اين كانت وهو
نفس القياس فمن ذلك ما روي عنه عليه السلام لما سالته الجارية الخثعمية وقال يا رسول
الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه
ذلك قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله
احق بالقضاء وجه الاحتجاج به ان الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء
ونفعه وهو عين القياس ومنه ما روي انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها ومنه قوله
لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن ومنه
ما روي عنه عليه السلام انه قال لام سلمة وقد سئلت عن قبلة الصيام هلا اخبرته اني
اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه ومنه قوله في حق محرم
وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ومنه قوله
في حق شهدا احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم
تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ومنه قوله في حق الهرة انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ومنه قوله اذا استيقظ احدكم من النوم
الليل فلا يغمس يده في الانا حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ومنه قوله في
الصيد فان وقع في الما فلا تاكل منه لعل الما اعان على قتله الى غير ذلك من الاحاد
المختلف لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة التواتر وان كان احادها احادا
او انما وجه استضعافها والنها اشار بقوله وليس بالمعين فلان حديث الخثعمية مرسل
وخبر احاد ورد في اثبات كون القياس حجة وهو مما يعم به البلوى والمرسل
ليس بحجة عند الشافعي رضي الله عنه وخبر الواحد فيما يعم به البلوى ليس بحجة
عند ابي حنيفة فاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة وهذا عام في جميع ما ذكر من
الاحاد وبخصه ان النبي عليه السلام انما ذكر دين الادمي بطريق التقريب الى فهم
الجارية في حصول نفع القضا اما انه يكون ذلك بطريق القياس فلا واما خبر تحريم
الشحوم اعم من تحريم اكله بل هو تحريم للتصرف فيه مطلقا وبتقدير ان يكون
تحريم الاكل مصرحا به فالمراد به تحريم التصرف مطلقا لقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم والمراد به المنع من التصرف في ذلك بغير حق
واما الاخبار الدالة على التعليل بالاحكام فلانه لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص
عليه بعله الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في تلك العلة اذ هو محل النزاع
وليس في الاخبار ما يدل على الالحاق بل التعليل انما كان لتعريف الباعث الى
الحكم ليكون اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول ولهذا امكن التنصيص على العلة
القاصرة ولا قياس عليها وبتقدير دلالتها على الالحاق فالعلل فيها منصوصة وهي
انها فيحتمل بعد النوع من القياس كما قاله النظام وقد احتج عن الاول بان
المرسل والخبر الواحد فيما يعم به البلوى حجة وانه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سالت
الخثعمية عنه القياس على دين الادمي لما كان التعريض لذلك مفيدا بل كان يجب
الاعتماد على قوله نعم وهذا ممنوع لان التعريض يكون تعبدا على ما مر في المسلك الثاني

فقال دليل

من مسالك العلة لا غير معتبر وعن الثاني بان الظاهر من اضافة التحريم الى الماكول
تحريم اكله كما ان تحريم المضاف الى النسا تحريم الوطي وكذا في كل شي على حسبه
وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاقه فتحريم البيع لا يكون ماخوذا من مطلق التحريم
المضاف الى الشحوم فلم يبق الا ان يكون بطريق الالحاق به وهو معنى القياس
وعن الثالث انه بعد تسليم الدلالة على الالحاق يكون حجة على من انكر القياس مطلقا وان لم يكن
حجة على النظام والقائلين بقوله ولما كان في هذه الاجوبة ما لا يخفى من الضعف لا جرم
قال المصنف وليس بالبين واما تقرير الثانية وهي اجماعهم فهي ان الامة او جلها
رجم كل ذات محصن قياسا على رجم النبي عليه السلام ماعزا واما وجه استضعافها
بان يقال لا نسلم الحاقهم انما كان بالقياس لجواز ان يكون لقوله عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة او للاجماع اي على التعميم في مثله على ما قال في المنتهى
او لاجماع الصحابة على ان حد المحصن الرجم واما تقرير الثالثة وهي كتابية فهو ان
الاعتبار هو الانتقال من الشي الى غيره وذلك متحقق في القياس من حيث ان فيه نقل
الحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به فيكون مشروعا سوا كان الامر للوجوب
او الندب واما وجه استضعافها فان يقال لا نسلم ان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار
امر لان صيغة افعل محتملة لغيره كالتهديد ونحوه سلمنا لكن لا نسلم ان الاعتبار هو
الانتقال بل هو الاتعاظ لترتبه على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين
وانما يحسن ذلك لو كان المراد الاتعاظ لا القياس لو كان قوله يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر ولقوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة
ولقوله ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ اذ هو المتبادر الى الفهم من اطلاق هذا اللفظ
ولان القياس لو كان الاعتبار لما صح سلبه عن القياس الذي لا يتفكر في امر اخرته
لكنه يصح ان يقال هو غير معتبر سلمناه ارادة القياس بالاية لكن في الامور العقلية
لا الشرعية سلمناه لكن مطلق في الاعتبار وقد عمل به فيما العلة فيه منصوصة فلا يبقى
حجة سلمنا العموم لكنه قد خص بما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما كلفنا فيه
باليقين فلا يبقى حجة وان بقي حجة ففي اقل الجمع وان بقي حجة مطلقا فيما عدا صور
التخصيص لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام فلا يعم من بعدهم سلمناه
لكنه طريق ظني لا قطعي والمسالة قطعية لا ظنية واجيب عن الاول بان صيغة افعل
ظاهر في الطلب وهو لا يخرج عن الوجوب والندب وهي دعوى المنع ان الاعتبار
من العبور وعن كونه بمعنى الاتعاظ بانه يقال اعتبر فلان اتعظ ولو كان بمعناه لما
حسن هذا الكلام اذ ترتيب الشي على نفسه ممتنع وبان الاعتبار بمعنى الانتقال
من الشي الى غيره هو القياس وهو متحقق في الاتعاظ وذلك لان المتعظ بغيره منتقل
من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه فكان مامورا به من جهة ما فيه من الانتقال
وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الاثنين وعن عدم حسن الترتيب ايضا لانه اذا الانتقال
متحققا في الاتعاظ وهو القياس فلا نسلم امتناع ترتيب القياس على ما ذكر وعن
صحة قولهم غير معتبر بانه انما صح نظرا الى اخلاله باعظم المقاصد لا بالنظر الى كونه
قياسا فانه لا يصح وعن كون المراد القياس في الامور العقلية بان الظاهر من حال
الشارع مخاطبته لنا بالامور الشرعية وعن كونه معمولا به فيما العلة فيه منصوصة ان

المنصوص على علته ليس قياسا لا لانه يعم جميع صور العلة بالصيغة على ما سبق
تقريره في المسالة الرابعة عشر من مسايل العموم لانه مذهب مرجوح لما سيجي تقريره
في اخر المسالة التاسعة وانه سلم انه قياس فيكون حجة على من انكر القياس مطلقا
وان لم يكن حجة على النظام وعن كون العام لا يبقى حجة بعد التخصيص او يبقى حجة
في اقل الجمع ما سبق في مسايل العموم وعن عدم تعميم الخطاب لمن بعد من الى النبي انه
لم يتعد بالوجود والفهم وان سلم انه ليس عاما بحسب لفظه فهو عام بحسب معناه
نظرا الى انعقاد الاجماع على ان احكام الخطاب بالناس في زمن النبي عايدة
في حق من بعده وعند ذلك فلو لم يعم بلفظه يعم بمعناه ويتعذر ان لا يعم لا بلفظه ولا
بمعناه ولكنه حجة على الخصوم في بعض صور النزاع فيلزمه منه الحكم في الباقي لعدم
القايل بالفصل وعن كون المسالة قطعيا انه ظنية والظني يكفي فيها ولما كان مرجع
هذه الاسولة والاجوبة بالاخرة الى كون المسالة ظنية وكان مذهب المصنف انها قطعية
لا جرم استضعف هذه الطريقة واما تقرير الرابعة وهي من السنة ايضا فهو انه عليه السلام
قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا بم تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي والنبي عليه السلام اقره على
ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله واجتهاد الراي
لا بد وان يكون مستندا الى اصل والا كان مرسلا والراي المرسل غير معتبر وفاقا
وذلك الاصل هو القياس لانعقاد الاجماع على انحصار طرقهم في زمن النبي عليه السلام
في هذه الثلثة واما وجه استضعافها فان يقال هذا الحديث مرسل وخبر واحد ورد
في اثبات كون القياس حجة مع انه مما يعم به البلوى وقد عرف الاجماع من الفريقين
على انه ليس بحجة والذي يدل على ضعفه انه عليه السلام قد ولاه القضا وذلك لا يكون
الا بعد معرفته احاطة معاذ على معرفة ما به يقضي والسوال عما علم لا معنى له واتضح
ان توقف العمل بالراي على عدم وجدان الكتاب والسنة وتوقف العمل بالسنة على
عدم وجدان الكتاب والاول على خلاف قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي وقوله ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والثاني على خلاف الاصل الدال على جواز نسخ الكتاب
وتخصيصه بالسنة سلمنا صحته وانه حجة عن لنا اجتهاد الراي كما يكون بالقياس يكون
بالاجتهاد في الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم منهما وعلى
التمسك بالبراة الاصلية ولفظ غير عام في كل راي فلا يكون حمله على القياس اولى من
غيره سلمنا ان المراد القياس لكن اللفظ مطلق وقد عملنا به في القياس الذي علته
منصوصة او مومى اليها قال النظام سلمنا انه حجة في كل ولكن قبل امكان اكمال
الدين او بعده فاعلى ما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاول والثاني ممنوع لان
اكمال الدين انما يكون باشتمال الكتاب والسنة على كل ما لا بد من معرفته فلا حاجة الى
القياس بعد الاكمال سلمنا كونه حجة مطلقا لكن فيما يعد في اثباته بالظن لا باليقين
والقياس ليس من هذا الباب قلنا الجواب عن الاول انا سلمنا انه مرسل وخبر الواحد
فيما يعم به البلوى حجة واما سواله عما به يقضي فانما كان قبل توليه القضا ليعلم صلاحيته
لذلك ولئن كان بعد التولية فانما كان بطريق التاكيد او باعلام الغير باهليته للقضاء
واما توقف العمل بالراي على عدم وجدان الكتاب والسنة فغير مخالف لقوله تعالى ما فرطنا

في الكتاب من شي اذ المراد منه عدم التفريط فيما ورد من الكتاب لان المراد
بيان كل شي فانا نعلم عدم اشتماله على العلوم العقلية في الهندسة والحساب
وكثير من الاحكام الشرعية وبتقدير ان يكون المراد بيان كل شي فكن لا بطريق التصريح
بل بمعنى انه اصل لبيان كل شي فانه اصل لبيان صدق الرسول في قوله و فعله
بيان للقياس وعن ذلك يخرج الجواب عن الايه الاخرى واما توقف العمل بالسنة
على عدم الكتاب فالمراد الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ويحب حمله على
ذلك ضرورة الجمع بين تقرير النبي له على ذلك وبين الدليل على جواز نسخ الكتاب
وتخصيصه بالسنة وعن السوال الثاني انه ممتنع حمل الاجتهاد والراي على الاجتهاد في
الاستدلال بخفي النصوص فان قوله فان لم تجد علم في الجلي والخفي والدليل صحة
الاستثناء وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع
والتمسك بالبراة الاصلية في نفي الاحكام الشرعية ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون
اجتهاد الراي فيه مستندا للحكم وبتقدير ان يكون حجة فذلك معلوم لكل عاقل فلا
يكون مفتقرا الى اجتهاد الراي وعن السوال الثالث انا لا نسلم ان ما كانت علته
منصوصة يكون قياسا على ما سبق في مسايل العموم وان سلمنا انه قياس ما ذكرناه
وان لم يكن حجة على النظام فهو حجة على غيره وعن الرابع ان اكمال الدين انما يكون
ببيان كل شي اما بلا واسطة او بواسطة وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس بعد الاكمال
لكونه من جملة الوسائط وعن الخامس ان المسلة ظنية ولما كان مرجع هذه شبهة بعد تسليم
جميع ما فيها انما كان افادتها الظن وهو غير مفيد على ما ذهب اليه المصنف من كون
المسلة قطعية لاجرم قال وغايته الظن يعني غاية هذا وهو لا يفيد المطلوب لان
المطلوب هو القطع لا الظن قال ———— مسلة النص على العلة لا يكفي في التعدي
دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال
البصري يكفي في علة التحريم لا غيرها لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن
خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسن الخلق اقول ———— هذه هي المسلة التاليه وقد يعبر
عنها في المشهور ان النص على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم
المنصوص دون ورود التعبد بالقياس بها اختلفوا فيه فذهب اكثر الشافعية
والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض اهل
الظاهر الى انه لا يكفي وذهب احمد بن حنبل والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي
والنظام والنهرواني الى ان ذلك يكفي في اثبات الحكم بها اين وجدت وان لم يتعبد
بالقياس بها وقال ابو عبد الله البصري ان كانت المنصوص عليها علة للتحريم كان
التنصيص عليها كافيا في تحريم الفعل اين وجدت وان كانت علة لوجوب الفعل
او ندبه لم يكف ذلك في ايجاب الفعل ولا في ندبه اين وجدت دون ورود التعبد
بالقياس بها والمصنف اختار المذهب الاول واحتج عليه بان القطع حاصل بان
القول من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من عبيده وان كان واحسن
خلق واحسن اخلاقا من غانم ولو كان وجود ما نص على علته كافيا في اثبات
الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس بها لعتق غيره من حسن الخلق وكيف يكفي
مع جواز ان لم يكن العلة في قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها خصوص اسكار الخمر لما علم الله فيه

هل يكفي التنصيص على العلة اثبات الحكم ... ذكر المصنف ... الشارح

والحساب

٢٠٧

من المفسدة الخاصة التي لا وجود لها في اسكار غيرها لا عموم الاسكار لا يقال لا
يجوز ان لا يكون العلة خصوص الاسكار لان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون
مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد والمناسبة في كونه مسكرا الا في كونه خمرا مسكرا
ولانه لو امكن اخذ خصوص اضافته الى المحل في تنصيص التعليل لما صح قياس
اصلا وهو باطل لانا نقول الجواب عن الاول انه لا نظر في التعليل الى مناسبة العلة
المشترك والغا ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يوجب الاشتراك بين الاصل والفرع
او لا فان كان موجبا فهو دليل التعدية بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكفي
كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا اثر لايراده وعن
الثاني انه لا يلزم من امكان اخذ خصوص المحل في التعليل ابطال القياس من
جواز ان يقوم الدليل على ابطال اخذ المحل في التعليل في احاد الصور ومهما لم يقم
الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذرا فان قيل لا نسلم انه لا يقتضي ذلك وكيف لا
يقتضي مع ان قوله دال على عتق سالم ايضا اذا كان حسن الخلق ولهذا قال اهل
اللسان وكل عالم يناقضه ذلك عند اعتاقه ويقول فسالم ايضا حسن الخلق فلم
خصصت بالعتق دونه قلنا لا نسلم دلالته عليه وذلك لان اللفظ الدال على عتق
غانم انما هو قوله اعتقت غانما ولا دلالة له على غيره من العبيد البتة وان قيل انه يدل
عليه من جهة التعليل فهو باطل لجواز ان لا يكون العلة خصوص حسن الخلق لا عمومه كما
مر قولهم ان العقلا يناقضونه في ذلك مسلم ولكن ليس ذلك بناء على عموم لفظ
العتق لهما وانما ذلك منهم طلب فائدة التخصيص بغانم بالعتق مع ظنهم عموم العلة
التي علل بها واذا لم يعم اللفظ لهما فاعتق سالم يكون لعدم دلالة اللفظ عليه
لا لما يحكي عنهم ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله
في حق سالم اذ لو دل اللفظ عليه لكان الاصل اعتبار اللفظ في مدلوله نظرا الى
تحصيل مصلحة العاقل التي دل اللفظ عليها قال ———— قالوا حرمت الخمر
لاسكارها مثل حرمت كل مسكر ورد بانه لو كان مثله عتق من تقدم اقول ————
هذه شبهة للمخالفين القائلين بانه يكفي مطلقا وتقريرها ان قول القائل حرمت الخمر
لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر ولا خفاء ان قول الثاني يقتضي حرمة كل مسكر
فكذا القول الاول لانه مثله وتقرير الجواب لم قال لا نسلم انه مثله اذ لو كان مثله عتق
من تقدم اي غير غانم كسالم مثلا وذلك لان قوله اعتقت غانما لحسن خلقه على هذا
التقدير يكون مثل قوله اعتقت كل عبد لي حسن الخلق وحيث لم يعتق الغير دل على انه
ليس مثله قال ———— قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق للادمي قلنا العتق بالصريح
وبالظاهر اقول ———— هذا منع على الجواب المتقدم وجواب عنه وتقرير الاول ان قال لا نسلم
انه لو كان مثله عتق من تقدم يعني غير غانم وهو سالم في المثال وانما يلزم لو لم يمنع عنه
مانع لكون اللفظ غير صريح لانه غير مقتض لعمومه عتق غيره وكون الحق للادمي
وانما كان مانعا لان الشارع قيد التصرف في املاك العبد بصريح القول نظرا لهم
في عاقبة الامر لجواز طرو الندم والبدا عليهم بخلاف تصرف الشارع في الاحكام الشرعية
ولهذا فانه لو قال الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم
كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود فانه لا ينفذ تصرفه بذلك

وتقرير الثاني وهو جواب الجواب ان يقال لا نسلم انه لا يعتق الا بالصريح بل يعتق بالصريح وبالظاهر وما ذكرناه ظاهر وما ذكروه في الاستشهاد فغير صحيح بل لو قال لوكيله مهما ظهر لك اراد في بشي بالاستدلال دون صريح المقال فافعله فاذا قال اعتق غانما لحسن خلقه وقس عليه فاذا ظهر ان العلة الجامعة بين غانم وسالم هي حسن الخلق ولا فارق موثر بينهما فقد ظهر له ارادته بعتق غانم فكان له عتقه وكذا بيعه ان كانت الوكالة بالبيع
قال ــــــ قالوا لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم
قلنا لقرينة شفقة الاب بخلاف الاحكام فانه قد يخص لامر لا ندركه اقول ــــــ هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها ان يقال لو قال الاب لولده لا تاكل هذا لانه مسموم فهم منه عرفا المنع من كل مسموم وكذا لو قال كل هذا لانه غذا نافع فهم جواز اكل كل غذا نافع وانما نفهم منه ذلك لكون احد الخصوص موثرا في التعليل على خلاف الظاهر في جل التعليلات بل في كلها ولهذا فان عقلا العرب ما نطقوا بعلة الا وطردوها في غير المحل الذي اضافوها اليه ولهذا يلغون قيد الاسود من قول القائل اضرب هذا الاسود السارق ويضربون السارق وان كان ابيض ولو امكن ان يكون لخصوص الاضافة تاثير واحتمل ان يدخل في التعليل لما سادر الى الفهم التعميم من ذلك والاصل عدم التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية او يقال ذكر العلة يفيد التعميم عندها عرفا لانه لو قال الاب الى اخره وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه فهم التعميم كان من اللفظ بل كان لقرينة خارجة عنه وهي قرينة شفقة الاب ولان الظاهر من حال الابا انهم لا يفرقون بين سم وسم وغذا نافع وفي معناه من الاغذية النافعة بخلاف ما اذا حرم الشارع شيا او اوجبه فان عادة الشرعية مطردة باباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما اوجب لما فيه من الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتجانسات وذلك لما علم الله تعالى من اختصاص احد المثلين بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله اذ ليست المصالح والمفاسد من الامور التابعة لذوات الاوصاف حتى يكون لازمة لها بل يختلف وهذا كله ان قلنا بوجوب رعاية المصالح والا فلله ان يفعل ما يشا ويحكم ما يريد على ما عرف من اصول اهل الحق
قال ــــــ قالوا لو لم يكن للتعميم احرى عن الفائدة واجب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم الا بدليل اقول ــــــ هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها ان يقال لو لم يكن تعيين الوصف المنصوص عليه للتعميم حتى يثبت الحكم به في موضع اخر لعري اي التنصيص عليه عن الفائدة ولان اختصاص الخمر بوصف الاسكار ملازم له غير مفارق وكان يكفيه ان يقول حرمت الخمر لا غير وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم العرو عن الفائدة بل فائدته تعقل المعنى فيه اي في ذلك الحكم حتى يكون الحكم معقول المعنى لانه اسرع في القبول وادعى الى الانقياد وايضا فائدته ان ينتفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها كانتفا تحريم الخمر عند زوال اسكارها وصيرورتها خلا وهذا اذا كان الوصف مناسبا للحكم وان لم يكن مناسبا فلالتفات الى العامة او لغيرها وقوله ولا يكون التعميم الا بدليل دفع لتوهم من توهم ان يعقل المعنى يفيد التعميم اذ التعميم لا يكون الا بدليل والتعقل لا يدل عليه كما سبق بيانه
قال ــــــ قالوا لو قال الاسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار والخمر والنبيذ سوا اقول ــــــ هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها ان الشارع لو قال ان الاسكار علة التحريم لعم بمعنى التحريم كل مسكر فكذلك لانه مثله وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه مثله لان قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلة على كل اسكار حتى

كانه قال كل اسكار يوجب التحريم وعلة له وعلى هذا فثبوت الحكم في كل صورة وجد فيها الاسكار يكون بجهة العموم وهو من باب الاستدلال لا القياس اذ الخمر والنبيذ سوا بمعنى في نسبة العلة المنصوصة اليهما واذ ذاك فلا يكون قياس احدهما على الاخر اولى من العكس وهذا بخلاف قوله حرمت الخمر لاسكاره لانه ليس في قوة قوله كل اسكار يوجب التحريم وعلة له
قال ــــــ البصري من ترك اكل شي لاذاه دل على تركه كل موذي بخلاف من تصدق على فقير
قلنا لم يسلم للقرينة العادية بخلاف الاحكام اقول ــــــ هذه شبهة ابي عبد الله البصري على ان التحريم يعم دون غيرها وتقريرها ان يقال من ترك اكل شي لاذاه دل على تركه كل موذ كما ان من ترك اكل رمانة لحموضتها فانه يدل على تركه اكل كل رمان حامض بخلاف الاثبات فان من تصدق على فقير بدرهم لفقره لا يدل على تصدقه على كل فقير كما لم يدل من اكل رمانة لحموضتها فانه لا يدل على وجوب اكل كل رمان حامض وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه يدل على تركه كل موذ وان سلم ذلك فلقرينة التاذي لا لدلالة اللفظة عليها وهذا بخلاف الاحكام اذ لا قرينة تدل على ان العلة مطلق الاسكار مع انه لا يبعد ان يحرم الله الخمر لشدتها خاصة دون غيرها من المسكرات لعلمه باشتمالها على مفسدة لا ندركها البشر واما التمثيل باكل الرمانة فضعيف لان الداعي الى ترك شي قد يكون حموضته لا مطلق حموضة الرمان حتى يلزمه ترك كل رمانة حامضة ثم لا فرق بينه وبين الفعل لكن انما لا يجب اكل كل رمانة حامضة لانه مشروط بالاشتها وخلو المعدة وعلمه بعدم التضرر به
قال ــــــ مسئلة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل غير مختص وقد حد في الخمر بالقياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل كخبر الواحد اقول ــــــ هذه هي المسئلة الرابعة وهي في جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس وهو مذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافا للحنفية ومعنى المراد من جريان القياس في الحدود والكفارات على ما ذكر المصنف واستدل عليه بالمعقول والاجماع اما الاول فمن وجهين احدهما ان الدليل يعني الدليل الدال على جواز التعبد بالقياس غير مختص اي بعض الاشيا دون البعض ويوكده تقرير النبي عليه السلام لمعاذ في قوله اجتهد براي اي مطلقا من غير تفصيل لانه يدل على الجواز والا لوجب التفصيل لانه واقع في معرض الحاجة اليه وتاخير البيان عن موقع الحاجة ممتنع وثانيهما ان الحكم للظن على معنى ان الحكم يثبت للظن لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السراير وهو اي الظن حاصل بالقياس لحصوله بغيره من الظواهر كخبر الواحد واذا كان كذلك فيجوز اثبات الحدود والكفارات كما جاز اثباتها بخبر الواحد وغيره من الظواهر واما الثاني وهو الاجماع فلان الصحابة لما اشتوروا في حد شارب الخمر قال علي رضي الله عنه انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفتري قاس الشراب على القاذف بجامع الافترا ولم ينكر احد من الصحابة نكيرا وكان اجماعا والمراد بالاشارة بقوله فقد حد بالخمر بالقياس
قال ــــــ قالوا فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلة وجب كالقتل في المثقل وقطع النباش قالوا ادروا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة اقول ــــــ هاتان شبهتان للحنفية مع جوابهما بوجه الاولى ان يقال فيه اي في الحدود والكفارات او في المشارع تقدير لا يعقل لان الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد الركعات ونصب الزكوات والقياس فرع تعقل علة الحكم في الاصل فما لا يعقل له علة من الاحكام فالقياس

يتعدد فيه كما في الزكوات ونحوها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الحدود و
الكفارات لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها البتة بل قد تفهم العلة الموجبة
اذا فهمت العلة وجب القياس والتعدية كما جاء القصاص بالقتل بالمثقل قياسا
على ايجابه بالقتل بالمحدد وكقطع النباش قياسا على قطع السارق حيث فهمت
العلة ووجب القياس والاتباع لما هو من الادلة ايجاب الامر الذي عرف علة الشبهة بان الحكم
المعدى فيه من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الكفارة بحسب هو وجوب وهو معقول
والقياس جار فيه لا في التقدير وفيه نظر وتوجيه الثانية ان يقال القياس مما يحتمل الخطا
والقياس جار فيه لا في التقدير وفيه نظر وتوجيه الثانية ان يقال القياس ما يحتمل الخطا
وهو شبهة والحدود لكونها عقوبات وكذا الكفارات لما فيها من شائبة العقوبات
مما يدرأ بالشبهات لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وتوجيه الجواب بعد
تسليم احتمال الخطا في القياس لانه ممنوع على قولنا كل مجتهد مصيب وبعد تسليم ان
احتمال الخطا شبهة لان ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهة ان يقال ما ذكر منقوض
بخبر الواحد والشهادة فانه يجوز بالاتفاق اثبات الحدود والكفارات بهما مع
احتمال الخطا فيهما واعلم انه لا مناقضة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في
الكفارات واثباتهم الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الافساد
للوقاع والاكل لكونه استدلالا لا قياسا لكون العلة مومى اليها في قصة الاعرابي
واذا كانت كذلك كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة لاستقلال
النص باعتبارها واذا لم يكن ملتفتا اليه لا يكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس لان
الحاق بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل ضرورة اعتبار العلة الجامعة لانه احد
اركانه ولا بالنص لعدم دلالته عليه ولا بالاجماع لكونه مختلفا فيه وما ليس لا ماخذ هذه
الثلثة فالذي يثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال وهذا هو الموجود سابقا في المسئلة الثامنة
قال ―――― مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين
فلا اصل لوصف الفرع وايضا منتف عن الفرع فلا جمع وايضا لو كان الجامع بين
الوصفين حكمة على القول بصحتها او ضابطا اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع ففاسد
اقول ―――― هذه هي الخامسة وهي في انه لا يصح القياس في الاسباب خلافا لاكثر الشافعية
وصورته اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا واحتج المصنف عليه بحجج
ثلث توجيه الاولى ان يقال لو ثبت القياس لثبت القياس بالمناسب المرسل والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اي فلان وصف الفرع وهو ههنا اللواط في
المثال مرسل لان الغرض تغاير الوصفين يعني وصفي الاصل والفرع وهما ههنا اللواط
والزنا واذا تغايرا فلا اصل لوصف الفرع تشهد باعتباره لان الوصف الذي تشهد
باعتباره اصل هو وصف الاصل اعني سببه الزنا وهو مغاير وصف الفرع اذ لا اصل
له تشهد باعتباره فيكون مرسلا واما بطلان التالي فبالاتفاق لو كان هذا المرسل غريبا
بان لم يكن جنسه القريب ولا البعيد ايضا معتبرا في جنس الحكم كما انه ليس عينه معتبرا في
عينه وهذا ذكرنا من الدليل في اقسام المناسب وان لم يكن هذا المرسل غريبا بل كان
ملايما ولو قال لما ان وصف الفرع مرسل اذ لا اصل له لان الغرض تغاير الوصفين لكان
اظهر يظهر بالنظر وتوجيه الثانية ان يقال لو ثبت لثبت القياس مع عدم تحقق المناط في
الفرع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان علة الاصل وهي حفظ النسب لسببية الزنا

منتفية عن الفرع واما بطلان التالي فلانه لا جمع بين الاصل والفرع عند انتفاء علة الاصل
عن الفرع بالاجماع وقال في المنتهى في بيان هذه الملازمة لان الغرض اختلاف الوصفين ولا قطع
ولا ظن بتساوي المصلحة مع اختلاف الوصفين ومراده ظاهر لكن عليه سؤال وهو ان يقال
احتمال التفاوت في المصلحة وان كان قائما لاختلاف الوصفين لكن احتمال التساوي في المصلحة
راجح لان مصلحة الفرع يحتمل ان يكون مساوية لما في الاصل وراجحة ومرجوحة والمساواة
حاصلة على التقديرين الاولين دون الثالث ولا خفاء في ان وقوع احد من احتمالين اغلب وقوعا
من احتمال واحد بعينه فكان الجمع اولى ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرتم من دليل ظهور التساوي
في المصلحة لا يخلو اما ان يكون كافيا في الجمع بين الوصفين بالسببية اولا فان كان كافيا فليجمع
بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب من غير حاجة الى الجمع بالسبب لان المصلحة
التي جمعت بين الوصفين بالسببية هي المصلحة المقتضية للحكم المرتب على السبب وان لم يكن
كافيا فهو المطلوب وتوجيه الثالثة ان يقال لا يخلو الوصفان من ان يكون بينهما جامع
اولا فان كان فلا يخلو اما ان يكون الجامع حكمة بان كانت ظاهرة منضبطة بنفسها او ضابطا
لها بان كانت الحكمة خفية مضطربة فان كان حكمة فلا يخلو اما ان يقال بان الحكمة اذا كانت
ظاهرة منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها اولا فان لم يصح امتنع التعليل والجمع بين
الاصل والفرع بها ولظهور هذا القسم لم يتعرض له المصنف وان صح واليه الاشارة بقوله
لو كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها اتحد السبب والحكم يعني في كونهما معلولي
الحكمة وذلك لان الحكمة التي بها الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على
الوصف ثابتا وعند كون الجامع بينهما حكمة يتحد حكم السبب والحكم واذا كان كذلك استقل
الحكمة باثبات الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا لاستغنا
عن توسطه لو كان ضابطا لها اتحد السبب والحكم ايضا ولكن في كونهما معلولي الضابط لان
الضابط الذي يكون الوصف به سببا هو الضابط الذي لاجله يكون الحكم المرتب على الوصف
ثابتا وعند كون الجامع بينهما ضابطا لها يتحد ضابط السبب والحكم واستقل الضابط
باثبات الحكم المرتب على الوصف من غير احتياج الى توسط الوصف المحكوم عليه بكونه سببا
وان لم يكن جامع يعني بين الوصفين على ما ذكرنا من الحكمة او الضابط ففاسد اي الجمع بينهما
للاتفاق عليه ولقائل ان يقول كون توسط سببية الوصف مستغنى عنه يجري مجرى تعيين
الطريق وهو غير ملتفت اليه عند اهل النظر هذا مع انه من الجائز ان لا يكون مراد المستدل
اثبات السببية للوصف فقط من غير تعرض لاثبات الحكم فالاولى ان يحمل كلامه على ان
المراد هو ان الجامع بين الوصفين كالقتل العمد العدوان بين المثقل والمحدد ان صلح للعلية
لاشتماله على حكمة كحفظ النفس فيما نحن فيه اتحد السبب والحكم فلا يكون محل النزاع على
ما سيقوله المصنف في جواب شبههم والله اعلم قال ―――― قالوا ثبت المثقل على المحدد
واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل
العمد العدوان والايلاج في فرج اقول ―――― هذه شبهة للشافعية وتوجيهها ان
يقال لو لم يصح القياس في الاسباب لم يقع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلانه ثبت المثقل على المحدد اي ثبت كون القتل بالمثقل سببا لوجوب
القصاص بالقياس على كون القتل بالمحدد سببا له وثبت ايضا كون اللواط سببا للحد قياسا
على كون الزنا سببا له وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم بطلان التالي قوله لانه ثبت المثقل على
المحدد

قلنا ليس محل النزاع لان كلامنا في سبيين اذ الفرض تغاير الوصفين لا في سبب واحد
وما ذكرتم كذلك لانه سبب واحد هنا اي للاصل والفرع تعلقه بمجد كثبوت
سلبه القتل العمد العدوان للسفارة والمجدد لعله حفظ النفس وكثبوت سببه
الملاح فرج في فرج مشتهى طبعا محرما شرعا للزنا واللواط لعله حفظ النفس
على وجه يحفظ النفس النسب واذا كان كذلك كان القياس في المثال الاول
في اثبات القصاص بالجامع المذكور لا في السببيه ولا في الثاني في اثبات الحد كما ذكرنا
وقس عليه كلما يورد من هذا القبيل كقولهم جعلت النيه في الوضوء شرطا لصحه الصلوه
قياسا على نيه التيمم لان قياس الوضوء على التيمم ليس في الاشتراط بل هو في اعتبار
النيه بجامع الطهارة المقصوده للصلوه وهو السبب مع قطع النظر عن خصوصيه
الوضوء والتيمم ثم الشبهه بعد تسليم ما فيها لا تتوجه على من لا يقول بوجوب القصاص
والحد بالمثقل وفي اللواط وهم اكثر المخالفين قال مسئله لا يجري القياس
في جميع الاحكام لثبات ما لا يعقل معناه كالديه والقياس فرع المعنى وايضا قد يعين
امتناعه في الاسباب والشروط اقول هذه هي السادسه وهي في انه لا يجري القياس
في جميع الاحكام خلافا لشذوذ من الناس حجه الجمهور انه ثبت ما لا يعقل معناه من الاحكام
الشرعيه كضرب الديه على العاقله والقياس فرع المعنى لانه فرع تعقل حكمه حكم الاصل
وتعديها الى الفرع وامتناع الفرع لامتناع الاصل يحتاج الى دليل وايضا قد تبين
في المسئله المتقدمه امتناع جريان القياس في الاسباب والشروط كاثبات اشتراط النيه
في الوضوء على ما مر مع انهما من الاحكام لما بينا ان حكم الشارع على الوصف بكونه سببا
وشرطا حكم شرعي قال في المنتهى وايضا لو جرى في كل حكم يجري في الاصل ثم يتسلسل
وهو باطل تقريره انه لو جرى القياس في كل حكم شرعي على معنى انه لو امكن اثبات
كل حكم شرعي بالقياس يجري في الاصل اي يجري في اصل القياس في حكم الاصل على معنى
انه امكن اثباته بالقياس وكذا اصل اصله الى غير النهايه فيتسلسل وهو باطل وللقائل
ان يقول لا نسلم لزوم التسلسل بل اللازم امكانه لكن هذا المنع لا يضر لان امكان
المحال محال سلمناه لكن لا نسلم استحالته لانه ليس من طرف المبدا اذ لا يلزم من امكان
بيان كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص او اجماع او استدلال
ولو امكن بيانه بالقياس اذ لا توقف فلا تسلسل ولا استحاله نعم لو كان مدعاهم ثبوت
جميع الاحكام بالقياس لزم الدور او التسلسل الباطل لكن مدعاهم الامكان على
ما يظهر من شبههم قال قالوا متماثله فيجب تساويها في الجائز قلنا قد يمتنع
او يجوز في بعض النوع لا لامر بخلاف المشترك بينهما اقول هذه شبهه الشذوذ وتقريرها
ان الاحكام الشرعيه لا حد لها غير حد واحد وهو حد الحكم الشرعي كما سبق في اول الكتاب
متماثله فيجب تساويها في الجائز اي فما جاز على بعضها لان ما جاز على بعض المتماثلات
جاز على الباقي لكن القياس جائز في بعض الاحكام الشرعيه فيجوز في الكل وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم انها متماثله لانها وان دخلت تحت الحكم الشرعي من حيث هو حكم
شرعي جنس لها غير انها متنوعه ومتباينه بامور موجبه لتنوعها وقد يمتنع القياس
اي يجوز في بعض النوع اي في بعض الانواع على ما قال في المنتهى قد يجوز بعض الانواع
ما يمتنع على بعضها لخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينهما وقوله لا لامر اي لامر مختص بذلك

النوع بخلاف المشترك بينهما اي من الانواع او الاحكام فان ما جاز او امتنع باعتبار على
بعض جاز او امتنع او على الباقي ويجوز ان يقول قوله لا لامر بخلاف المشترك بينهما لا لامر
خالف على صيغه المضارع من خالف ويكون معناه لامر مختص هذا تقرير الجواب مع
محاذاه ما في المنتهى لكن نظم الجواب ههنا يشعر بتسليم المصنف اتحاد الاحكام في
النوع وعلى هذا فالجواب ان يقال لا نسلم سلمنا تماثل الاحكام واتحادها في النوع
لكن قد يمتنع اذ يجوز القياس في بعض افراد النوع دون البعض لامر مختص بذلك الفرد
لا للمشترك من الافراد فانه ممتنع او بخلاف المشترك من الافراد فانه يجب تساويه في الجائز
بخلاف الافراد كما قلنا وهو ظاهر والامر فيه قريب وعلى هذا يكون الاحكام الخمسه اصنافا
للحكم الشرعي لا انواعا له واعلم ان القياس لكونه مامورا به في قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار لا يخرج عن الوجوب على بعض المجتهدين اما عينا كمن نزل به نازله
من المجتهدين لا يقوم فيها غيره مقامه مع ضيق الوقت واما على الكفايه وذلك اذا
كان كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره في تعريف حكم النازله بالقياس وعن
الندب وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع ولم يحدث بعد فان المكلف قد يندب
الله ليكون حكمه معدا وقت الحاجه وهل القياس موصوف بان دين الله كما قال القاضي
عبد الجبار او ليس بدين كما قال ابو الهذيل او الواجب دين دون المندوب كما قال
الجبائي فالحق فيه انه ان اريد بالدين ما تعبدنا به اصلا اي الحكم الاصالي لوجوب
الفعل فالقياس ليس بدين لانه ليس مقصودا لنفسه بل لغيره وان اريد به ما تعبدنا به
مطلقا كان مقصودا لنفسه او لغيره فالقياس دين ولا يخفى ان ما ذكرنا في هذه
المسئله لفظيه لا خط للمعنى فيها قال الاعتراضات راجعه الى منع او معارضه
والا لم تسمع وهي خمسه وعشرون الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الاجماع او غرابته
وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف بيان التساوي لعسره ولو قال
التفاوت يستدعي ترجيحا لامر ما جوز والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره في
مقصوده بالنقل او بالعرف او بقرائن معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في
احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر
اتفاقا فقد صوبه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله لغه فمن جنس اللعب اقول
هذا هو الباب الخامس وهو في الاعتراضات الوارده على القياس ووجهات الانفصال
عنها اما الاعتراضات الوارده على قياس العله وهو ما صرح فيه بالعله وهي
خمسه وعشرون اعتراضا حاصلها يرجع الى منع مقدمه من مقدمات القياس او معارضه
لها او للقياس والا لم يسمع للزوم صحه القياس حينئذ فالاول الاستفسار وهو
طلب معنى اللفظ المذكور وانما يحسن ذلك اذا كان اللفظ محتملا مترددا بين
محامل على السويه او غريبا لا يعرفه السامع المخاطب ولهذا قال القاضي ما فيه
فيه الاستفهام صح عنه الاستفهام والا فلا يستفاد عن الواضح عنادا وجهلا
وصيغه متعدده فمنها الهمزه وهي ام الباب اذ لا ترد لغير الاستفهام بخلاف غيرها
فانه ترد لغيره من ذلك هل وهي تلي الهمزه في الرتبه ومنها ما ومنه من واين ومتى
وكيف وكم واي وانما قدم سؤال الاستفسار على غيره لكونه ما سواه فرعا عليه فان من لا
يعرف معنى اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه واذا عرفت ذلك فاعلم ان بيانه يعني بيان

الاجمال ذكروا بان الغرابة على المعترض دفعا للاستبعاد ولان الاصل عدم
الاجمال وبهذا اندفع قول من زعم ان بيان نفيه على المستدل محتجا عليه بانه لما
كان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا فنفي الاجمال اذن شرط في الدليل
وبيان شرط الدليل على المستدل وذلك لان ظهور الدليل وان كان موقوفا على نفي
الاجمال غير ان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار يدعي الاجمال المخالف
للاصل فكان بيانه على المعترض لا بان يقول اني ما افهم منه شيئا مع كونه ظاهرا
مشهورا في السنة اهل اللغة او الشرع لانتسابه الى العناد لعدم جهالة عليه في الغالب
بل بصحته اي بصحة اطلاق اللفظ على متعدد ولا يكلف اي المعترض بيان التساوي
وهو ان يبين تردد اللفظ بين محامل على السوية لعجزه اي لعسر بيان التساوي مفصلا
ادماء وجه نفي التساوي فيه الا وللمستدل ان يقول ولم قلت بعدم التفاوت بينهما
من وجه اخر بل يكفيه ان يبين تردده بين محامل فقط ولو قال يعني المعترض في بيان
التساوي اجمالا لا التفاوت يستدعي مرجحا بالامر والاصل عدمه لكان جيدا ذلك
وجوابه يعني وجواب الاجمال بظهوره اي بظهور اللفظ في مقصوده اي مقصود
المستدل بالنقل عن اهل الوضع او بعرف اهل الشرع او بقرائن مضمومة معه فلا
اجمال اذن او بتفسيره ان عجز عن ذلك واما جواب الغرابة فبيان شهرته وانما لم يذكره
المصنف لظهوره وقد ذكره في المنتهى حيث قال وجوابه ببيان شهرته فلا غرابة واذا
قال يعني المستدل في دفع الاجمال يلزم ظهور اللفظ في احد الاحتمالين دفعا للاجمال
لكونه على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم واذا لزم ظهوره في احدهما وجب اعتقاد
ظهوره فيما عناه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض
فلدعواه الاجمال واما عند المستدل فلدعواه ظهوره فيما ادعاه دون غيره او قال
يلزم ظهور اللفظ فيما قصدت لانه غير ظاهر في الاخر اتفاقا كما قلنا فقد صوبه
بعض الائمة ومنع منه اخرون اما الاول فلاستلزامه التجوز الذي هو خلاف الاصل
ايضا واما الثاني فلجواز ان لا يكون ظاهرا في شيء من المحملين والترجيح مع المصوب
لان محذور المجاز اخف من محذور الاشتراك على ما مر في غير موضع ولان الاصل في
الالفاظ المستعملة ان يكون لها مدلول ظاهر واما تفسيره يعني تفسير المستدل اللفظ بما لا يحتمله
لغة من جنس اللعب قال في المنتهى فالصحيح انه لا يقبل لانه يؤدي الى الخبط واللعب
لكن المنتهى مقوله بناء على ان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء وفيه بعد لا يخفى ظهوره و
ذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصد حصول المعنى منه وان يعرف كل واحد ما في ضمير
غيره بواسطة اللفظ المستعمل وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمنع معه دخول
الزيادة والنقصان واذا قبل من كل واحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حاله بحجر عن
تقدير كلامه افضى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها كيف وان اطلاقه
لذلك اللفظ دليل ظاهر على انه اراد مدلوله وعدوله عنه عند المنع مشعر بالانقطاع
في تقريره قال ______ فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن او
منع الظهور او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او بيان
ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح من اهله في محله كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تأكلوا
فيقول مؤول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم او بترجيحه

لكونه مقيسا على الناسي المخصص باتفاق فان ابدى فارقا فهو من المعارضة اقول ______
هذا هو الاعتراض الثاني وهو فساد الاعتبار اعني مخالفة القياس للنص وانما سمي
به لان فساده من جهة عدم اعتباره فقط وذلك لانه لا يمكن اعتبار هذا القياس في ترتيب
الحكم عليه لا لصحة وضعه وتركيبه فهو لم لا يكون على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب
الحكم عليه لصحة وضعه لانها عبارة عن كونه على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم
وهذا كذلك بل لمخالفته النص فقط فعلى هذا كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من
غير عكس ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لان النظر
في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لاشتمال الاخص على ما اشتمل عليه الاعم
وزيادة وذلك مثل قول الشافعي رضي الله عنه في حل متروك التسمية هذا ذبح صادر
من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية الذي لا خلاف في حله فيورد اي
المعترض وهو الحنفي في المثال النص وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
الاية لبيان فساد اعتبار هذا القياس وجواب هذا الايراد الطعن يعني في سند النص
ان امكن وذلك بان يكون النص مثلا خبرا غير متواتر وان لم يكن ذلك كالكتاب والخبر
المتواتر فالجواب منع الظهور اي منع كون النص ظاهرا في مقصود السائل فان كان
ظاهرا ايضا كالاية في مقصود المعترض فالجواب التاويل اي فيقول يعني المستدل
هو يعني ما لم يذكر اسم الله عليه مؤول بذبح عبدة الاوثان لان ذبح المؤمن لا بد ذكر
اسم الله عليه بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم او بترجيحه يعني بترجيح المستدل
المقيس وهو ذبح المتروك على المقيس عليه وهو ذبح الناسي لان المتروك اقرب الى المقصود
الذكر من الناسي واذا كان كذلك وذبح الناسي مخصوص من الاية بالاتفاق فيكون ذبح
المتروك مخصوصا منها ايضا بالطريق الاولى ويجوز ان يكون الضمير في قوله او بترجيحه
للمقيس والمعنى على ما قررنا وعلى التقديرين فهو دليل اخر على كون ما لم يذكر اسم الله مؤولا
بذبح عبدة الاوثان وعلى هذا يكون قوله بترجيحه عطفا على قوله بدليل فكانه قال هو
مؤول بما ذكرنا بهذا او بهذا ولو لم يكن التاويل فالجواب القول بالموجب وهو عبارة
عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة اقسام على ما سيجيء تفصيله واحد الاقسام
هو ان يخالف عن الدليل صغرى غير مشهورة كما علمه المعترض لان اعتراضه انما يتم
بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل للاية وعند هذا
فلو لم يذكر المعترض الصغرى يسلم المستدل الاية ويتنازع في حصول المقصود لان
مقدمة واحدة لا ينتج وهو المراد من الجواب بالقول بالموجب ولم يمنع المستدل صدقها
بما ذكر من دليل التاويل اولا ولم يمش شيء مما ذكرنا فالجواب المعارضة بمثله اي
بنص اخر فيسلم القياس يعني للمستدل ولو لم يوجد نص كما ذكرنا فالجواب ان يبين
يعني المستدل بترجيحه يعني يرجح القياس على النص بما تقدم من مرجحات القياس
على النص في المسئلة الثامنة من القسم الرابع في رد خبر الواحد فعليك بترجيحه وبالالتفات
اليه ومنه يعلم ان المراد من قوله او بترجيحه هو ما ذكرنا وليس المراد منه او بترجيح
المستدل القياس على النص في المسئلة الثامنة لانه لا يستقيم من حيث اللفظ ولا من
حيث المعنى اما الاول فلان المراد لو كان ذلك لقال المصنف فيقول هو مؤول او من وجوه
واما الثاني فلان كون المقيس مجمعا عليه ليس مما يرجح به القياس على ما يصح ذلك عنده

الالتفات الى ما تقدم فان ابدى فارق اى فان ابدى المعترض فرقا بين المقيس
والمقيس عليه اعنى بين المذكور والناسي مثلا فهو المعارضة فى الاصل او الفرع على
ما سبق بيانهما لا يرد عنه فساد الاعتبار والمراد منه انه لم يكن سوالا اخر غير ما عرفته
وانما ذكر ذلك ليعلم ان ابدا الفارق بين الاصل والفرع ليس سوال فساد الاعتبار
بل هو سوال اخر وانما احتاج اليه لان بعضهم مثلوا فساد الاعتبار بالقياس الذى ظهر
الفارق فيه بين الاصل والفرع كقياس الكافر على المسلم فى صحة الظهار وكقياس
الصبى على البالغ فى ايجاب الزكوة قال فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت
اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابه
فيرد ان المسح معتبر فى كراهة التكرار على الخف وجوابه بيان المانع لتعرضه للتلف
وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض
من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح فى المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون
للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع
اطماع النفس اقول هذا هو الاعتراض الثالث وهو فساد الوضع وعلى
ما فسره عبارة عن كون الجامع فى القياس ثبت قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض
الحكم مثل قول الشافعية فى اثبات كون تكرار المسح على الراس مثلا سنة هو مسح فيسن
فيه التكرار قياسا على كون التكرار سنة فى الاستطابة وهى تكرار الغسل اعنى
الزيادة على المفروض فى غسل الوجه ونحوه اذ هو سنة اجماعا بجامع كونهما مسحا
لا يستلزم الغسل المسح او تكرار المسحات فى الاستجمار فانه سنة عند الخصم فيورد
المعترض وهو الحنفى ان المسح معتبر فى الخف مع كراهة التكرار فيه بالاجماع وجوابه
بيان المانع بان يقول المستدل انما كره التكرار على الخف لتعرضه للتلف بخلاف
صورة النزاع وهو يعنى هذا السوال نقض لوجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه
فى صورة الخف الا انه نقض خاص وهو انه يثبت النقيض وهو كراهة التكرار التى
هى نقيض سنيته فاذن فساد الوضع عبارة عن كل نقض يثبت النقيض وعند هذا
فان ذكره باصله يعنى فان ذكر المخصوص المعترض النقض مع اصله مستدلا بان يقول
هو مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف فهو القلب اى صار السوال سوال القلب
على ما ياتى تحقيقه فان بين المعترض مناسبة وصف المستدل وهو الجامع المذكور
فى القياس لنقيض حكم المستدل من غير اصل من الوجه المدعى اى من الوجه الذى ادعاه
المستدل والمراد انه لو بين ان هذا الوصف يناسب النقيض من الجهة التى ادعى المستدل
انه بها مناسب الحكم فهو القدح فى المناسبة اى فى مناسبة المستدل ضرورة ان الوصف الواحد
لا يناسب حكمين متنافيين من جهة واحدة وصار السوال سوال القدح فى المناسبة ومن غيره
اى من غير الوجه الذى ادعاه المستدل لو بين المناسبة للنقيض من غير اصل لا يقدح فيهما
اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر ويناسب
التحريم ايضا لقطع اطماع النفس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاملى فسر فساد الوضع
بان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كتلقى التضييق من التوسيع
والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفى وبالعكس او لم يكن العلة فى القياس مشعرة بنقيض
الحكم المرتب عليها ثم قال وقد يحتج على كمال الاحمر لم يقال اقتضا العلة لنقيض الحكم المرتب عليها

لو كان من جهة اقتضائها للحكم المرتب عليها فيلزمه ان لا يكون وصف المستدل مقتضيا لحكمه
لاستحالة اقتضا الوصف الواحد من جهة واحدة امرين متنافيين فان لم يكن متعينا فلا يقع فى معارضة
جهة المستدل لكونها متعينة وان كانت متعينة فان اورد المعترض ذلك فى معرض المعارضة
فقد انتقل عن سواله الى غيره ووجب على المستدل الترجيح لما ذكر ضرورة التساوى وهى فى المناسبة
والاعتبار ولو لم يبق مصرا على السوال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه خاصا بسوال
المعارضة وهذا من مستحسنات صناعة الجدل هذا معنى كلامه فعليك الجمع بينه وبين كلام المصنف
ان امكن والا ترجيح ما يترجح ان لم يمكن قال منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل
بمجرده لانه كمنع مقدمة كمنع العلة والعلية وفى بعض النسخ كمنع العلة فى العلية ووجودها
فيثبتها بالاتفاق وقيل ينقطع لانتقاله واختار الغزالى اعتبار عرف المكان وقال الشيرازى
لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليها وهو بعيد ولو لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار
لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج
عن المقصود الاصلى قلنا ليس بخارج اقول هذا هو الاعتراض الرابع وهو منع حكم
الاصل واعلم انه لما كان النظر فى منع حكم الاصل من قبيل النظر فى تفصيل القياس كان
متاخرا عما قبله لكونه نظرا فى القياس من حيث الجملة والنظر فى الجملة يقدم على النظر فى التفصيل
ومثاله قول الشافعية فى ازالة النجاسة بالخل مثلا مائع لا يرفع الحدث فلا يرفع النجاسة كالدهن
فيقول الحنفى لا اسلم ان الدهن لا يزيل النجاسة بل يزيل عندى وقد اختلف الفقهاء فى انقطاع
المستدل بتوجه هذا المنع عليه والصحيح انه ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه اى لان منع حكم
الاصل كمنع مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلة اى كمنع وجود العلة فى الاصل او منع
كونها علة فيه ومنه تعلم ان النسخة الصحيحة هى قوله والعلية لا قوله فى العلية وكمنع وجودها
اى فى الفرع لان الحكم فى الفرع كما يتوقف على هذه الثلاثة كذلك يتوقف على ثبوت حكم الاصل
لان كل ذلك من اركان القياس وكما انه يثبتها اى يثبت اخرى هذه المقامات الثلاث عند توجه
المنع عليها بالاتفاق من غير ان يعد منقطعا كذلك يثبت الحكم فى الاصل عند توجه المنع عليه لا
يكون منقطعا ضرورة التساوى بين الكل فى افتقار صحة القياس اليه وقيل انه ينقطع لانتقاله
من الدلالة على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل وهو انتقال من مسئلة الى اخرى ولا معنى للانقطاع
سوى هذا واختار الغزالى رحمه الله اتباع عرف المكان الذى هو فيه ومصطلح اهله فى ذلك
واختار الاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى الانقطاع عند ظهور المنع وعدم الانقطاع عند
خفائه لظهور عذره وقال الشيخ ابو اسحاق الشيرازى رضى الله عنه لا يسمع اى المستدل هذا المنع
بل يقول انا قست على اصلى فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد لانه لو قصد اثباته لنفسه فلا وجه
للمناظرة فيه ولو قصد اثباته على خصمه فلا يستقيم اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله نعم
لو كان الاصل بلفظ عام ينقسم الى مسلم وممنوع فله ان يقول انما قست على المسلم كما لو قال
اردت الدهن النجس وحينئذ لا يلزمه الدلالة عليه واذا دل المستدل على موقع المنع كما لو دل
على حكم الاصل فى مثالنا فالمختار انه لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض على دليل
المنع اى جوابه اذ لا يلزم من صورة دليل صحته وقيل انه ينقطع ليس فساد المنع ونعود
الاعتراض منه على دليل المستدل لافضائه الى التطويل فما هو خارج عن المقصود الاصلى
وهو الذى يتصدى المستدل لاثباته فى اول النظر وهو باطل لانه ليس بخارج عنه لانه كلام فى
المقدمات على ما سبقت الاشارة اليه وانما يتحقق الانقطاع فى حق كل منهما بالعجز عما يحاوله

نفيا واما ما قاله المقسم وهو كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوعا والمختار وروده
مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب يعني فقد الماء فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الماء او تعذر
الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله منع ثاني ولكنه بعد تقسيم واما نحو قولهم في الملتجي
وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه وحاصله طلب نفي المانع
ولا يلزم اقول هذا هو الاعتراض الخامس وهو التقسيم واعلم اولا ان موقع سؤال
التقسيم ان يكون بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف الفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدما
على منع وجود الوصف لدلالة منع الوجود على تعين الوصف المتاخر عن التقسيم وان يكون مقدما على
سؤال المطالبة بتاثير الوصف المدعى علة لكونه مشعرا بتردد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة
بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان
التخصيص به غير مفيد والايراد ما يشعر بالترديد بعد ما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضا
واذا عرفت ذلك فاعلم ان التقسيم في عرف الفقهاء عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين متساويين
بين احدهما ممنوع والاخر مسلم غير ان المطالبة متوجهة عليه لكونه غير موجود وحكي
في المنتهى هو عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين احدهما ممنوع والاخر مسلم ولكنه غير موجود
وكانه انما حذف قيد التساوي وبين عن حده المذكور هنا وثمة لانهما لو تساويا في نفس الامر لما امكن
عنه الجواب الذي يقولون عنه على ما سنحكيه عنهم وكانهم ارادوا بالتساوي التساوي بين
ظاهر النظر وانما اشترطوا ذلك لان التقسيم كما يتوقف على تردد اللفظ بين احتمالين والا لم يكن
للتقسيم معنى لوجوب حمل اللفظ حينئذ على ما هو دال عليه كذلك يتوقف على تساوي الاحتمالين
في ظاهر النظر لانه لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم ايضا وجه لوجوب تنزيل اللفظ حينئذ
على ما هو ظاهر فيه ممنوعا كان او مسلما وكان المصنف انما لم يتعرض للتساوي بين هذا المعنى
وان كان شرطا لصحة السؤال لكونه معلوما من تردد اللفظ لاشعاره بعدم تعين اللفظ وظهوره
في احد الامرين كما انه لم يتعرض في هذا الحد اعني المذكور هنا لقولهم والاخر مسلم لاشعار احدهما
ممنوع به ومثاله قولهم في جواز تيمم الصحيح الحاضر عند فقدان الماء وجد السبب اي سبب التيمم
وهو تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب يعني سبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا او تعذره
الماء في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه غير موجود اذ الكلام في الحاضر الصحيح
وحاصله يعني حاصل سؤال التقسيم منع ثاني ولكنه بعد تقسيم وهو ظاهر وانه يعلم بما اسلفناك
في السؤال الاول من ان بيان احتمال اللفظ للامرين على المعترض وانه لا يكلف بيان التساوي
مفصلا ويكتفي ببيانه اجمالا وان جوابه هو بيان كون اللفظ حقيقة فيما عينه المستدل او ظاهرا فيه
بالنقل او العرف او القرائن المضمومة اليه وغير ذلك بما تقدم هناك من بيان الاجمال هنا والاجوبة
على ما ذكر ثمة لانه ايضا استفسار ولهذا لم يتعرض لهما المصنف وقد تعرض لهما في المنتهى حيث
قال وبيان الاحتمال على المعترض كما قال في تقدم وجوابه اما ببيان انه لما فصله حقيقة وقد تقدم
مثله او ببيان احتمال اخر هو المقصود ما لم يكن في التقسيم اما كذا اولا ومعنى هذا الاخر ان يبين
المستدل ان للفظ احتمالا لا اخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وهو مقصوده ولكن
هذا الجواب انما يصح لو لم يحترز المعترض عن ذلك وذلك بان يعبر مجملا او يقول ان اردت هذا فمسلم
ولكن لم قلت بما المعترض عليه وان اردت ما عداه فممنوع هذا واما قوله والمختار وروده فالظاهر
انه يسقط عنه ما معناه وان اشترك في التسليم اذا اختلفا فيما يرد عليهما من القوادح لقوله في المنتهى
الصحيح ان السؤال وارد وان اشترك الى اخره وانما اشترط اختلافهما في القوادح لانهما اذا لو اتحدا

بلغ

٢١٢

فيما يرد عليهما من الاعتراضات مع التساوي في التسليم لم يكن للتقسيم معنى لوجوب تسليم المدلول
حينئذ والايراد ما يختص به ولانه لم يختلف احد في عدم ورود سؤال التقسيم حتى يقال والمختار وروده
نعم لما اشتهر من الكلام الفقهاء اشتراط كون احدهما ممنوعا وكان هذا الشرط غير مرضي عند المحققين
لصحة التقسيم وان اشتركا في التسليم على الوجه المذكور اذا دل بسياقه مقال المختار الى اخره ومع
هذا انه لفساد قول من علل وجوب تقديم هذا السؤال على المطالبة بتاثير الوصف بان تاخيره عنه
يؤدي الى التناقض وهو منع وجود للوصف بعد تسليمه لاشتمال التقسيم على الاول والثاني
المطالبة بالثاني لا تنافيه على ان احد القسمين لا بد وان يكون ممنوع الوجود وقد علمت عدم اشتراطه
ولو كان كذلك ايضا فانما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم لو كان ما اورد عليه سؤال المطالبة
هو القسم الذي منع وجوده في التقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة اللفظ المستدل عليهما
واورد الاعتراض كقولهم في وجوب قصاص القاتل الملتجي الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص
وهو القتل العمد العدوان فيجب اي استيفاؤه فيقول المعترض متى اي متى يجب مع مانع
الالتجاء الى الحرم او عدمه اي مع كون الالتجاء اليه مانعا من الاستيفاء اولا والمراد منع وجود
المانع او عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلت انه لم يوجد المانع فحاصله اي فحاصل
مثل هذا السؤال وهو لم يذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ عليهما كما مر في المثال لعدم
تردد لفظ السبب بين ما ذكره من الاحتمالين هو طلب نفي المانع يعني لو اقتصر المعترض على المعارضة
ببيان انتفاء المانع ولا يلزم اي الجواب عنه لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة بيان انتفاء
المانع عن المعارض في الممنوع والمعارضات اما لو لم يقتصر على المطالبة بل اضاف الى ذلك
الدلالة على وجود المانع بان يقول الحرم مانع ويبينه بطريقه فحاصل السؤال يرجع الى المعارضة
فلا حاجة الى التقسيم وظاهر ان مثل ما ذكرنا من السؤال ليس سؤال التقسيم لعدم تردد اللفظ
على ما هو المعروض فيجب ان يعلم مع ما قد علمت انه يمتنع قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار
لان المستدل ان دفع الاستفسار بحيث لا يبقى الاجمال فالتقسيم بعده لا يرد ضرورة توقفه على
الاجمال وان اجاب عنه ببعض ما فصله بكلامه فبعد التعيين لا حاجة الى التقسيم بل يجب ايراد
الاعتراض دون غيره قال منع وجود العلة في الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا
فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه ببيانه بدليله من عقل او حس او شرع اقول
هذا هو الاعتراض السادس وهو منع وجود ما ادعى كونه علة في الاصل ولكون النظر في علة حكم
الاصل متفرعا عن حكم الاصل وجب تاخره عن النظر في حكم الاصل وعن التقسيم لما مر في سؤاله ومثاله
قول الشافعية في ان جلد الكلب لا يطهر بالدباغة حيوان يغسل اي الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر
جلده بالدباغ كالخنزير فيمنع اي الخصم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير وجوابه ببيانه اي ببيان
المدعى علة في الاصل بدليله من عقل او حس او شرع بحسب حال الوصف في كل مسئلة او ببيان تفسير
لفظه بما لا يمكن للخصم منعه وان كان احتمال اللفظ بعيدا وذلك كما لو قال في المثال المذكور اعني
ما دام لم يغلب على ظنه الطهارة هكذا قاله الاصل وفيه نظر الى ان يقال المراد ان المستدل يقول
اعني لوجوب غسل الاناء سبعا من ولوغ الخنزير ما دام لم يغلب على ظن الغاسل الطهارة بما دونه
زوال النظر واما تفسير لفظه بما له وجود في الاصل غير ان لفظه لا يحتمل لغة فالمختار انه لا يقبل
لما مر في السؤال ولم يذهب الى قبوله بعض المتاخرين قال منع كونه علة وهو من اعظم الاسولة
لعمومه وتشعب مسالكه وفي تصحيحه ولتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك
بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا عجز المعارض

دليل صحته فلا نسلم المنع قلنا يلزم لو لم يصح كل صورة دليل لعجز المعارض وجوابه
ما سيأتي بلحد مسالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال
والتاويل والمعارضة وبالقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بانه مرسل او موقوف
وفي رواية بضعفه او قول صحابي لم يروه عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم اقول
هذا هو الاعتراض السابع وهو منع كونه اي منع كون المدعى علة واما تاخره عما تقدم
لانه لما كانت العلة صفة للوصف المذكور متوقفة على وجوده وجب ان يكون النظر
فيها نفيا واثباتا متاخرا عن النظر في وجود الوصف وهو يعني هذا السؤال من
اعظم الاسولة الواردة على القياس لعمومه اي لعموم وروده على كل ما يدعى علة ولتشعب
مسالكه اي ولتشعب مسالك اثبات كونه علة او لاتساع مسالكه كما في النسخة الاخرى
وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا واثباتا والمختار قبوله والا اي وان لم يقبل ادى
يعني عدم قبول هذا السؤال وهو منع كونه علة الى اللعب في التمسك بكل طردي اي
بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالهما على ما سبق في موضعه لصحة التمسك
حينئذ بكل طردي ثقة من المستدل بامتناع مطالبته بالتاثير وهو شبه اللعب ولا لكن
ما ادى اليه وبطلان ما يؤدي الى الباطل ظاهر وكيف لا وهو يستلزم زيادة مخالفة
الاصل والاصل عدمها وذلك لان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس
عند انا خالفناه فيما ثبت عليته شرعا لاجماع الصحابة على جواز التمسك به حينئذ وفيما
لا يثبت عليته شرعا لا يثبت القياس والى هذا اشار بقوله في المنتهى وايضا فان القياس
لم يثبت الا فيما ثبت عليته شرعا ولم يثبت فلا يثبت احتج النافون قالوا القياس رد
فرع الى اصل بجامع اذ لا معنى للقياس سوى هذا وقد حصل فاذن قد خرج المستدل عن
وظيفته احتجوا بانه رد فرع الى اصل بجامع بقطع صحته اي يثبت عليته شرعا كما قررناه
انفا لا بجامع مطلقا فللمعترض المطالبة بكون الجامع كذلك والنحت لم يتمسك منهم
بهذه الشبهة كيف لم يتمسك بها في عدم قبول غيره من الاسولة اذ لا اختصاص لها بهذا السؤال
بل لو لم يعول في جواب الغير القياس هو هذا وقد حصل فاذن المستدل قد خرج عن وظيفته
قالوا ايضا يعني النافون عجز المعارض يعني عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل
صحته فلا يسمع المنع لان المنع من الصحة منع وجود دليلها لا يكون مقبولا قلنا يلزم مما
ذكرتم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض عن الاعتراض عنه ولا قائل به لو كان
عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل
فسادها اذ لا اولوية بل هذا اولى او لا يلزم منه اثبات ما لا نهاية له بخلاف ذلك لانا لو
لم نعرف دليلا على فساده لم يلزم اثبات ما لا نهاية له بخلاف ما لو لم يثبت كل ما
لم نعرف دليلا على صحته ولا قائل به اصلا ايضا وجوابه يعني وجواب هذا السؤال بناء على وجوب
قبوله على ما هو المذهب المختار ما سيأتي اي باثبات كونه علة باحد مسالكه اي مسالك
اثبات العلة على ما سبق شرحها في الباب الثاني فيرد اي عند اثبات العلة باحدى تلك
المسالك ما هو شرط اي في صحة ذلك المسلك فعلى ظاهر الكتاب اي فيرد عليه عند التمسك
به في كون الوصف علة الاجمال اي كون اللفظ محتملا لمعنيين فصاعدا فلا يصح التمسك به
اذ شرط الظهور في المقصود والتاويل اي كون الاية ماولة بغير ما ذكره معناها مع انه لا يدل
على العلة او ينافيها والمعارضة اي بظاهر اخر من الكتاب دال على ما ينافي مدلول الظاهر

٧٢٤

الاول والقول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع اما بان يقال سلمنا دلالة الظاهر
الذي ذكرت ما ذكرت اليه ولكنه ليس بمحل النزاع ولا ملزومه هذا هو القسم الاول
من الموجب او لكنه يدل على بطلان ما توهمت انه ماخذي وهو القسم الثاني منه وهو
لم يستلزمه ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم واما بان يقول سلمنا دلالته على علية وصف
مخصوص لكن لا نسلم ان الوصف المتنازع فيه مخصوص مثله وهذا هو القسم الثالث وهو
لم يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة على ما تقدم في السؤال الثاني وعلى السنة اي ويرد
عليها عند التمسك بها في اثبات العلة ذلك اي ما ورد على ظاهر الكتاب وزيادة وهي
الطعن في الخبر بانه مرسل او موقوف على ما هو تفسيرهما ومما لم يثبت في رواية بضعفه
اي بانه ورد في رواية بضعفه فلا يصح التمسك به اذن او قول شيخه لم يروه عني يقدح
والطعن في الخبر بانه قول شيخه لم يروه عني وعلى هذا فالضمير المنصوب ضمير الشان
والحادث وعلى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد الاراء والمناسبة من ذات الوصف
لا بنص ولا بغيره يرد عند التمسك به في كون الوصف علة على ما تقدم بيانه في المسلك الرابع
من مسالك اثبات العلة ما تقدم هنالك من استلزام المفسدة وغيره وما ياتي يعني في الاعتراض
التاسع قال عدم التاثير وقسم اربعة اقسام عدم التاثير في الوصف مثاله صلوة
لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع الى سؤال المطالبة
الثاني عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهوا
فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله
في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي في دار الحرب عندهم طردي
فيرجع الى الاول الرابع عدم التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت
من غير كفو وحاصله كالثاني وفي المنتهى كالثالث وكل فرض جعل وصف في العلة مع
اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما اقول هذا هو الاعتراض
الثامن وهو عدم التاثير وهو ابدا وصف في الدليل مستغني عنه في اثبات الحكم ونفيه وقد
قسمه الجدليون اربعة اقسام احدها عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الماخوذ
في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه ومثاله ما يقال في صلوة الصبح هي صلوة لا تقصر
فلا تقدم اي اداؤها على وقتها كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم طردي لا مناسبة
فيه ولا شبه فيرجع اي حاصل هذا السؤال الى سؤال المطالبة عن كون الوصف علة وسؤال
المطالبة يغني عنه وجوابه جوابه فلا يجمعان الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون
الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره ومثاله ما اذا قال
المستدل في عدم صحة بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح اي بيعه كالطير في الهوا فان العجز
عن التسليم الموجود في الاصل مستقل اي بالحكم المذكور وحاصل هذا النوع هو المعارضة
في الاصل على ما سياتي بجوابها وهو جوابه وذلك لان عدم الصحة في الاصل اذا كان ثابتا بالعجز
لا يثبت بعدم الروية بناء على امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين كالاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني ومن تابعه فلا يعلله وبرده مصرا منهم الى انه اشار الى علة اخرى في الاصل وهو
غير ممتنع الثالث عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل ومثاله
ما اذا قال المستدل في المرتدين اذا اتلفوا اموالنا في دار الحرب هم مشركون اتلفوا مالا
في دار الحرب فلا ضمان اي لا يجب عليهم الضمان كالحربي فانه لا يجب عليهم الضمان يتلفون اموالنا

وصفاته

لو اسلم و دار الحرب عند سم يعني عند الخصوم طردي لان الاتلاف في دار الحرب و دار
الاسلام وحاصل هذا القسم يرجع الى الاول يعني لما عدم التاثير في الوصف هذا اذا كان
الوصف طردا اما بالنسبة الى الحكم اما ان كان ثبوتيا بالنسبة اليه فيرجع الى سوال الالغاء
الرابع عدم التاثير في الفرع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل يطرد في جميع صور النزاع
ولم يكن مناسبا ومثاله اذا قال المستدل في مسئلة ولاية المراة زوجت نفسها يعني من غير كفو
على ما صرح به في المنتهى فلا يصح اي نكاحها كما لو زوجت من غير كفو لاشتراكهما في انه نكاح
لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج وذلك لان تزويجها نفسها من غير كفو لم يكن مناسبا للحكم
المذكور وهو بطلان النكاح غير انه لا يرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا
زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصله كالثالث على ما في المنتهى وهو عدم التاثير في
الحكم وذلك لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وقوله
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل او كالثاني
على ما في هذه النسخة وهو عدم التاثير في الاصل لان التزويج من غير كفو غير موثر في الاصل
اذ الموثر في عدم الصحة فيه مباشرتها التزويج لا كونه نكاحا لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج
واذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا النوع مما اختلف في قبوله ايضا كالثاني فرده قوم مصيرا منهم
الى منع جواز الفرض في الدليل مطلقا وهو ان يعرض المستدل في الدليل وصفا يخصصه
ببعض صور النزاع وقبله من لم يمنع من ذلك واختار المصنف ان كل فرض جعل يعني المستدل
وصفا في العلة مع اعترافه بطرده فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول وفيه نظر
قال ــــ القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة او مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا
او اجمالا كما سبق اقول ــــ هذا هو الاعتراض التاسع وهو القدح في المناسبة يعني في
مناسبة الوصف المعلل به وذلك بما يلزم من ترتب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه
وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وجواب هذا الاعتراض بالترجيح اي بترجيح المصلحة
على المفسدة اما بطريق تفصيلي او بطريق اجمالي كما سبق في المسالك في اثبات العلة وهو انه
لو لم تقدر رجحان المصلحة على المفسدة لزم التعبد بالحكم وهو خلاف الاصل الماتريدي هنا ايضا
قال ــــ القدح في افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة
الى ارتفاع الحاجة المودي الى الفجور فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم
والنظر المقتضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس
مائلة الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عادة بما ذكرنا فيصير كالطبيعي كالامهات اقول ــــ
هذا هو الاعتراض العاشر وهو القدح في افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود وذلك كما لو
علل المستدل حرمة المصاهرة على التابيد اي في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب يعني
من الرجال والنساء كالزوج وام الزوجة مثلا المودي الى الفجور اي الزنا فاذا تابد اي
تحريم المصاهرة انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم بها والنظر اليها المفضية الى
ذلك اي الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود بل
سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع كما قال عليه السلام لو منع الناس
عن فت البعر لفتوها وكما قيل الانسان حريص على ما منع الى غير ذلك من الاخبار والاثار
وجواب هذا الاعتراض ان التابيد يعني تابيد حرمة المصاهرة يمنع اي من النظر الى المراة بشهوة
عادة بما ذكرنا من انسداد باب الطمع فيصير اي الامتناع العادي على مامر الزمان كالامتناع

كون الوصف خفيا كالرضا والقصد
الطبعي كما في الامهات والاخوات واشكالهما قال ــــ هذا هو الاعتراض
والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما دل عليه من الصيغ والافعال اقول ــــ
الحادي عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به امرا خفيا لكونه من الاوصاف الباطنة التي لا يطلع عليها
كالرضا والقصد فاذا علل المستدل ثبوت الحكم كالبيع مثلا بالرضا المتعاقدين عليه فيقول
المعترض ومعلوم ان الاوصاف الخفية والخفي لا يعرف الخفي اي الحكم الشرعي اذ من شرط المعرف
ان يكون اجلى من المعرف وجوابه ضبطه اي ضبط ذلك الخفي بما دل عليه من الصيغ الظاهرة الدالة
على الرضا كالايجاب والقبول في البيع ونحو والافعال الظاهرة الدالة على القصد قال ــــ
كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل الحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف
الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط الحرج بالسفر
ونحوه اقول ــــ هذا هو الاعتراض الثاني عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به مضطربا
غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل الحرج والمشقة والزجر وامثالها فانها تختلف
باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال واذا كان كذلك فللمعترض ان يقول هذه الاوصاف
ما تضطرب وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا
للعسر والحرج عن الناس في البحث عنها والاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور باختلافها
وجوابه اما بيان انه اي الوصف منضبط بنفسه او بضابط الحرج في السفر
في هذه الاوصاف
ونحوه كالمرض قال ــــ النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة اذا
منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن طريق اولى بالقدح قالوا ولو دل المستدل
على وجود العلة بدليل موجود في محل النزاع والنقض فنقض المعترض ثم منع وفي نسخة ثم منع
وجودها فقال المعترض ينقض وفي نسخة ينقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض العلة <margin: دليلك خ>
الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزم من ذلك انتقاض علتك او انتقاض دليلها كان متجها
ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم يكن طريق اولى والمختار
لا يمكن الاحتراز من النقض وثالثها الا في المستثناة وفي نسخة من المستثنيات لثلاثة سبيل عن
الدليل واسنا المعارض ليس منه وايضا فانه وارد ولم احترز اتفاقا وجوابه بمنع معارض
اقتضى نقيض الحكم او خلافه كالعرايا وضرب الدية او لدفع مفسدة اكثر كحل الميتة للمضطر
فان كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم اقول ــــ هذا هو
الاعتراض الثالث عشر وهو النقض وهو وجود المدعي علة مع تخلف الحكم عنها كما تقدم ومثاله
قولك ان تعتبر في مسئلة زكوة الحلي مال غير نام فلا تجب فيه الزكوة كثياب البذلة فيقول هذا
سقط بالحلي المحظور فانه غير نام ومع ذلك فان الزكوة تجب فيه فيقول المستدل لا اسلم ان
الحلي المحظور غير نام وعند هذا فلا يتم النقض كالانتم عند منع تخلف الحكم عنه الا ان النقض
انما يتم بهما اعني بوجود المدعي علة مع التخلف واذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن المعترض
من الدلالة على وجود العلة يعني في النقض اذا منع يعني المستدل وجودها فيه مذاهب اربعة
احدها التمكين مطلقا اذ به يتحقق انتقاضها وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من
الاعتراضات وثانيها المنع منه مطلقا لما فيه من قلب الفاعل بانقلاب المستدل معترضا
والمعترض مستدلا ولدل على هذين المذهبين قوله وثالثها ورابعها لانه اذا كان الثالث والرابع
هو التفصيل علم ان الاول والثاني هما القول بالتمكين والمنع منه مطلقا وثالثها يمكن اي المعترض
من الدلالة ما لم يكن اي الحكم المتخلف فيه حكما شرعيا ورابعها يمكن ما لم يكن طريق اولى اي من النقض

بالقدح اى فى كلام المستدل تحقيقا لفائدة المناظرة وان كان له طريق اولى فلا يمكن منه
لما ذكر المانع مطلقا وهو اختيار الامدى واما الثالث فما وجدته فى شئ من الكتب
وقال فى المنتهى بهذه العبارة وفى تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة عند منع المستدل
ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا فان رجح بتوسعة الحكم منع الدلالة ولو سلم عورض
بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارها ايضا والذى يلوح لى فى تقريره ان يقال
يمكن المعترض من الدلالة على وجود العلة ما لم يكن الحكم المتخلف فيه شرعيا بان كان عقليا
مثلا تحقيقا لفائدة المناظرة بخلاف ما لو كان حكما شرعيا لا يمكن منه لان التمكين لا يجديه
نفعا وذلك لان المعترض لو بين وجود المدعى علة فى النقض قال المستدل تخلف
الحكم عنها فى النقض لا لبطلان العلة فيما وراء صورة المخالفة على ما مر وذلك لجواز ان
يكون التخلف لمانع او لفوات شرط واذا جاز هذا وجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين
اعنى التخلف ودليل الاستنباط وهذا لا يمشى فى العلة العقلية ولذلك قال ما لم يكن
حكما شرعيا ويحتمل ان يكون المراد ما لم يكن الوصف المدعى علة حكما شرعيا لانه لو كان
كذلك ومكن من اثباته لزم قلب القاعدة لصيرورة المعترض مستدلا لاثباته الحكم
الشرعى بخلاف ما لو لم يكن الوصف حكما شرعيا فانه لا يلزم ذكره وهذا الاحتمال اظهر
هذا اذا لم يكن النقض على اصل المستدل خاصة وان كان كذلك كما لو قال الشافعى فى
مسئلة بيع الرطب بالتمر باع مال الربوا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين
فيقول الحنفى على اصل المستدل خاصة هذا منتقض باصلك بالعرايا فانه يصح وان
باع مال الربوا بجنسه متفاضلا فله توجيه اخر غير ما ذكرنا وهو ان يقول النقض
انما هو من قبيل المعارض لدليل العلة وتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد
الفريقين وثبوت الحكم على وفق العلة المعلل بها بالاتفاق ولا مساواة بين المتفق
عليه والمختلف فيه فلا يقع فى معارضة دليل العلة وبمثل ما ذكر تمام الوجهين يرجح
العمل بالمناسبة على العمل بالتخلف لا بما ذكره جماعة وهو ان العمل بالمناسبة اولى لما
فيه من توسعة الحكم وهى اولى من التضييق لقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
فان للمعترض ان يمنع دلالة المناسبة على التوسعة فان الدال عليها هو الدليل
الدال على ثبوت التعدية عند ظن العلة بالمناسبة اعنى دليل كون القياس حجة ولو سلم
ايضا فان التوسعة اعتبار العلة والاصل عدمها والى هذا اشار بقوله فان رجح يعنى
رجح المستدل العمل بالمناسبة على العمل بالتخلف بتوسعة الحكم منع الدلالة اى دلالة المناسبة
على التوسعة ولو سلم يعنى دلالة المناسبة على التوسعة عورض بان الاصل انتفاء الاحكام
وباعتبارها ايضا اى وعورض باعتبار العلة ايضا هذا ما لاح لى ولكن لم يتراءى على
ما يلوح لك لم كان اولى مما ذكرنا قالوا ولو دل المستدل على وجود العلة يعنى فى محل
التعليل بدليل هو موجود فى محل النقض كقول الحنفى فى مسئلة تبييت النية وتعيينها
اتى بمسمى الصوم لانها عبارة عن الامساك مع النية فوجب ان يصح كما فى محل الوفاق فيقول
المعترض هو منتقض بما اذا نوى بعد الزوال ثم منع يعنى المستدل وجودها يعنى وجود العلة
فى محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك اى ينتقض ما دللت به على وجود العلة فى
محل التعليل بما ذكرنا او ينتقض ما ذكرنا دليلك لم يسمع منه لانه انتقال من نقض العلة الى

نقض دليلها وفيه اى وفى عدم سماعه نظر اذ الواجب سماعه لان غرض المعترض القدح
فيما ادعى المستدل كونه علة وهو قد يكون تارة بالقدح فى دليلها فسماع احدهما دون
الاخر لا وجه له ويمكن ان يكون الوجه فى عدم سماعه ان القدح فى دليل العلة لا يستلزم
القدح فى العلة اذ لا يلزم من انتفاء مدرك انتفاء جميع المدارك لكنه ليس بشئ اذ العلم
او الظن بالعلة انما يحصل من دليلها فالقدح فيه يستلزم القدح فى عليتها بالنسبة الينا
الذى هو المطلوب لا فى عليتها فى نفس الامر ليمنع لزوم القدح وايضا ولو سمع القدح
فى دليل العلة ادى الى اللعب كما قال فى الاعتراض السابع اما لو قال يعنى المعترض
للمستدل ابتداء يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليلها كان متجها واما لزمه احد
الامرين لانه ان اعتقد وجود الصوم فى النقض انتقض علته وان لم يعتقد فيه انتقض
دليلها وانما كان متجها لانه لا انتقال فيه من شئ الى اخر بالكلية بخلاف الاول ولو منع
المستدل تخلف الحكم لم يتوجه عليه النقض على ما قلنا ففى تمكين المعترض من الدلالة
يعنى على تخلف الحكم مذاهب ثلثة كما مر فى تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة
فى النقض وقد عرفت ما فيه فلا وجه لاعادته مثاله قول الشافعية فى مسئلة الثيب الصغيرة
لا يجوز اجبارها كالثيب البالغة فيقول المعترض هذا منتقض بالثيب المجنونة فانه يجوز
اجبارها فيقول المستدل لا نسلم جواز اجبار الثيب المجنونة ولا يخفى ان تخلف الحكم عن العلة
لو كان على اصل المعترض خاصة ثم قال هذا الوصف ما لم يطرد على اصل فلا يلزمنى
الانقياد له فلا يتجه اصلا لكون العلة حجة عليه فى كل ما ساغ ولو كان مذهبه فى صورة
النقض حجة فى درء الاحتجاج لكان مذهبه فى محل النزاع حجة وهو باطل واذا عرفت
ذلك فاعلم ان العلما اختلفوا فى انه هل يجب على المستدل الاحتراز فى دليله عن النقض
فمنهم من قال بوجوبه لقربه من الضبط وبعده من النشر ولان انتفاء الحكم فى النقض لا بد وان
يكون لمعارض والا لما كان الوصف علة لما سبق تقريره فى تخصيص العلة واذا كان كذلك
فيجب نفيه فى الدليل لان المناظر عبر انا اسقطنا عنه كلفة نفى المعارض المختلف
فيه لعسر نفيه فبقينا فيما عداه على حكم الاصل واليه اشار فى المنتهى بقوله الموجب
لو لم يحترز لانتشر على جزء العلة لان مانع الاحتراز جزئه عنده ومنهم من قال بعدم وجوبه
وهو اختيار المصنف واستدل عليه بانه اى بان المستدل انما سئل عن الدليل اى الدليل
المقتضى للحكم وانتفاء المعارض ليس منه اى من الدليل لان الدليل هو المؤثر وهو الوصف
لا غير ولانه اى ولان النقض وارد اتفاقا ولو احترز فلا حاجة اليه لكونه ملغى وللقائل
ان يقول لا نسلم ان انتفاء المعارض المتفق عليه ليس من الدليل فان الدليل عندى هو
الوصف مع انتفاء المعارض المذكور ويمكن ان يقرر حجة المصنف على وجه يندفع عنه
هذا وهو ان يقال ما يندفع به الاحتراز عن الوصف لا بد وان يكون خارجا عن اجزاء العلة
والا لما كانت العلة علة دونه وما نحن فيه هذا الاختلاف فى وجوب ذكره فى العلة لعدم تمامها
دونه ومما ذكر فيه فقد ما ذكر فى انه هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا واذا كان خارجا
عنها فلا يخلو اما ان يكون مشيرا الى انتفاء المعارض اولا فان كان فقد تعرض لما لم يسئل
عنه لكونه مسؤولا بعد الفتوى عن الدليل المقتضى للحكم وانتفاء المعارض ليس منه على ما وقع به
الفرض وان لم يكن فلا يندفع النقض لانه عبارة عن وجود ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا
عن العلة ولم يكن فيه اشارة الى نفى المعارض كانت العلة ما دونه وقد وجدت فى النقض ولا معارض

فتجه النقض حينئذ ومنهم من فصل وقال يجب الاحتراز في غير الصور المستثنيات او الصور المستثناة على ما في النسخة الاخرى مصرا منه الى ان المحترز به في غير المستثنيات جزء العلة قال في المنتهى والمفصل اي المنفي في غير المستثنيات جزء من مرجع النزاع لفظا واعلم ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفسد العلة المعلولة كعلمنا بان النهي عن الجناية لا يوجد نصها بها مع انتقاضه بوجوب الدية على العاقلة ولا المطعون كالتعليل بالطعم ونقضه بالعرايا لانه لما ورد على كل مذهب كان مخالفا لما هو عليه ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به وجوابه يعني وجواب النقض بمانع معارض في النقض اقتضى نقيض الحكم المختلف فيه او خلافه لمصلحة اولى يفوت لولا الاستثناء كما في مسئلة العرايا وضرب الدية على العاقلة او لمفسدة اكثر كحل الميتة للمضطر والا بطل التعليل لان انتفاء الحكم اذا لم يظهر مانع كان لعدم المقتضي كما تقدم هذا كله فيما اذا كانت العلة مستنبطة فان كانت منصوصة بظاهر عام وقد تخلف الحكم عنها في النقض حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم في النقض من وجوب تقديره قال الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض اقول هذا هو الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وهو نقض المعنى يعني وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم عنها والكلام فيه عند منع المستدل وجودها او تخلف الحكم عنها وفي تمكين المعترض من الدلالة كالكلام في النقض فعليك بالالتفات اليه ونقله الى ها هنا قال المعارضة في الاصل بمعنى آخر اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمحدد وقولها لنا لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارهما معا وايضا فلما بعد من مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا قالوا استدلالها بالمناسبة يستلزم العدم فلما حكم باطل كما لو اعطى قريبا عالما اقول هذا هو الاعتراض الخامس عشر وهو المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل وسواء كان مستقلا كمعارضة من علل تحريم الربا في الفضل الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل لكن على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وهو القتل بالمحدد وقد اختلف الجدليون في قبولها فمنهم من قبلها واوجب جوابها وهو اختيار المصنف واحتج عليه بحجتين الوجه الاولى ان ما قال لو لم تكن يعني المعارضة في الاصل على الوجه المذكور مقبولة لم يمتنع التحكم والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم اما الملازمة فلانها لو لم تقبل كان الحكم بكون المدعى علة وهو وصف المستدل مستقلا او التعليل لاجزاء العلة وهو التحكم لان المدعى علة ليس اولى بالاستقلال من الجزئية لانه كما احتمل ان يكون كل واحد من وصفي المستدل والمعارضة علة لدلالة المناسبة على استقلال كل منهما بالعلية كذلك احتمل ان يكون المجموع علة بالمناسبة ايضا ولا يخفى ان قوله من وصف المعارضة بعد قوله لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من المعنى لم وصف المستدل ليس اولى باحدهما من وصف المعارضة زيادة لا يحتاج الناسخ كونها مضرة ايضا اذ فيه تسليم استقلال الوصف المستدل بالعلة على ما يظهر عند امعان النظر فان رجح يعني المعلل استقلال الوصف المدعى علة على عدم استقلاله بالتوسعة اي بدلالة الاستقلال على اتساع الاحكام وتعميمها للشمول للحكم وهو القصاص مثلا في القتل بالمثقل والمحدد

بالمثقل والمحدد مع نفي المعترض الدلالة اي دلالة الاستقلال على التوسعة والتعدد من قبل ولو سلم يعني الدلالة رجح الجزئية على الاستقلال بانها توافق النفي الاصلي لان الاصل انتفاء الاحكام وبانها تستلزم اعتبارهما معا اعني اعتبار وصفي المستدل والمعترض وهو اولى من اعتبار احدهما دون الآخر للزوم التحكم لتساويهما في الاقتضاء بالمناسبة واليه اشار بقوله عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارهما معا والوجه الثاني ان من تأمل مباحث الصحابة رضي الله عنهم كانت جمعا وفرقا منها ان عمر رضي الله عنه لما شاور عبد الرحمن بن عوف في قصة المجهضة قال انك مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى عليك الغرة شبهه عبد الرحمن بالتأديب وفرق علي بان التأديب المعروف لا يخوف فيه المبالغة الى حد الاتلاف الى غير ذلك من الوقائع وشاع وذاع من غير نكير من احد فكان اجماعا والمعارضة في الاصل ايضا فرق ولان المستدل جمع والمعترض فرق فيكون مقبولا بالاجماع قال في المنتهى لانها فرق او مستلزمة له ويستصحب معنى هذا الكلام ومنهم من ردها محتجا عليه بانها لو قبلت لامتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين والتالي باطل على ما تقدم بيانه فكذا المقدم واما الملازمة فلان استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعترض بدلالة المناسبة عليه يستلزم التعدد واعني كون كل واحد منهما علة وعند ذلك لو قبلت كان لان ثبوت الحكم في الاصل باحدى العلتين يكون منافيا لثبوته بالاخرى واجيب عنه بان الحكم بعلية كل واحد منهما تحكم باطل لاحتمال ان يكون العلة المجموع كما تقدم الا ترى انه لو اعطى واحد قريبا عالما فانه لا يعرف القول بعلية كل واحد من القرابة والعلم لو دلت المناسبة على استقلال كل منهما جزءا او يكون التحكم لاحتمال كون العلة مجموع القرابة والعلم فكذا ما نحن فيه قال وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع ثالثها ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما ينتهض معه الدليل فان صرح لزم الوفاء بما صرح اقول اختلفوا في انه هل يجب على المعترض نفي ما ابداه معارضا في الاصل عن الفرع فقيل لا لانه لو كان موجودا في الفرع فيفتقر المعلل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا فلا يصح وقيل نعم لان مقصوده الفرق وهو لا يتم دون نفيه عن الفرع وثالثها وهو المختار التفصيل وهو ان المعترض ان صرح يعني الفرق بين الاصل والفرع بان قال معللا لا يلزم ما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزمه اي لزم نفيه عن الفرع للزوم الوفاء بما صرح والله اشار بقوله فان صرح اي المعترض بالفرق لزمه الوفاء بما صرح وهو لا يتم بدون نفيه عنه قبلوه ايضا ومن لزوم الوفاء ايضا بما صرح تعلم فساد المذهب الاول وهو انه لا يجب مطلقا وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم استقلال الدليل عليه دفعا لذلك لما كان يستقل على لو كان ما ادعيت استقلاله كذلك لاستفاد ذلك عليه لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي ابديته في التعليل لا يلزمه نفيه عنه اذ المقصود ليس الفرق حتى يلزمه تمام ما ذكرتم وقد اشار اليه بقوله لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لا ينتهض معه الدليل قال في المنتهى فقد ذكر ما لا ينتهض ما ذكره المستدل معه علة مستقلة ومعناه ظاهر ويمكن تنزيل لفظ هذا المختصر على هذا المعنى ايضا بان يعتبر الدليل بوصف المستدل وفيه بعد ومن جوز كون المقصود بالمعارضة شيئا آخر غير الفرق يعلم بطلان المذهب الثاني وهو انه يجب مطلقا لابتنائه على كون المقصود بها الفرق لا غير قال والمختار لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او وصف الجزء عن التعليل لذلك فان قال المستدل الحكم اولى ثبت اختلفوا في ان المعارضة في الاصل بمعنى آخر هل يحتاج الى اصل ام لا فقيل نعم لان المناسبة بدون الاقتران لا تدل على علية الوصف فلا بد

اصل يشهد له بالاعتبار والمجاز ايضا لا يحتاج اليه لان حاصله يعني حاصل سوال المعارضة
وهو نفي الحكم كوجوب القصاص في المثقل مثلا لعدم العلة وهي القتل العمد العدوان
بالجارح او قصد المستدل عن التعليل بذلك اي بوصفه وهذا لا يحتاج الى اصل فكذا ايضا
حاصله يرجع اليهما ولان اصل المستدل اصله فكما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد
لوصف المعارضة بالاعتبار وفي الجواب الاول نظر قال وجواب المعارض اما المنع
وجود الوصف او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر او خفائه وفي
نسخه او بخفائه او عدم انضباطه او منع ظهوره او انضباطه وبيان انه عدم معارض في الفرع
مثل المكره وعلى الحماد لجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب
نقيض الحكم وذلك طرد او بيّن كونه ملغى او بيان استقلال ما عداه في صورة بظاهر او
اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل
دينه فاقتلوه في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان غير معرض للتعميم قال اقول جواب
المعارضة اما المنع وجود وصف المعارضة به في الاصل او المطالبة بتاثيره اي او بالمطالبة بتاثير
ذلك اللفظ ان كان وصفنا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر لان طريق اثبات علة الوصف من جانب
المعترض المناسبة او الشبه لانه ان كان طريق الاثبات من جانبه السبر يكون حينئذ مؤثرا بالضرورة
لتعين كونه علة والمطالبة بالتاثير بعد اثباته مدفوع قال في المنتهى او المطالبة بتاثيره ان كان
المستدل اثبته بالمناسبة او الشبه لا بالسبر وهكذا قال الامدي وفيه نظر لان هذا انما يصح لو كان
المعترض يطالب المستدل بتاثير وصفه لانه انما يمكنه المطالبة لو لم يكن المستدل اثبته بالمناسبة
بالسبر لما قلنا والظاهر انه وقوع المستدل مكان المعترض في كلامهما سهو ... او طغيان من قلم
عن الناقلين وبيان موضوعات او خفائه اي لخفاء الوصف يعني وصف المعارضة او بعدم انضباطه
او بمنع ظهوره او انضباطه اي او بمنع انضباطه وعلى التقادير الاربعة لا يثبت عليه الوصف
لاشتراط الظهور والانضباط في الوصف او بيان انه او بيان ان وصف المعارضة عدم معارض
في الفرع اي معارض عن ثبوت الحكم فيه مثل قياس وجوب قصاص المكره على وجوبه في الحماد
لجامع القتل العمد العدوان فيعترض المعترض بالطواعية قائلا ان العلة في الحماد هي الطواعية
اي الاختيار فيجيب المستدل بانه اي بان ما ذكرت من الوصف وهو الطواعية في المباشر عدم الاكراه
المناسب نقيض الحكم اي عدم الاكراه الذي يناسب عدم الحكم وذلك يعني عدم الاكراه لكونه عدم
المعارض طرد ولا يصلح للعلية هذا ان سلم الاكراه معارض لثبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه
لانه في حيز المنع لان المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع
او بيّن اي او بيان المستدل كونه يعني كون وصف المعترض ملغى مطلقا في جنس الاحكام كالطول
والقصر واشكالهما او في جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق وبعد كلام
وجواب المعارضة انما منع وجود الوصف او بيان كونه ملغى اي اما بان يمنع المستدل وجود الوصف
او بيان كونه ملغى فادن الاول ان ينصب قوله بين عطف على المعدود المذكور ليصح العطف او وجه
الرفع متعسرا او متعذرا او بيان يعني المستدل استقلال ما عداه في صورة يعني ما عدا الوصف المعارض
والمراد ان يبين استقلال وصفه بالحكم في صورة بظاهر او اجماع وغير ذلك ليتبين ان لم يكن وصف
المعارضة علة مستقلة في محل التعليل او داخلا في التعليل لما في الاول من الغاء المستقل واعتبار ما لم
يثبت استقلاله وفي الثاني من الغاء المستقل في الفرع لا يشاء ما لم يثبت استقلاله بوجها باطلان وبيان بيان
استقلال وصف المستدل بظاهر ما لو استدل المعلل على ان العلة في تحريم بيع الربويات هي الطعم

فيعارضه المعترض بانها هي الكيل فيقول المستدل الطعم مستقل بالعلية بقوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء لما علمت مرارا ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته وقوله في
معارضة المطعوم بالكيل خطا من الناقلين والصواب في معارضة الطعم بالكيل كما قال في المنتهى
ومثال اخر كذلك ما لو دل المعلل على ان العلة في قتل المبدل السبب هو التبديل وقال المعترض هي السبب
بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال مطلق التبديل بالعلية بالحديث لكونه مطلقا غير
مقيد بصفة ولو اورد بدل احد المثالين مثال الامر الاجماع لكان اولى وقوله غير معرض للتعميم
نصب على الحال وتقدير الكلام ومثل اثبات المستدل استقلال التبديل بالعلية في صورة
بظاهر قوله عليه السلام من بدل الحديث غير معترض اي من غير ان يعترض الاستقلال التبديل
بالعلية في جميع الصور وكانه انما احترز عن تعرض الاستغراق لانه غير محتاج اليه مع انه
مستقضى لمن بدل الكفر بالايمان فلهذا تعرض المصنف لهذه الدقيقة ومع هذا كله فهو
غير محتاج اليه لانه ظاهر وانما جعل قوله غير معترض للتعميم حالا عن المستدل
لا عن المعترض وان كان الاظهر انه حال منه لعدم تعرضه للتعميم وتقييد السبب لا بعد
الايمان لان التعرض يكون المقيد غير عام امر ظاهر لا يحتاج الى ذكره في المطولات
فضلا عن المختصرات والدلالة قوله في المنتهى على ما قلنا وهو قوله كمعارضة الحنفية مثل المرتد
بالكفر بعد الايمان بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلحقه بقوله من بدل دينه
فاقتلوه غير معترض الاستغراق فان قيل ثبوت المرجح يجعله حالا عن المستدل ولا المعترض
مع اشتراكهما كل منهما تعرضها لا يحتاج الى ذكره لظهوره كما قررت قلنا المرجح هو ان كون
المقيد غير عام امر لا يخفى على احد فذكره ضائع مطلقا بخلاف كون بيان استقلال
الوصف في صورة في جواب المعارضة معينا عن بيان استقلاله في جميع الصور لانه ليس كذلك
المعترض قال ولا يكفي اثبات الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى ولذلك لو ابدا امرا
يخلف ما الغى فسد الالغا ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان من مسلم عاقل
فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية وانها مظنة الفراغ
للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في القتال فيقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة
لبذل الوسع او لعلم السيد بصلاحيته وجواب الالغا الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغاء
لضعف المعنى وتسليم المظنة كما لو اعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال
فيلغيها بالمقطوع اليدين اقول ولا يكفي يعني في بيان استقلال ما عدا الوصف
المعارض به اعني في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة دونه اي دون الوصف
المعارض به وقلنا لا يكفي لجواز علة اخرى ولهذا لو ابدا يعني المعترض في صورة الالغاء
امرا اخر يخلف ما الغى اي يقوم مقام الوصف المعارض به المدعى الغاؤه بثبوت الحكم
دونه فسد الالغا اي الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه كان وصف المستدل
في كل صورة جزء العلة لا مستقلا على ما زعم وكذا لو ابدا خلف الوصف المعارض به وخلف يقوم
مقامه واحد اخر يكون معتبرا لا ملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع لتعدد اصلها
اي اصل العلة لانها تعددت باصلين مثل ما قيل في امان العبد للحربي امان صدر من مسلم
عاقل فيصح كامان الحر بالاتفاق لانهما اعني الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصالح
الايمان فيعترض المعترض بالحرية وتقول العلة في الاصل مع الحرية لانها مظنة الفراغ
للنظر يعني في احوال الحرب الذي امنوا وفي المصالح فيكون الحر اكمل حالا من العبد في النظر

في المصالح فلا يلزم من صحة امان الحر صحة امان العبد وعند ذلك فيلغيها في التروي والنظر
في المصالح او لعلم السيد بصلاحية العبد المأذون للامان وجوابه الالغا الحاصل بنفي احدهما
مثلا في هذه الصورة او امكن للمستدل اثبات من صورة اخرى دون الاذن ولم يمكن للمعترض
ابدا وصف يقوم مقام الاذن يتم كلام المستدل دون المعترض والا كان الامر بالعكس
ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الخلف مفسدا للالغا ان يكون جواز علة اخرى مفسدا له الظاهر
الفرق القادح ولانه اذا ثبت استقلال وصف المستدل في صورة المناسبة والاقتران
مع عدم المعارض ظن استقلاله في كل صورة لا يقدح فيه ولا في القياس جواز استقلال
غيره والا انسد باب القياس لو احتاج عدم استقلال غيره الى دليل غير الاصل وكيف
ما كان فليس قوله ولذلك لو ابدى على ما ينبغي واذا عرفت ذلك فاعلم ان المستدل لو سلم كون
الوصف المعارض به مظنة للحكم المتنازع فلا يفيد في بيان الغاية ثبوت الحكم مع ضعف
ذلك المعنى في صورة وذلك كما لو علل المستدل قتل المرتد قياسا على القتل المرتد بها فيعترض
المعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال وانها العلة في الاصل وعند ذلك واذا
يلغيها المستدل بالمقطوع اليدين بان يقول الرجولية ملغى في اثبات الحكم لثبوته في المقطوع
اليدين لانه لو ارتد قتل اتفاقا مع ضعف الرجولية لانه لما سلم كونها مظنة فلا يضعفها كونها
ضعيفة في صورة الابدى ان السفر لما كان مظنة المشقة اثبت الحكم على وفقه في المسافر
المترفه بالاتفاق ولم يضعف كونه مظنة لها فيه والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا يفيد اي المستدل
الالغا اي الغا الوصف المعارض به لضعف المعنى اي بواسطة ضعف المعنى وهو الرجولية
في مقطوع اليدين في المثال المذكور مع تسليم المظنة كما لو اعترض يعني المعترض في الردة
بالرجولية فانها مظنة للاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين اي فيلغي المستدل
الرجولية قال ولا يكفي رجحان المعنى ولا كونه متعديا لاحتمال الجزئية فيحكم
اقول ولا يكفي ايضا في بيان استقلال ما عدا الوصف المعارض به رجحان المعنى اي رجحان
ما عينه المستدل على ما عورض به ولا كونه يعني كون ما عينه المستدل متعديا وما عورض به قاصرا
اولا ان ما لا يكفي لاحتمال ان يكون المرجوح والقاصر جزء العلة اذ لا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على
البعض مع ان الترجيح غير مسلم في المتعدي والقاصر لان المتعدية لم ترجح باعتبار الاتساع و
الاتفاق على كونها علة رجحت الاخرى وهي القاصرة باعتبار موافقة النفي الاصلي وباعتبار
اعمالهما على ما سبق تقريره ولم يسلم ترجيح المتعدية على القاصرة فغايته ما يفيد ابطال القاصرة
لمن هو حسبها ولا يفيد ابطالها بالكلية لاحتمال الجزئية واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف
المستدل مستقلا تحكما وهو باطل قال والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة الظن وفي
جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على اصل
واحد قولان اقول اختلفوا في جواز تعدد الاصول فمنهم من منع منه لافضائه الى النشر
مع امكان حصول المقصود بالواحد والصحيح جوازه لكونه اقوى في افادة الظن ثم المجوزون
اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الاصل اذا كان متعددا على اصل واحد فمنهم من جوزه
لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع واصل من الاصول
فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من اوجب المعارضة في كل اصل وهو
الاظهر اذ لو عارض في البعض بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه ويتم
مقصوده من اثبات الحكم او نفيه وعلى الجميع اي وعلى القول بوجوب المعارضة في الجميع

٢١٩

اختلفوا في وجوب اتحاد الوصف المعارض في الكل فمنهم من اوجب اتحاده اذ من انتشار الكلام لا
لان يكون مقابلا في اتحاده لاتحاد وصف المستدل على ما قيل فان اتحاد وصف المستدل
ممنوع اللهم اذا قيل بجواز العلل المستقلة عند الاجتماع فيستقيم لاتحاد وصف المستدل
في الفرع حينئذ ومنهم من جوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر وهو الاظهر لجواز
ان لا يثبت في الكل علة واحدة ثم المجوزون اختلفوا في جواز اقتصار المستدل في الجواب
على واحد فمنهم من قال بجوازه وهو الاظهر اذ به يتم مقصوده ومنهم من لم يجوز ذلك مقتصرا منه
الى ان المستدل التزم صحة القياس على الكل وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو عورض بعض الاصول
هل يجب على المستدل الجواب ام لا والمصنف لم يشر الى الخلاف الثالث واشار اليه في
المنتهى حيث قال اختلفوا في جواز تعدد الاصول فقيل هو اقوى في افادة الظن وقيل
يؤدي الى النشر والخبط والمجوزون اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة على اصل واحد
ومن اوجب على الجميع اختلفوا في وجوب اتحاد المعارضة في الجميع ومن لم يوجب الاتحاد
اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قال التركيب تقدم اقول
هذا هو الاعتراض السادس عشر وهو سؤال التركيب الوارد على القياس اي على القياس المركب
وقد تقدم بجوابه في شروط حكم الاصل فلا حاجة الى اعادته قال التعدية وتمثيلها في
اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر وتعديته الى الثيب
الصغيرة يرجع به الى المعارضة في الاصل اقول هذا هو الاعتراض السابع عشر وهو سؤال
التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به ولم
ادى الى نوع مختلف فيه فكذلك ما عللت به وليس احدهما اولى من الاخر واليه اشار بقوله
في المنتهى وهو بيان وصف في الاصل متعدي الى فرع مختلف فيه ومثاله كما لو قال الشافعية في
مسئلة اجبار البكر البالغة بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارضه الحنفي بالصغر وقال
البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة وهو نوع من المعارضة
في الاصل لانه معارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية ولهذا قال يرجع به اي المعترض
هذا السؤال الى المعارضة في الاصل وجوابه جوابها وهو ابطال ما عارض به المعترض وحذفه
عن درجة الاعتبار الى غير ذلك مما سبق في سؤال المعارضة في الاصل واذ لا اثر لزيادة التسوية
على ما لا يخفى ولكون الجواب معلوما مما سبق تركه ولم يعده قال منع وجوده في الفرع
مثل امان صدر من اهله في محله كالمأذون فيمنع الاهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالاهلية
كجواب منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدعي فعليه اثباته لئلا ينتشر
اقول هذا هو الاعتراض الثامن عشر وهو منع وجوده اعني وجود الوصف المعلل به في الفرع
مثل قولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح قياسا على امان العبد المأذون له في
الحرب فيمنع الخصم وجود الاهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون وجوابه ببيان وجود ما عناه
اي ما عنى المستدل بالاهلية في الفرع كجواب منع وجوده اي وجود الوصف المعلل به في الاصل
وانه اهل بمعان وجوده فيه واختلف في تمكين السائل من تقريره اي من بيان نفيه على الفرع فقيل
يمكن قال في المنتهى لان تقريره لوهم الثبوت والحق انه يمكن بالقدح في دليله بمنعه في دليله
وفيه نظر والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدعي اي لوجوده في الفرع فعليه اثباته
ولانه ينتشر وهذا صريح في انه على ما ان لا علة واصلح على ما يشعر به لفظ هذا المختصر والظاهر
ان الاصل كان كذلك فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالواو فسقطت لاستقلال كل واحد من الاحترازات

[illegible]

عن الاستناد وذكر المستدل مدعيا في ان الاساس على المستدل وعلى هذا فجعلها اللغو اولى
قال المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله
لئلا يختل فائدة المناظرة والوافية قلت الساطع وردّ بان القصد الهدم وجوابه بما يعترض به على
المستدل والمختار قبول الترجيح ايضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء
الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه من سوابق ورود المعارضة لدفعها
لا انه منه اقول هذا هو الاعتراض التاسع عشر هو المعارضة في الفرع بما يقتضي
نقيض الحكم اي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع عن الحكم او
بفوات شرط له وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طرق اثبات العلة وعلى تلك الطرق
ان كانت المعارضة باثبات علة يقتضي الحكم في الفرع لان المعترض والحالة هذه في مقام
الاستدلال ثم اختلف في قبوله والمختار قبوله لئلا يختل فائدة المناظرة وذلك من الهوادم
فلولم يقبل لاختلت فائدة المناظرة وقيل لا يقبل لان فيه قلب الساطر لصيرورة المعترض
المستدل وهو باطل لان حق المعترض ان يكون هادما لما بناه المستدل لا ان يكون بانيا
ورد قولهم بان القصد الهدم وقد حصل المقارنة دليله دليل المستدل ولا حجر عليه في
سلوك طرق الهدم ولا سيما اذا تعين ذلك طريقا في الهدم بان لم يكن له هادم سواه
وجوابه بما يعترض به على المستدل اي بكل ما يعترض به على المستدل اصلا فان عجز
المستدل عن جميع ذلك فهل يقبل في جوابه الترجيح اي ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره
المعترض ثم اختلفوا فيه والمختار ايضا قبوله لانه بها يرجح ما ذكره المستدل على ما ذكره
المعترض بوجه ما من وجوه الترجيحات الآتية في القاعدة الرابعة تعين العمل به وهو
المقصود وقيل لا يقبل لان ما ذكره المعترض ولو كان مرجوحا بالنسبة الى ما ذكره
المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا وضعفه لا يخفى وهل يجب على المستدل الايماء
الى الترجيح في دليله اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب لانه خارج عنه اي لان الايماء
الى الترجيح خارج عن الدليل فلا يجب عليه لانه مطالب بالدليل وقد ذكره لا بما هو خارج
عنه وقيل يجب لانه من الدليل لتوقف العمل به على الترجيح فلولم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل
بل لبعضه ورد بان توقف العمل به على الترجيح ما هو خارج عن الدليل انما هو من توابع
ورود المعارضة لدفعها اي لدفع المعارضة لا ان الترجيح من الدليل فيلزم كونه جزءا
عند ذكر الدليل قال الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين والاصح
منعا على قول اقول هذا هو الاعتراض العشرون وهو الفرق وهو عند ابناء
زماننا لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع ولذلك قال وهو راجع الى احدى المعارضتين
وعند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يكون
فرقا ولهذا اختلفوا في قبوله فقيل لا يقبل لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وقيل
يقبل ثم اختلف مع ذلك في انه سؤالان او واحد فقال ابن شريح هو سؤالان وهي
المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع الا وجوز الجمع لكونه ادل على الفرق وقال غيره
بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلف صيغته والى مذهب هذا البعض
من المتقدمين اشار بقوله والاصح منعا على قول البعض المتقدمين قبول آخر وهو انه
سؤال الفرق هو بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع ويرجع
حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل عن الفرع اعني الى المعارضة في الاصل واشار اليه

في المتن بقوله وقال بعضهم هو ان وصف في الاصل مفقود في الفرع فهو معارضة في الاصل
وانما لم يتعرض لجوابه لانه لا يخرج عما سبق في جواب المعارضة قال اختلاف الضابط
في الاصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط في الفرع
الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه بان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب
المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله المغري للحيوان فان
انبعاث الاولياء الى القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم
علمه فلا يضر اختلاف اصلي السبب فانه اختلاف اصل وفرع كما يقاس الارث في طلاق المريض
على القاتل في منع الارث والا يعتد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما الغي التفاوت
بين قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لم يلزم من الغاء العالم الغاء الجاهل اقول هذا هو
الاعتراض الحادي والعشرون وهو اختلاف ضابط الحكمة في الاصل والفرع مع اتحاد الحكمة مثل
ما لو قيل في شهود القصاص تسببوا الى القتل العمد العدوان بالشهادة فوجب القصاص عليهم زجرا
لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المكره للتسبب الى القتل المذكور بالاكراه فيقال
معترضا الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه واذا اختلفا فلا يتحقق التساوي
بينهما لجواز ان يكون افضاء ضابط الاصل الى المقصود ارجح وعند ذلك فيمتنع الالحاق وجوابه
اما بان الجامع بينهما ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا او ببيان ان افضاءه اي افضاء
الضابط الى المقصود في الفرع مثله اي مثل افضاء ضابط الاصل الى المقصود بنحو ما تقدم
من ان احتمال التساوي ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه
او ارجح منه كما لو كان اصله يعني اصل هذا القياس هو المغري للحيوان وذلك بان يقال في
المسئلة المذكورة تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص عليهم زجرا لهم عن التسبب قياسا
على وجوب القصاص على مغري الحيوان على الآدمي فان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع
ههنا ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه وذلك لان انبعاث الاولياء بسبب الشهادة على القتل
طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان على القتل بالاغراء بسبب نفرته عن الآدمي وعدم علمه بجواز
القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كون اصل احدهما شهادة واصل
الآخر اكراها او اغراء فان اختلاف السبب بالحقيقة هو اختلاف اصل وفرع لرجوع هذا
الاختلاف اليه وكانه قيل الشهادة توجب القصاص قياسا على الاكراه او الاغراء والجامع كون كل
منهما سببا فان اختلاف الاصل والفرع لكونه شرطا في القياس غير قادح في صحته ولا يبلغ الاختلاف
كقياس ارث المبتوتة في مرض الموت على منع ارث القاتل بجامع معارضة كل من الزوج والقاتل
بنقيض مقصوده كما سبق شرحا في المناسبة ولكن لا يتمشى هذا على ما يعني لانه المرتبط
الغريب الذي اتفق على رده نعم لو اثبت ارثها قياسا على منع ارثه يعني ما ذكرنا من الجامع صح
التمثيل به وفي المتن لا يضر اختلاف الاصلي السبب بالواو دون الفاء والفرق بين العبارتين
لا يخفى على الناظر فاذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يقبل بعين الجواب ان يقال التفاوت فيهما اي في
ضابطي الاصل والفرع لو كان موجودا لكنه ملغى مراعاة لحفظ النفس كما الغي التفاوت
بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند افضاء القتل الى الهلاك قياسا
على قاطع الرقبة ولو كان التفاوت بينهما ظاهرا عن حفظ مبالغة لصيانة النفس وانما لا يقبل لانه
لا يلزم من الغاء تفاوت الغاء كل تفاوت الا ترى انه الغي التفاوت بين العالم والجاهل ولهذا يقتل
العالم بالجاهل ولم يلغ بين الحر والعبد ولهذا لا يقتل الحر بالعبد والى هذا اشار بقوله

فانه لم يلزم من الغا العام الغا الخاص قال ـــــــ اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية اولج
فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة
اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاف الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع وحاصله
معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الاصل اقول ـــــــ هذا هو الاعتراض الثاني والعشرون
وهو اختلاف جنس المصلحة بعد اتحاد الضابط في الاصل والفرع كقول الشافعية في مسئلة
اللواط اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فوجب عليه الحد كالزاني فيقال الاعتراض
الضابط في الاصل والفرع ولو اتحد لكن حكمة الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللواط مخالفة
لحكمة الاصل وهي دفع محذور اختلاف الانساب المفضي الى تضييع الاولاد وعند هذا فلا
يلزم من اعتبار الضابط في الاصل لما لزمه من الحكمة اعتباره في الفرع لغير تلك الحكمة لجواز
ان لا تقوم مقامها في نظر الشارع لتفاوتهما فيه وحاصل هذا الاعتراض معارضة في الاصل
وجوابه كجوابه اي كجواب ذلك الاعتراض وذلك بحذف خصوص الاصل بطريق من طرق
الحذف المتعدد في السبر والتقسيم قال ـــــــ مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع
والنكاح وعكسه وجوابه بيان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لا في حكم وبيان
وفي نقضه للنسخ لا في الحكم وثبا اقول ـــــــ هذا هو الاعتراض الثالث والعشرون وهو مخالفة
حكم الاصل حكم الفرع وتوجيهه ان يقال حكم الفرع كالبيع فيما ذكر من المثال مخالف لحكم
الاصل وهو النكاح وعند هذا فلا قياس لانه عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة
الجمع بينهما ومع اختلاف الحكم لحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع فلا قياس وجوابه بيان
اتحاد الحكم وهو الصحة مثلا ولكن الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط في القياس
لا في حكم وبيان اي جامع الذي هو قادح فيه او لا في الحكم وبيانه بان يكون الحكم معتبرا في الاصل
على شي وفي الفرع على اخر لتقدح فيه قال ـــــــ العلة قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال
مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول
الشافعي فلا اشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يطلق
كغيره فيقول الشافعي فلا يتقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح
فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية لا زم قائل بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم
انتفى الملزوم والحق انه ملزوم ونوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع وكان اولى بالقول
اقول ـــــــ هذا هو الاعتراض الرابع والعشرون وهو سوال القلب واعلم اولا ان القلب
ينقسم الى قلب الدعوى وقلب الدليل والاول الى ما يكون الدليل مضمرا في الدعوى والى ما لا يكون
كذلك فالاول كدعوى الاشعرية ان كل موجود مرئي بالضرورة فانها تقلب بدعوى المعتزلة كل ما ليس
في جهة لا يكون مرئيا بالضرورة ودليل الاول وهو الوجود لكونه علة الرؤية عند الاشعري مضمر
فيها وكذا دليل الثاني وهو انتفاء الجهة لكونه مانعا من الرؤية عند المعتزلي مضمر فيها والثاني هو
ما لا يكون الدليل مضمرا في الدعوى كقول القائل الشكر حسن لعينه بالضرورة وقول المعترض
بالضرورة ليس الشكر حسنا لعينه وهو مقابلة الفاسد بالفاسد والمقصود منه استنطاق
المدعي استحالة دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف فيقال وهذا لازم عليك واهل الجدل
اوردوا في هذا الباب قلب الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسئلة الالحاق بحكم الولد فيه
حكم بلا دليل وقول الحنفي وحكم القائف فيه ايضا حكم بلا دليل وقالوا المقصود منه استنطاق
المدعي بان ما ذهب اليه ليس بحكم بلا ماخذ صحيح فيقول المعترض كذلك ما ذهب اليه قال الاملاك

والنكاح صح

٢٢١

وهو في غاية البعد لان المعترض لم اعترف بالحكم فلا تنفعه معارضة المستدل بحكم في مذهبه في
ابطال دعواه الحكم في مذهب خصمه ولم يثبت ما خذ مذهبه فهو الجواب ولا حاجة الى القلب وفيه نظر
لانا لا نسلم عدم النفع فان مقصود المستدل انما يتم اذا قال بحكم الولد بحكم وهو باطل فيقول
المعترض بحكم للقائف ايضا كذلك فيكون باطلا والجواب يكون مشتركا واما الثاني وهو قلب
الدليل فينقسم قسمين ايضا احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له والثاني
ان يبين ان ما ذكره دليل عليه وان كان دليلا له ايضا والاول قلما يتفق له مثال في الشرعيات
في غير النصوص وذلك كما لو استدل الحنفي في توريث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث
من لا وارث له وقال المعترض المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة كما في قولهم الجوع زاد
من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اذ المراد نفي كون الجوع زادا والصبر حيلة والا فلو كان
المراد به الميراث فقوله لا وارث له ان كان المراد به كل وارث سوى الخال فهو ممتنع لانه مع
الزوج والزوجة وان كان المراد به نفي كل وارث من العصبات فلا قائل بتخصيص الخال
بالذكر لان غيره من ذوي الارحام كذلك والثاني ثلثة اقسام احدها ان يتعرض الثالث
العلة لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب الخصم صريحا وثالثها ان يتعرض
لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل والى
هذه الاقسام الثلثة اشار المصنف بقوله قلب لتصحيح مذهبه وقوله لابطال مذهب
المستدل صريحا وقلب بالالتزام وانما لم يتعرض لقلب الدعوى لان الغرض الكلام في قلب
الدليل وانما لم يتعرض لقسم الاول منه وهو بيان ان ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل له
ولئن كان اعلى مراتب انواع القلب لمشابهته سوال فساد الوضع ودخوله تحته من حيث انه
لا يدل على مذهب المستدل بقلب الدليل اذ هو بيان ان ما ذكره المستدل عليه وان لم يدل له يختص
بالمثله الذي اشار اليه المصنف يدل عليه مع تسليم انه دليل له وهذا اولى مما قال في المشهور
العلة هو تعليق نقيض الحكم المذكور بالوصف المذكور بالرد الى الاصل المذكور لانه لا
يتناول جميع الاقسام على ما يظهر من النظر في الامثلة اللهم الا اذا اريد بالنقيض ما ينافي
الحكم المذكور ولا يجمع معه فيصح وانما اشترط الرد الى الاصل المذكور لانه لو رد الى اصل
اخر فحكم ذلك الاخر لم وجد في المذكور والرد اليه اولى ولا يمكن للمعترض منع الوصف فيه
والا كان نقضا على الوصف مثال الاول ما لو قال الحنفي في مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص
فلا يكون قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي
فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل
اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا
ولا يخفى ان تعليل المستدل ليس بمناسب لنقيض نفي القربة بل بانتفاء المناسب اذ لا شم من
اللبث المحض داعية المناسبة للقربة وان تعليل المعترض بامر طردي اذ لا مناسبة في
اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا
كقول الشافعية في ازالة النجاسة طهارة يراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث
وقول الحنفية اعتبار طهارة لاجل الصلوة فيصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض
كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبهية ومثال الثاني ما لو قال الحنفي
في مسئلة مسح الراس عضو وضوء اي عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يطلق
كغيره اي باقل ما يطلق عليه اسم الراس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي عضو من اعضاء

الوضو فلا يتعدد بالربع كساير الاعضا الوضو فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال مذهب
خصمه من غير ان يتعرض لما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما
تصحيح الاخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان
القايل في المسله قايلين والاتفاق منهما واقعا على نفي قول ثالث كما في مسله التحلي بالعلي
ومال القاصر ما لو قال الحنفي في مسله بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض
كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرويه كالنكاح فان المعترض
لم يتعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحه صريحا بل بطريق الالتزام لان
من قال بالصحه قال بخيار الرويه فخيار الرويه لازم الصحه فاذا بطل خيار الرويه فقد
انتفى اللازم واذا انتفى اللازم وهو الصحه وقد يلتحق باذيال هذا القسم وهو الثالث
قلب التسويه كقول الحنفي في مسله ازاله النجاسه بالخل مايع طاهر مزيل للعين والاثر
فيحصل به الطهاره كالما وقول القالب مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه الحدث
والخبث كالما حيث انه يلزم من التسويه في الخل بين الحدث والخبث عدم حصول الطهاره
بالخل في الخبث لعدم حصولها به في الحدث واعلم ان هذه الاقسام الثلثه الاول في
الثاني اذ لا يلزم منه تصحيح مذهبه كما تقدم ثم الثالث لدلالته على الابطال التزاما
لا صريحا كالثاني والحق انه يعني القلب المحض بهذه الاقسام نوع معارضه اما انه
معارضه فلتسليم المعترض دلاله ما ذكره المستدل على مطلوبه وانشا دليل اخر دال
على نقيض مطلوبه واما انها معارضه خاصه فلانها تفارق مطلق المعارضه بانها معارضه
نشات من نفس الدليل المستدل واليه اشار بقوله نوع معارضه اشترك فيه الاصل والجامع
وبانها لا يمكن فيها الزياده على العله لوجوب اتحاد العله فيه وبانها لا يمكن فيها منع
وجود العله في الفرع الاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه
بخلاف ساير المعارضات فيما ذكرنا واذا عرفت ذلك فاعلم ان العلما قد اختلفوا في
قبوله فقبله قوم وهو اختيار المصنف واليه اشار بقوله فكان اولى بالقبول وانما
كان اولى بالقبول يعني من المعارضه التي لا تكون كذلك لان الاشتراك في الاصل والجامع
الكثير في المناقضه ما دام لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله وجامعه على
اصل القالب وجامعه للاتحاد بخلاف غيرها من المعارضات والى هذا المعنى اشار
في المنتهى بقوله والمختار قبوله لان الاشتراك في الاصل والجامع اكثر في المناقضه لانه
مانع للمستدل من الترجيح وعلى القول بالقبول فللمستدل ان يمنع حكم القالب الاصل
ولم يقدح في تاثير العله فيه بالنقض ولم يقل بموجبه اذا امكنه بان لم اللازم من العله
لا ينافي حكمه ولم يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القالب مناقضا للحكم او مذكورا فيه نقيض
الحكم بحيث لو قلب صار اصل القياس والا كان تكرارا للدليل واذا لم يكن كذلك يقبح
القلب لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ورد اخرون
وهو اختيار الامدي حيث قال في منتهى السول والمختار رده كما تقدم من ان المعترض
لم يعترض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يمكن اعتباره باصل المستدل لاستحاله اجتماع
النقيضين في محل واحد ولم يتعرض لنقيض حكمه فلا يقدح في الدليل لانه لا يتعذر
القياس على اصل المستدل مع التعرض لنقيض حكمه كما ذكرناه في مسله ازاله النجاسه في
القسم الاول وبعده ولم لا يتعرض لنقيض حكمه فلا حرج بذكره عن ان يكون قادحا في الدليل

اذا كان انما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرنا في مثال بيع الغايب وقلب
التسويه بل انما يمتنع قبوله من جهه ان المعترض قد اعتبره في اقتضا الدليل لما ذهب
المستدل عليه من الحكم وعند ذلك فاما ان لا يكون مقتضيا لمقابل ذلك الحكم من الجهه التي
تمسك بها المستدل او من جهه اخرى الاولى محال لاستحاله اقتضا العله من جهه واحده
للحكم ونقيضه ولانها لا يناسبهما من جهه واحده والثاني خارج عن العلة اذ لا بد فيه من
اتحاد العله في القياس بل هو معارضه بدليل اخر هذا خلاصه كلامه وفيه نظر لانهم قالوا
شرط العله اشتمال الاصل على حكم يمتنع اجتماعهما في الفرع لئلا يلزم من رد كل واحد
منهما الى الاصل انتفا الاخر عن الفرع ولا لا يكون مناسبه الوصف للحكم ونقيضه حقيقه
لاستحالته وعلى هذا فقوله العله لا يناسبهما من جهه واحده ان اراد به انه لا يناسبهما من جهه
واحده مناسبه حقيقه فمسلم لكن هذا لا ينافي القلب وانما كان ينافيه لو اشترط في القلب
كون مناسبه الوصف لهما حقيقه ومن جهه واحده وهو ممنوع وان اراد به انها لا يناسبهما
من جهه واحده في نظر المجتهدين اول الوهله فهو باطل لجواز ان يكون المناسبه اقناعيه
في نفس الامر فيظن في اول الوهله مناسبته لكل منهما بجهه واحده حقيقه ثم بالعله يكشف
انها ما كانت حقيقه قال ــــ القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقا النزاع وهو
ثلثه اقسام الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا وفي
بعض النسخ ولا ينفيه الثاني ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت
في الوسيله لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء
الموانع ووجود الشرايط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب
كذلك لخفا الماخذ بخلاف محل الخلاف الثالث ان يسكت عن الصغرى غير مشهوره مثل ما شرط
قربه فشرط النيه كالصلوه ويسكت عن الوضو قربه فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم
فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول بانه محل النزاع
او مستلزم كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه لا يجب فيقول المعني بلا
يجوز تحريمه ويلزم نفي الوجوب وعن الثاني انه الماخذ وعن الثالث بان الحذف شايع اقول
هذا هو الاعتراض الخامس والعشرون وهو سوال القول بالموجب اي لموجب الدليل
وحقيقته تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه
وهو ثلثه اقسام على ما ذكره المصنف والمشهور هو القسمان الاولان فالاول ان يستنتج
يعني المستدل من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه اي ملزومه مثل قول الشافعيه
في مسله القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فانه لا ينافي
وجوب القصاص ايضا لكونه قتلا بما يقتل غالبا والنسخه الاخرى وهي وجوابه قتل بما
يقتل غالبا كحرقه فانه انما لزم القصاص به غالبا فيرد وذلك بان يقول الخصم اما اقول
بموجب هذا الدليل فان القتل بالمثقل لا ينافي وجوب القصاص عندي ايضا وانما النزاع
في وجوب القصاص وعدم المنافاه ليس محل النزاع ولا ملزوما له وهو المراد من قوله
ولا يقتضيه ومنه يعلم فسادها في بعض النسخ وهو ولا يقتضيه اما انه ليس محل النزاع
فظاهر واما انه لا يقتضيه فلانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين ان يكون احدهما مقتضيا
للاخر والثاني ان يستنتج اي المستدل من الدليل ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل قول
الشافعيه في المسله المذكوره التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب كالمتوسل اليه فيرد بان

القصاص

عمل الواو في هذه المسلة... (margin gloss, partly illegible)

يقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل فان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص عندي ايضا لكن النزاع في وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد بان يقول
الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل فان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
عندي ايضا لكن النزاع في وجوب القصاص وهو غير لازم من ابطال ما ذكر من المانع
اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط ووجود المقتضي مع ان وجوب
القصاص يتوقف على هذا المجموع وقد اختلف الجدليون في هذا النوع من الموجب في
وجوب تكليف المعترض ابداء ماخذه فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عنده ولعله
لعدم التكليف يقول به عنادا او قصدا لاتلاف كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه
فكان افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقيل لا يجب بل لا وجه لتكليفه
بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استبقاء محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بماخذ
امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه واليه الاشارة بقوله والصحيح
انه اي المعترض مصدق في مذهبه اي في ان ما ذكره المستدل ليس ماخذه كيف ولو لم يصدق
واوجب عليه ابداء الماخذ فان مكن المستدل عن الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا
وبالعكس ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم يمكن فلا فائدة في ابداء الماخذ لامكان ادعائه
ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه واكثر القول
بالموجب كذلك اي كما ذكرنا من استنتاج ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم لخفاء الماخذ
لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها اعلاف محل الخلاف
وهو الاحكام المختلف فيها فانه قلما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الحكم
المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة المدارك فلهذا كان احتمال الخطاء في
اعتقاد كون الماخذ المعين هو ماخذ الامام اقرب من احتمال الخطاء فيما ينسب الى الامام
من الحكم المدلول عليه والثالث ان يسكت يعني المستدل عن الصغرى والحال انها غير مشهورة
كقول الشافعي في افتقار الوضوء الى النية ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت
عن الصغرى وهي قوله والوضوء قربة فيرد بان يقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل
وهو ان ما ثبت قربة فشرطه النية لكن مقدمة واحدة لا تفيد المطلوب ولو ذكر المستدل الصغرى
لم يرد حينئذ الا المنع يعني على كون الوضوء قربة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الامدي بعد تعريف
سؤال القول بالموجب قال ومهما توجه السؤال على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لتبين
ان ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وبولغ في الكتب المشهورة وقيل ولو بين
المستدل بعد ذلك انه يلزم المعترض من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا
ايضا لانه ظهر ان ما ذكره الدليل بل ذكر احد اجزائه ثم قال الامدي وهو منحصر في القسم
يعني الاول والمصنف زاد عليه القسم الثالث وما عثرت عليه في شيء من الكتب المصنفة
في هذا الفن ما وقع لي وقولهم فيه اي في العلل انقطاع احدهما يدل على انهم قالوا
بالاقسام الثلثة وبانقطاع احدهما فيها والمصنف لم يستبعد انقطاع احدهما وهو
المستدل في القسم الاول لما ذكرنا واستبعد انقطاع احدهما في القسم الثالث وعلل
باختلاف المراد قال في المنتهى لان كل واحد منهما اراد غير ما اراد الاخر والسابق الى
الفهم من هذا الكلام انه انما يلزم انقطاع احدهما في هذا القسم لعدم توارد النفي والاثبات
على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراده الاخر واذا كان كذلك صار النزاع

لفظيا صار النزاع الى اللفظ فلا يلزم الانقطاع وفيه نظر يظهر بالتامل وجواب الاول ان يقول
المستدل المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضنا الكلام فيه مستلزم لمحل النزاع وذلك كما لو كان
حكم دليله انه لا يجوز قتل المسلم بالذمي وقال لا يجب قتله به فيقال بالموجب بان يقول المعترض هو مسلم
ايضا لانه لا يجوز لانه يجب يعني قتله به فيقول المستدل المعنى لا يجوز تحريمه ويلزم منه نفي الوجوب
لاستحالة اجتماعهما وجواب الثاني انه الماخذ ويبين اشتهاره بين النظار كما سبق او يبين ان محل
النزاع لازم من مدلول دليله ان امكن وذلك بان يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضي
لوجوب القصاص وكانت الموانع التي توافق المستدل عليها منتفية والشرط متحققة فاذا ابطل
كون المانع المذكور مانعا فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهر وعن الثالث بان يحذف احدى
المقدمتين سائغ والدليل عبارة عن مجموعهما وعلى هذا لا يستقيم القول بالموجب هنا اما انه
على قياس العلة من الاسولة الخمسة والعشرين واما قياس الدلالة فيرد عليه كل ما ورد على
العلة سوى ما يتعلق بمناسبة الوصف الجامع لان الجامع فيه ليس بعلة والقادح في معنى
الاصل كذلك لانه لم يذكر فيه جامع ولا يرد عليه ايضا الاسولة على نفس الوصف الجامع
لعدم ذكره ويختص قياس الدلالة بسؤال اخر اذا كان الجامع احد موجبي علة الاصل
كما تقدم في اخر الباب الثالث في مسئلة قطع يد الجماعة باليد الواحدة قياسا على قتل الجماعة
بالواحد بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم التي هي احد موجبي علة الاصل ويقرره انه
اذا ثبت احد الموجبين وهو الدية في الفرع لزم ثبوت الاخر وهو القصاص فيه لان العلة
ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين
فيقول المعترض لم اتحدت العلة في الاصل ولا يمنع ثبوت ما بعد في الفرع بعلة اخرى وهو
اولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم الذي هو افضى الى تحصيل مقصود الشارع وعلى هذا فلا يلزم
الموجب الاخر لعلة الاصل في الفرع لجواز عدم اقتضاء علة الفرع له وان تعددت في الاصل
وتلازمت فلا يمنع ثبوت ما بعد في الفرع باخرى غيرهما وهو الاولى لما مر وعند هذا فلا يلزم
من التلازم في الاصل التلازم في الفرع وجوابه ان ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على
وجود علته التي ثبت بها في الاصل اذ الاصل عدم الاخرى والاولوية معارضة بالاولوية لما
فيه من الانعكاس المقصود مع التعدد فان عورض بان الاصل انتفاء علة الاصل
في الفرع اجيب بان كون العلة متعدية اولى من كونها قاصرة على ما يلزم مما ذهبتم اليه اذ الاصل
انتفاء علة الاصل في صورة غير الفرع قال الاعتراضات من جنس واحد تتعدد
اتفاقا ومن اجناس كالمنع او المطالبة والنقض والمعارضة منع اهل سمرقند لتعدد للخبط والمرتبة
منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فتعين الاخر والمختار جوازه لان التسليم تقديري فلترتبت
والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه
عليها وقدم النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها
اقول هذا هو خاتمة الباب ثم نبين الاسولة الواردة على القياس فيقول الاعتراضات
اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات في الاصل والفرع او من اجناس مختلفة
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها
معا اذ لا يلزم منها تناقض ولا انتقال من سؤال الى اخر واليه الاشارة بقوله الاعتراضات
من جنس واحد تتعدد اتفاقا وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الاسولة غير مترتبة او مترتبة
فان كانت غير مترتبة فقد اتفق الجدليون على جواز الجمع بينها الا اهل سمرقند فانهم اوجبوا

والاقتصار على سؤال واحد خلافا لمن قال بالخبط ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسولة المتعددة
من جنس واحد فانها وان افضت الى التيسير فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدليين
وهو غير لازم لان الخبط والنشر في المختلفة اكثر منها في المتفقة وعلى هذا فلا يلزم
من منعهم المختلفة منعهم المتفقة والى ذلك الاشارة بقوله ومن احاله اي اجاز الاسولة منع تعدد
من قيد التعدد للخبط وانما يعلم قيد عدم الترتيب من قوله بعد ذلك والمرتبة منع الاكثرون
ولكنا بينا فاكثر الجدليين منعوا منه من حيث ان المطالبة بتأثير الوصف بعد منع وجوده
تنزل عن المنع وتسليم لوجوده اذ لولا تسليمه لزمه المحال وهو مطالبة بتأثير
ما لا وجود له وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير لكون المعترض للمتقدم
صار تابعا فلهذا منع من الجمع بينها والى ذلك الاشارة بقوله والمرتبة منع الاكثر اي الجمع بينها
لما فيه اي في جمع المرتب من التسليم للمتقدم فتعين الاخير اي ما يجاب عنه والمختار وهو
اختيار الاستاذ اي ابن الحاجب اي جوازه اي جواز جمع المرتب وتعدده لان التسليم يعني
تسليم المتقدم تقديري ومعناه انه وان سلم عن المنع تقديرا فلا يسلم عن المطالبة وغيرها
وعلى هذا فالذي يلزم المعترض منع ما سلم وجوده لو طالب المستدل بجواب المنع واما لو لزمه
لو سلم تحقيقا واذا اندفع المانع منه فليترتب الاسولة لاندفاع المانع ولانه لو لم
يترتب كان منعا بعد التسليم لو طالب بالتأثير بتسليم الوجود وان اوجب الترتيب فيقدم
يعني بعد تسليم الاستفسار على الكل اذ من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه
عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من جهة الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم فساد
الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار مع ان النظر في الاعم مقدم ثم ما يتعلق بالاصل
وهو منع حكمه ثم العلة اي ما يتعلق بالعلة لان النظر في حكم الاصل مقدم على النظر في
العلة لاستنباطها منه وذلك كمنع وجودها في الاصل ثم ما يتعلق ~~بالاصل وهو منع حكمه~~
~~ثم العلة اي ما يتعلق بالعلة لان النظر في حكم الاصل مقدم على النظر في العلة لاستنباطها منه~~
~~وذلك كمنع وجودها في الاصل ثم ما يتعلق~~ بعليتها كالمطالبة وعدم التأثير والقدح
في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير صالح
لافضائه الى المقصود منه ثم بعده النقض والكسر لكونهما معارضا لدليل العلية ثم بعده
المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة فتأخر عن المعارض لدليل العلة اولا لان
النقض يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها ولا يخفى تقدم الاول عن
الثاني في نفس الامر ثم التعدية والتركيب لان حاصلهما يرجع الى المعارضة في الاصل كما
تقدم ثم الفرع اي ما يتعلق به لبنائه عليهما يعني على الاصل وعلته وذلك كمنع وجودها
في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في
الفرع فسؤال القلب ثم بعد ذلك القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل
المثمر له من تحقق شروطه وانتفاء القوادح والله اعلم قال ——— الاستدلال يطلق
على ذكر الدليل وعلى نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او
فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل فقيل استدلال وقيل ان تبين بغير
الثلاثة والمختار انه يلزم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا اول
هذا هو الاصل السادس وهو في معنى الاستدلال وانواعه فنقول اما من حيث اللغة

واذا لم يستحق غير جواب الاخير صح

فهو استفعال من طلب الدليل واما في اصطلاح الفقهاء فيطلق عموما على ذكر
الدليل اي دليل كان من الاربعة المتقدمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
ويطلق خصوصا على نوع خاص يعني من الادلة وهو المقصود يعني بالبيان ههنا
فنقول احسنا ذلك الامدي حيث قال انه عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا
ويعني به ما لا يكون قياسا شرعيا لا ما يكون قياسا اصلا والا يخرج عنه القياس الاقتراني
والاستثنائي مما عنه داخلان في الاستدلال لانه قال بعد ايراد ذكر الحد واورد على نفسه
بان تعريف الاستدلال بسلب غيره من الادلة عنه ليس اولى من العكس واجاب بانه انما
كان اولى لسبق تعريف غيره واذا عرف معناه فهو على انواع منها قولهم وجد السبب
او المانع او فقد الشرط ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه ومنها الدليل المؤلف من اقوال
يلزم من تسليمها لذاتها قول اخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة
بشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه المتصل والمنفصل باقسامه الثلاثة ثم قال ومنها
استصحاب الحال وهي انواع الاستدلال فهو ادرجه في اربعة اقسام وفي بعض الاصول
جعل الاقسام ثلاثة اذ جعل انتفاء الحكم انتفاء مداركه من قبيل قولهم فقد الشرط ونحوه
والى هذا الاشارة بقوله فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس والمراد من قوله ما ليس بل
دليل ليس بل لا يبطل طرده بالاستثنائي ومن قوله ولا قياس اي لا قياس شرعي سواء
كان قياس علة وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة او قياس دلالة وهو الذي جمع فيه بما
يلازم العلة الباعثة كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة
او كالجمع بين قطع الايدي باليد الواحدة وقتل الانفس بالنفس الواحدة بالرابطة التي
هي احد موجبي علة الاصل على تقدير ثبوتها الملازمة للعلة الموجبة لقتل الانفس بالنفس
الواحدة او القياس في معنى الاصل وهو الذي لم يذكر فيه العلة وانما جمع فيه بنفي الفارق
او بالغاء الفارق من الاصل عن الفرع اي باحدهما عن الاخر ودرجة الاعتبار واستلزام
ذلك ثبوت الحكم في الفرع وقال قوم الاستدلال عبارة عن دليل ليس بنص ولا اجماع ولا
قياس علة وهذا الحد اعم مما ذكر من الاول اذ على التفسير يدخل في الاستدلال نفي الفارق
او القياس في معنى الاصل والتلازم اي قياس الدلالة وانما عبر عنه بالتلازم لان
الاستدلال من وجود احد المتلازمين على وجود الاخر كما سنذكره وانما يدخلان لانهما دليلان
ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة وليس المراد من قوله والتلازم القياس الاستثنائي
لانه داخل في الحد الاول كما قلنا وكما هو داخل في الاول داخل في الثاني وذلك من غير
عكس واما نحو قولهم وجد السبب فيثبت الحكم او المانع فينتفي الحكم او فقد الشرط فينتفي
ايضا فقيل ليس بدليل بل هو دعوى دليل اذ الدليل هو وجود السبب ونحوه فقولك
وجد السبب بمنزلة قولك وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيل هو دليل لان
الدليل هو ما يلزم من ثبوته لزوم الحكم قطعا او ظاهرا وما ذكرنا كذلك فيكون دليلا واما
ما ذكر لسان اثبات نحو ما ذكرنا فهو كالمقدمات ولا يقال من ان تعريف الدليل بما ذكرتم
باطل لتوقف المطلوب على الدليل والدليل على المطلوب باطل لتوقف وجود المطلوب
على وجود الدليل وتوقف تصور الدليل على تصور المطلوب ومع اختلاف جهة التوقف
من الجانبين فلا دور وعلى انه اي وعلى القول بانه دليل فقيل استدلال لانه دليل كما بينا وليس
نصا ولا اجماعا ولا قياسا فان قيل لا نسلم انه ليس بقياس فانه استدلال الامر الى ثبات

٢٢٤

المدعى كان مفتقرا الى المناسبه والاعتبار ولا معنى للقياس سوى هذا قلنا انما يلزم
ذلك لو لم يكن تقرير السببيه والمانعيه والشرطيه الا بالمناسبه والاعتبار وليس
كذلك لامكان ثبوته بنص او اجماع يدل عليه ثم الحكم الثابت في صوره النزاع بالعلة
الثابته بالنص او الاجماع لا يكون ثابتا بهما اذ لا دلالة لهما على تلك الصوره بل على العليه
ولا بالقياس اذ القياس لا بد له من اصل ولا حاجة اليه مع النص او الاجماع الدال على
العليه والسببيه فتعين انما يكون استدلالا لو قلت يعني السبب اذ المانع او الشرط
بعض العلة بعد النص او الاجماع والقياس ايما حصر الله توهيما عنهم انه لو كان كذلك
كان الحكم اللازم ثابتا بالنص او الاجماع او القياس وهو باطل اما في النص والاجماع
فلما قلنا انتفاء دلالتهما على المعين فقط واما في القياس فلما سبق لانه لا يلزم
دلالته على كون شيء سببا وعلة لشيء لم يكن الحكم الثابت بذلك السبب في محل النزاع
بالقياس لا بالاستدلال لانا ما نريد بلفظ الاستدلال الا ما لا يكون نصا ولا اجماعا ولا صوره
صوره القياس ونظيره مع ملازمه المطلوب له ولم يرجع بالاخره الى نص او اجماع او قياس
ولا حرج في الاصطلاح بعد فهم المعنى والمختار عند المصنف ان الاستدلال يلزمه اقسام
تلازم بين حكمين من غير تعيين عله واستصحاب وشرع من قبلنا وهذه الثلاثه جعلها الاول
من الاصول الموهومه التي ظن انها دلائل صحيح مع انه لا تكون كذلك لكن لما كان المختار عند
المصنف انه من الادله الصحيحه لا جرم ادرجه في الاستدلال قال الاول التلازم
بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي او نفي وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا كالجسم والحدوث
جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا او عكسا كالحدوث
ووجوب البقاء جرى فيهما الاخر لا طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم
جرى فيهما الثالث طردا وعكسا فان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع
طردا وعكسا الاول في الاحكام من صحيح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس
ويقرر بثبوت احد الاثرين فيلزم الاخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا بعد المؤثر
فيكون انتقالا الى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد
كالنقلة ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر وبانتفاء المؤثر الثالث
ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر بثبوت التنافي
بينهما او بين لوازمهما اقول القسم الاول من الاستدلال تعيينه وهو التلازم بين
حكمين من غير تعيين عله ينقسم اربعه اقسام تلازم بين ثبوتين وتلازم بين نفيين وتلازم
بين ثبوت ونفي وتلازم بين نفي وثبوت وحاصله راجع الى المتلازمين في الاولين والى المتنافيين
في الاخيرين وعند هذا فنقول المتلازمان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان التلازم
بينهما من الطرفين كالجسم والتاليف لاستلزام كل منهما صاحبه جرى فيهما اي التلازم
بين ثبوتين وتفيد طردا لاستلزام الجسم التاليف وعدم الجسم عدم التاليف وعكسا
لاستلزام التاليف الجسم وعدم التاليف عدم الجسم وان كانا طردا اي وان كان
التلازم بينهما من طرف واحد كالجسم والحدوث لاستلزام الجسم الحدوث دون عكسه
جرى فيهما الاول اي التلازم بين ثبوتين طردا لاستلزام الجسم الحدوث والثاني اي التلازم
بين نفيين عكسا لاستلزام عدم الحدوث عدم الجسم والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا
اي ان كان التنافي بينهما في الوجود والعدم وهي المنفصله الحقيقيه كالحدوث ووجوب البقاء

لا سلع

طردا وعكسا
كالجسم والتاليف
جرى فيهما الاولان
طردا وعكسا فان كان
طردا كالجسم والحدوث
صح

اكثر ثوابا لقوله عليه السلام لعائشه ثوابك على قدر نصبك وقوله افضل الطاعات
احمزها اي اشقها واذا كان اكثر ثوابا كان اولى واذا كان اولى فلا يجوز خلو
النبي عليه السلام عن هذه الفضيله والا لكن حصل امته عليه فيها وهو ممتنع لان
احادا مته لا يكونوا افضل من النبي عليه السلام في شيء اصلا فيما يتعلق بالاحكام الشرعيه وتقرير
الجواب لم يعارضه بمثل لا يجوز خلوه عن فضيله اتصف بها الامه اذا كان هو متصفا بفضيله
اسنى منها ام لا فالاول ممنوع والثاني مسلم ولكن سقوط منصب التعبد بالاجتهاد عن
النبي عليه السلام انما كان لاختصاصه بدرجه اعلى وفضيله اسنى كالوحي والنبوه والرساله
الحي عن ذلك وفيه نظر لان حصول منصب اعلى لا يمنع حصول منصب ادنى مع ان الاجتهاد
يختص بزياده الثواب والدلاله على دقه النظر وجودة الفكر وحدة الخاطر وقد اجيب
عنه ايضا بان الثواب فيما عظمت مشقته وان كان اكثر لا يلزم منه ثبوته للنبي عليه السلام
والا لما ساغ له الحكم الا بالاجتهاد تحصيلا لزياده الثواب واجيب عن الجواب بان ذلك
انما يصح لو كان كذلك ممكنا في جميع الاحكام وليس كذلك فان الاجتهاد بالقياس يستدعي
اصلا ثابتا لا بالاجتهاد قطعا للتسلسل وفيهما نظر اما الاول فلانه لا يلزم من قول القائل
مثلا لا يجوز له ان يخلو عن فضيله النظر لم لا يستعمل الا به واما الثاني فلا اشعار بالتزام
لم كل حكم الا صل يجب على النبي عليه السلام الحكم فيه بالاجتهاد وهو غير لازم قال
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم
فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي ما ينطق الا عن وحي قالوا لو كان لجاز مخالفته لانها من احكام
الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تاخر في جواب
الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا العقاد وعلى اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا
بالوحي فكان كالحكم بالشهاده اقول هذه شبهه اربع للخصوم بوجه الاولى لم يعارض
قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ينفي ان يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد
وتوجيه الجواب لم يعارض الظاهر سياق الكلام انها انما سيقت ردا على الكفار فيما قالوا به
في القران من قولهم افتراه وعلى هذا فلا استدلال اذ المعنى حينئذ لم ما ينطق به قرانا
فهو عن وحي لا عن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك وفيه نظر لان خصوص السبب الذي
ورد العام عليه لا يوجب تخصيصه ولذلك قال ولو سلم اي لم المراد التعميم فاذا تعبد بالاجتهاد
بالوحي فنطقه بذلك الحكم يكون عن وحي لا عن هوى والية الاشارة بقوله لم ينطق الا عن وحي
واما الجواب بان الايه انما تناول ما ينطق به واجتهاده من فعله لا من نطقه والخلاف
في الاجتهاد لا في النطق ضعيف لانه اذا اجتهد فلا بد ولم ينطق بحكم اجتهاده مع لم
نطقه به لا يكون عن وحي لكون مستند الاجتهاد فلا مخلص الا لم يعارض فاذا تعبد بالاجتهاد
بالوحي لم ينطق الا عن وحي وتوجيه الثانيه ان يعارض لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان الاحكام
الصادره عنه ما يكون عن اجتهاده ولو كان كذلك لجاز مخالفته من غير لوم وتكفير لان
المخالفه اعني جوازها من احكام الاجتهاد والتالي باطل بالاتفاق وكذا المقدم وتوجيه
الجواب لم يعارض لا نسلم لم جواز المخالفه المخالفه من لوازم الاحكام الثابته بالاجتهاد كالحكم
الثابت بالاجماع الصادر عن الاجتهاد فانه لا يجوز مخالفته مع انه حكم اجتهادي واجتهاد
النبي عليه السلام لا يتقاصر عن اجتهاد امته الذين ثبت عصمتهم بقوله لم يرجح عليه
وقد يقرر الشبهه والجواب بعبارة اخرى فيقال مخالف حكم النبي يكفر لقوله فلا وربك

لكان ظ

لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ومخالف حكم المجتهد لا يكفر اذا المجتهد المخطئ له اجر واحد بالنص فلا يكون النبي مجتهدا ولا حكمه عن اجتهاد واجيب بانه يجوز ان يصير الحكم المظنون مقطوعا به لفتواه كما في الاجماع الصادر عن الاجتهاد وهو بالحقيقة مستند لمنع الكبرى فاعتبر وتوجيه الثالثة انه تعالى لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تاخر في جواب شيء من الوقائع الى نزول الوحي لما فيه من ترك الاجتهاد الواجب عليه وهو ممتنع لكن يتوقف في اجوبة كثيرة من الاحكام الى الوحي وتوجيه الجواب انه تعالى لا نسلم انه لو كان لما تاخر في جواب ما يسال عنه قوله لما فيه من ترك الاجتهاد الواجب قلنا وانما وجب عليه بشرط الياس من النص اذ لا يجوز معه الاجتهاد واذا كان كذلك فيجوز ان يكون التاخر لجواز الوحي او انتظار النص او نقول يعني انه لو كان لما تاخر مطلقا او لما تاخر زمانا اكثر مما يستفرغ فيه وسعه الاول ممنوع والثاني مسلم لكن يجوز انه كان في مهلة النظر في الاجتهاد وفيما سئل عنه فان زمان الاجتهاد في الاحكام الشرعية غير مقدر وتوجيه الرابعة انه تعالى القادر على اليقين يحرم عليه الظن بالاجماع كالمعاين القبلة يحرم عليه الاجتهاد فيها لكن النبي عليه السلام قادر على اليقين بتلقي الاحكام من الوحي القاطع فيحرم عليه العمل بالاجتهاد لانه لا يفيد سوى الظن وتوجيه الجواب على ما قال انه تعالى النبي عليه السلام انما يكون قادرا على اليقين بعد ان يوحى اليه لانه لا يعلم الا بعد الوحي لا قبله وعلى هذا لا يكون اجتهاده كاجتهاد معاين القبلة فيها بل كان اجتهاده كالحكم بالشهادة لاشتراكهما في كونهما حكما بالظن في الحال مع امكان حصول اليقين في ثاني الحال لكن حكمه بالشهادة جائز بالاتفاق فكذا بالاجتهاد وعلى النظم الطبيعي انه تعالى ما ذكرتم منتقض بما وقع الاجماع عليه من تعمل عليه السلام بالحكم بقول اليهود حتى قال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته مع امكان انتظاره في ذلك الى نزول الوحي الذي لا ريب فيه قال في المنتهى واجيب بانه انما يكون قادرا بعد ان يوحى اليه والا فيسمع حكمه بالشهادة التي لا تفيد الا الظن وهذا الجواب اولى مما قاله هاهنا قال ـــــــ مسئلة

المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وثالثها الوقف ورابعها الوقف فيمن حضر لنا قولي ابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال عليه السلام صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة اقول ـــــــ هذه هي المسئلة الثالثة وهي في جواز الاجتهاد لمن عاصر النبي عليه السلام ووقوعه فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا لما مر غير مرة من انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره لان الاصل عدمه والاقلون الى امتناعه لما ياتي من شبههم ثم المجوزون اختلفوا فمنهم من جوزه للقضاة في غيبته ولم يجوز مطلقا ومنهم من جوزه مطلقا اذا لم يوجد منه منع ومنهم من لم يكتف بمجرد عدم المنع بل لا بد من الاذن في ذلك والى هذه المذاهب اشار في المنتهى بقوله المختار جواز الاجتهاد عقلا لمن عاصره مطلقا وثالثها يجوز للقضاة في غيبته ورابعها يجوز باذن خاص واختلفوا ايضا في وقوعه فمنهم من قال انه لم يقع اصلا ونسب هذا المذهب في الكتب المشهورة الى ابي علي والى ابي هاشم والامدي نسب التوقف الى ابي علي فليحقق ومنهم من قال انه وقع بحضوره وغيبته ولكن ظنا لا قطعا وهو مختار المصنف واليه الاشارة بقوله المختار وقوع الاجتهاد اي مطلقا ممن عاصره ومنهم من توقف في ذلك مطلقا كالجبائي

هكذا قاله الامدي واليه الاشارة بقوله وثالثها الوقف اي مطلقا ومنهم من توقف في حق من حضر دون من غاب كالقاضي عبد الجبار واليه الاشارة بقوله ورابعها الوقف فيمن حضر حجة وقوع الاجتهاد ممن عاصره بخصوصه واليه الاشارة بقوله لنا هو قول ابي بكر رضي الله عنه في حق ابي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فاخذ غيره سلبه لاها الله اذا لا تعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله عليه السلام صدق اي في فتواه والظاهر انه قال ذلك بالراي والاجتهاد وفي المنتهى قال لاها الله ذا وهو الصحيح لما قال في كتب النحويين ان اذا غلط من الراوي وايضا ما روي ان النبي عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وهي جمع الرقيع وهو السماء والظاهر ان حكمه كان بالراي والاجتهاد قولهم انها اخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في المسائل القطعية وبتقدير ان تكون حجة فلعلها خاصة بمن ورد لا عامة ضعيفة اما الاول فلان المدعى حصول الظن لا القطع والآحاد تفيده واما الثاني فلان المقصود من الاخبار المذكورة الدالة على الوقوع الاجتهاد في زمن النبي عليه السلام ممن حضر ظنا وقد دلت عليه لا على وقوعه من كل من حضر وحجة وقوع ذلك ظنا ممن عاصره بعينه قصة معاذ وهي مشهورة ولهذا لم نتعرض لها وايضا ما روي انه عليه السلام امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني ان يحكما بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة واستدل بانه عليه السلام كان مامورا بالمشاورة ولا فائدة لها الا الاخذ باجتهادهم واجيب عنه بان ذلك في الحروب ومصالح الدنيا ورد بانه تخصيص العام وهو خلاف الاصل وقد سبق قال ـــــــ قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد في حكم الواقعة بالرجوع الى النبي عليه السلام والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد لما سبق في تقرير الشبهة الرابعة في المسئلة المتقدمة لامتناع العدول الى وجه لا يؤمن فيه الخطأ كالاجتهاد مع القدرة على وجه يؤمن فيه الخطأ كالرجوع اليه عليه السلام وما اجيب به في المنتهى وهو ان الشرع لما امر بالاجتهاد والعمل بموجب ظنه امن الغلط ممنوع وتشنيع لا يخفى الا اللهم الا اذا اريد بالامن من الغلط الامن من المؤاخذة عليه لا عن الوقوع فيه فانه يستقيم ويصير حاصل الجواب الذي ذكره المصنف وهو مناقضة وتقريره انه تعالى سلمنا ان القدرة على العلم تمنع الاجتهاد اذا ثبت للخصم اي الاختيار بين الرجوع الى النبي او الى الاجتهاد بالدليل اعني اذا دل دليل على جواز الاجتهاد حينئذ اما اذا لم يدل الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا نسلم انه لم يدل دليل على الجواز حينئذ لجواز ثبوت الخيرة حينئذ لهم بالدليل والى هذا اشار بقوله واجيب بجواز الخيرة لهم بالدليل وهذا الجواب اولى ان قوله بثبوت الخيرة بالدليل يشعر بدعوى قيام الدليل عليه ولا يخفى ان مثل هذا الجواب ينتقض على الشبهة الرابعة وكذا اجوابها ياتي هاهنا وان كان مع تعسف قال في المنتهى بعد قوله واجيب بجواز الخيرة لهم بالدليل ولو سلم فالحاضر نظرا انه لو كان ليبلغه والغائب لا يقدر والظاهر ان المراد ولو سلم عدم قيام الدليل على الجواز في حقهم ولكن لا نسلم ان القدرة على الرجوع الى النبي كانت حاصلة للمعاصر اما الغائب فظاهر انه لا يقدر واما الحاضر فلان امكنه لكن منع مانع عن الرجوع اليه عليه السلام وهو ظنه انه لو كان وحي يعين في الواقعة التي اراد الاجتهاد فيها لبلغه ومع وجود المانع عن الرجوع فكانه لا قدرة على الرجوع وتوجيه الثانية انه تعالى الصحابة كانوا يرجعون الراي الى النبي عليه السلام عند الحوادث ولو كان الاجتهاد جائزا لهم.

لرجعوا اليه ويوجه الجواب لم يقال صحيح انهم كانوا يرجعون الى النبي عليه السلام عند حدوث
بعض الوقايع لكنه لا يدل على منعهم من الاجتهاد فان التوصل الى المقصود باحد
الطريقين لا يمنع اليه بالاخر وعلى النظم الطبيعي لم يقال فتولكم لو جاز الاجتهاد لهم لرجعوا
اليه في جميع الوقايع او في البعض وعلى الاول الملازمة ممنوعة لان التوصل الى المقصود
باحد الطريقين يقترن مع كونه اضعف لا يقتضي امتناع كون التوصل بالاخر مع كونه اقوى
والجواز لم لا يستلزم وجه الاجتهاد في بعض الوقايع فكيف يلزم الرجوع الى الاجتهاد
في الكل وعلى الثاني منع التالي ممنوع والسند ما تقدم من وقوع الاجتهاد فان في المنتهى
واحسن فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ولو سلم فالجواز الامرين وهذا الجواب اولى
ما ذكر ههنا قال ـــــ مسئلة الاجماع على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي
مسئلة الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد قال الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف
المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين على انهم اهل
النار ولو كانوا غير آثمين لما ساغ لهم واستدل بالظواهر واجيب باحتمال التخصيص قالوا
تكليفهم بنقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق واجيب بانه كلفهم الاسلام
وهو من المتأتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء اقول ـــــ هذه هي المسئلة الرابعة وهي انهم
اجمعوا على ان المصيب في العقليات واحد الا عبد الله بن الحسن العنبري فانه ذهب الى
ان كل مجتهد في العقليات مصيب وهو باطل اذ المطابق لما في نفس الامر لا يكون الا
واحدا واجمعوا ايضا على ان النافي في مسئلة الاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد الا
الجاحظ وعبد الله المذكور من المعتزلة فانهما ذهبا الى انه لا اثم على المجتهد لكونه معذورا
من حيث ان اجتهاده اداه الى معتقده بخلاف المعاند اذ ما يعلم من ظم الكتاب كون هذا ايضا
مذهب عبد الله لقوله وزاد العنبري يعني على الجاحظ فيما ذهب اليه وكانه قال العنبري ذهب
الى ما ذهب اليه الجاحظ وزاد عليه وفي هذه الزيادة نظر لان العنبري ان اراد بالاصابة
موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد احال وخرج عن قضايا العقول والا كان قدم العالم
وحدوثه حقا في نفس الامر عند اختلاف الاجتهاد وان اراد بها انه اتى بما كلف به مما هو
داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد الا انه معذور غير آثم في المخالفة فهو مذهب الجاحظ
وليس بمحال عقلا كالاول لكنه محال سمعا والدليل عليه اجماع المسلمين قبل ان يخلق الله
المخالفين على انهم يعني ان النافين لمسئلة الاسلام مطلقا اجتهدوا ام لا من اهل النار ولو كانوا
غير آثمين لما ساغ ذلك اي الحكم على انهم من اهل النار من الامة المعصوم من الخطا فان قيل
لا نسلم الاجماع اذ الاجماع مع الخلاف سلمناه لكن لا نسلم ان الحكم بكونهم من اهل النار انما كان
على ما اعتقدوه عن اجتهادهم لجواز ان يكون على اصرارهم على ذلك واهمالهم لترك البحث
عما دعوا اليه والكشف عنه مع امكانه قلنا الجواب عن الاول ان الاجماع السابق على الخلاف
حجة على المخالف وعن الثاني انه لا فرق بين ما اعتقدوه عن الاجتهاد وبين ما اصروا عليه لانه
بالاجتهاد ايضا وعلى هذا فلو كان الاجتهاد مانعا عن الحكم بكفرهم بنا على ما اعتقدوه
بالاجتهاد لكان مانعا عنه ايضا بنا على اصرارهم بالاجتهاد واستدل الجمهور بظواهر من
الكتاب والسنة اما من الكتاب فلقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ووجه
الاستدلال بها انه ذمهم على معتقدهم وتواعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما

كان كذلك واما من السنة فما ورد فيها من ذم الكفار وهو كثير ولما علم انه عليه السلام كان
يذم المخالفين على معتقداتهم ويقاتلهم مع انا نقطع ان العارف المعاند فيهم نادر جدا
واجيب باحتمال التخصيص اما الايات فلجواز ان يكون المراد من الكافر هو المعاند لان
الكفر هو الستر ومنه يقال لليل كافر اي ساتر للحوادث وذلك انما يتصور في الحق المعاند
العارف بالدليل المنكر لمقتضاه واما السنة فلجواز ان يكون مقاتلة النبي عليه السلام اياهم
على الاصرار لا على ما اعتقدوه بالاجتهاد كما سبق ويمكن ان يجاب عن الاول بعد تسليم
ان الستر لا يتصور من المجتهد غير المعاند اذ هو ممنوع ايضا لانه باعتقاده لبعض الحق
بنا على اجتهاده مغطي للحق لانه غير موقف على علمه بانه ترك الظاهر من غير دليل
ويمكن ان يجاب عن هذا بان المسئلة علمية فلا يثبت بالمحتمل وعن الثاني بنحو ما تقدم لان
الاجتهاد كان مانعا عن مقاتلتهم على ما اعتقدوه بالاجتهاد لكن ايضا مانعا عن مقاتلتهم
عن الاصرار والاهمال لان الكلام مفروض فيمن افرغ وسعه وبذل جهده في التوصل
الى معرفة ما دعاه النبي اليه وتعذر عليه الوصول قالت الخصوم تكليفهم اي تكليف
الكفار والمخالفين بنقيض اجتهادهم اي بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا
لانه مما لا يطاق واذا كان كذلك فيمتنع عقلا لانه تعالى رؤف بعباده رحيم لهم فلا يليق به
تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين في الاحكام الشرعية
وسمعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويوجه الجواب لم يقال لا نسلم ان تكليفهم
بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم هو تكليف المستحيل وانما يكون كذلك لو امتنع في نفسه
وليس كذلك لكونه ممكنا في نفسه لكنه امتنع بسبب امر خارج عنه وهو اداء الاجتهاد اليه فانه
من حيث العادة ينافي التكليف بمقتضيه لكن التكليف بالمنافي المعتاد ليس تكليفا
بالمستحيل لكونه واقعا بالاجماع فليس تكليفهم بنقيض اجتهادهم من المستحيل في شيء وعبارة
المنتهى في الجواب خير من هذه العبارة لانه قال واجيب بانه ممكن غير ممتنع عقلا ولا عادة
فليس بمستحيل في شيء واما دفع الاثم في المجتهدين الفقهية فانما كان لان المقصود منهما
انما هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب هو العلم ولم يحصل قال
مسئلة القطع لا اثم على مجتهد في حكم شرعي وذهب بشر المريسي والاصم الى تأثيم المخطئ لنا
العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع من غير نكير ولا تأثيم لمعين ولا مبهم و
القطع انه لو كان اثم لقضت العادة بذكره واعترض كالقياس اقول هذه هي المسئلة الخامسة
وهي ان القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي اي فرعي لا قاطع فيه وذهب
بشر المريسي وابو بكر الاصم ونفاة القياس كالظاهرية والامامية الى انه ما من مسئلة الا والحق
فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطأ فهو آثم لكنه غير كافر ولا فاسق لنا العلم الحاصل
بالتواتر علما لا مرية فيه ولا ريب باختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل الفقهية كما تقدم
في مواضع مع استمرارهم على الاختلاف الى انقراض عصرهم من غير نكير من احد ولا تأثيم
لمعين ولا مبهم مع القطع بانه لو كان اثم لمعين او لمبهم لقضت العادة بذكره لانه امر خطير
كالقطع بانه لو خالف احد في مثل العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل لحظوه واثموه
فعلمنا ان المسائل الاجتهادية ليست كهذه المسائل في كونها قاطعة وقطعية وما ثوما على
المخالفة فيها واعترض كالقياس اي كما اعترض على القياس من وقوع الانكار من بعضهم
على بعض في العمل بالاجتهاد ومع الانكار فلا اجماع وان سلم عدم نقل الانكار فيحتمل انهم

انكروا ولم ينقل وان سلم انهم لم ينكروا ظاهرا فيحتمل انهم اضمروا الانكار والمانع تقية
وخوفا من ثوران فتنة وهجوم آفة والجواب عنه ما سبق في القياس قال مسئلة المسئلة
التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع لظن
المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ
دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطئ ونقل عن
الائمة الاربعة التخطئة والتصويب فان كان فيها قاطع فقصر فمخطئ آثم وان لم يقصر
فالمختار مخطئ غير آثم اقول هذه هي المسئلة السادسة وهي في حكم المسئلة الظنية
من الفقهيات وهو المراد من المسئلة التي لا قاطع فيها نصا كان او اجماعا فنقول ذهب
القاضي والجبائي وابنه وابو الهذيل والاشعري ايضا على ما نقل في الكتب المشهورة الى
ان المسئلة المذكورة كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن
المجتهد حتى يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وذهب شرذمة من المصوبة
الى ان فيها حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد
اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه ادى ما كلف به هكذا قال
الغزالي رحمه الله قال اخرون المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة
لا يكون الا معينا لان الطالب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب هو الاشبه عند الله في نفس
الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال لا دليل عليه
وانما هو كدفين يصاب حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق فمن ظفر به فهو مصيب ومن لم يصبه
فهو مخطئ ومنهم من قال عليه دليل لكن اختلفوا في ان الدليل ظني او قطعي فقال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وابن فورك ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب وله اجران
ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وقال الباقون ان دليله قطعي ثم اختلف هؤلاء فمنهم
من قال ياثم المجتهد بتقدير عدم الظفر به وينقض حكمه كبشر المريسي وابي بكر الاصم
ومنهم من لم يقل بالاثم لخفاء الدليل وغموضه فيكون معذورا ونقل عن الائمة الاربعة مالك
وابي حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل رضه وكذا عن الاشعري على ما قال الآمدي التخطئة
مرة والتصويب اخرى وان كان في المسئلة قاطع فلا يخلو المجتهد من ان يقصر في طلبه
اولا فان قصر في طلبه فهو مخطئ آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر بل افرغ
الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اليه اما لبعد المسافة او لاخفاء الراوي له وعدم
تبليغه فلا اثم عليه لعدم تقصيره وهل هو مخطئ او مصيب فالمختار عند المصنف انه مخطئ
فلذلك قال فالمختار مخطئ غير آثم وكذا المختار عنده فيما لا نص فيه ان المصيب واحد وغيره
مخطئ غير آثم وبدا عليه احتجاجه قال لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه
وصوب غير معين للاجماع وايضا لو كان كل مصيب لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه
مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بشيء واحد
لا يقال الظن ينتفي بالعلم لانا نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره
فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا
قلنا الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف المتعلقان فاذا تبدل
الظن زال الشرط تحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله
فاذا تبدل الظن زال الشرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه علمه والا جاز ان

يكون المتعبد به غيره ولا يكون كل مجتهد مصيبا وايضا اطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيرا
وشاع وذاع ولم ينكر ولم ينكر عن علي وزيد وغيرهم انهم خطّؤا ابن عباس في ترك العول
وخطأهم وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا اقول
هذه حجج ثلث للخصوم على ان الكل ليس مصيبا ويلزم منه كون المصيب واحدا الذي
هو مطلوب المصنف بوجه الاول ان يقال لا دليل على التصويب اي تصويب الكل
والاصل عدمه اي عدم التصويب فيبقى على حكم الاصل اذ الاصل في كل متحقق دوامه
غير انه خولف الاصل في تصويب واحد غير معين للاجماع عليه ولا اجماع فيما نحن فيه فوجب
القضاء ببقيته الى ان يقوم الدليل وبوجه الثاني ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع
النقيضان اعني كون المجتهد ظانا عالما بالشيء الواحد في زمان واحد والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو كان كل مجتهد مصيبا فالمجتهد اذا ظن ان حكم الله
في حقه ما ادى اليه اجتهاده جزم وقطع بان الحكم ذلك اذ مع علمه بان كل مجتهد
مصيب لا يجوز كون الحكم في حقه غير ذلك لما كان قد علم ان كل مجتهد مصيب والتقدير
بخلافه واذا قطع استمر اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان لكن استمرار قطعه اي قطع
المجتهد على ان ما ادى اليه ظنه هو حكم الله في حقه مشروط ببقاء ظنه على ان الحكم في حقه
ذلك والدليل على الاشتراط اجماع الامة على ان المجتهد لو ظن ان الحكم في حقه غير ما ظنه
اولا وجب عليه الرجوع عما ظنه اولا فاذن لو كان كل مجتهد مصيبا استمر قطعه
المشروط ببقاء ظنه فيستمر ظنه ايضا واستمرارهما بدونهما محال فاذن لو كان كل مجتهد
مصيبا كان كلا منهما عالما ظانا في زمان واحد بشيء واحد وهو الحكم الذي ادى اليه
اجتهادهم واما بطلان التالي فلان العلم لا يحتمل النقيض والظن يحتمله ومن الممتنع
كون الشيء الواحد في الزمان الواحد محتملا للنقيض غير محتمل له بالنسبة الى شخص واحد
لا يقال لا نسلم ان اشتراط قطعه مشروط ببقاء ظنه قوله للاجماع على انه لو ظن غيره وجب
الرجوع قلنا الاجماع انما دل على ان استمرار قطعه بما ادى اليه اجتهاده مشروط بعدم
ظن غير ما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه ان يكون استمرار قطعه بما ادى اليه اجتهاده مشروطا
ببقاء ظنه به اللهم اذا ثبت ان عدم ظن غير ما ادى اليه اجتهاده مشروط ببقاء ظنه بما ادى اليه
اجتهاده فانه حينئذ يلزم الاشتراط لان المشروط بالمشروط بالشيء مشروط بذلك الشيء لكن هذا مما
لا سبيل الى بيانه لان عدم ظن غير ما ادى اليه اجتهاده لو كان مشروطا ببقاء ظنه بما ادى اليه
اجتهاده لاستحال حصول عدم ظن الغير بدون بقاء ظنه بما ادى اليه اجتهاده وليس كذلك لان
عدم ظن الغير يجتمع مع جزمه بما ادى اليه اجتهاده ومع جزمه به لا يبقى ظنه به اذ الظن ينتفي
بالعلم والى هذه المناقشة اشار بقوله لا يقال الظن ينتفي بالعلم ويمكن ان يقرر بحيث يكون
معارضة في المقدمة بان يقال ما ذكرت وان دل على ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه فعندنا
ما ينافيه لو كان مشروطا به لاجتمع استمرار قطعه مع بقاء ظنه لوجوب اجتماع المشروط مع شرطه
لكن اجتماعهما محال لان اجتماعهما يستلزم اجتماع القطع والظن لاستحالة استمرارهما دون
اجتماعهما لكن اجتماع الظن والقطع محال لان الظن ينتفي بالعلم فكذا ما ادى اليه وهو كون استمرار
قطعه مشروطا ببقاء ظنه وتوجيه الجواب على التقديرين ان يقال قولكم الظن ينتفي بالعلم
تعنون به في نفس الامر او على تقدير كون كل مجتهد مصيبا الذي ادعينا لزوم الاشتراط على
ذلك التقدير الاول مسلم وهو على ما ذهبنا اليه في نفي التالي والثاني ممنوع لانا نقطع ببقائه اي ببقاء

ظنه مع الجزم به على ذلك التقدير ولانه لو كان الظن يبقى بالعلم على ذلك التقدير كان يستحيل
ظن النقيض اي نقيض الشيء مع ذكره اي مع تذكر الشيء واتحاد متعلق العلم به حينئذ لان ظن احد
النقيضين مع العلم بالاخر يستلزم كون الشيء الواحد موهوما معلوما على ما يظهر بالتامل
واذا كان الظن يبقى مع العلم حينئذ فما الجزم لم يبق الوهم به لكنه لا يستحيل ظن النقيض
مع ذكره حينئذ والى هذا اشار بقوله لانه كان يستحيل ظن النقيض وانما حملناه على انه يستحيل
على ذلك التقدير وان كان فيه تعسف على ما لا يخفى ولم نحمله على ما يسبق الى الفهم وهو انه لو كان
يبقى بالعلم لاستحال ظن النقيض مع ذكره لكنه لا يستحيل كما في العلوم العادية على ما سبق
في اول الكتاب من تجويز نقيضها مع تذكرها والعلم بها لانه باطل كما سبق تحقيقه هناك وتقديره
تسليم نظر المستدل الدالة على جواز اجتماع الظن والعلم في شيء واحد في نفس الامر وهو نفسه
الدليل لبطلان دليل نفي التالي حينئذ ولهذا حملنا قوله لانا نقطع ببقائه على ذلك التقدير
ايضا فان قيل ما ذكرتم للزوم اجتماع النقيضين وهما الظن والقطع مشترك الالزام للزومه
على تقدير كون المصيب واحدا وذلك لان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن سواء كان
المصيب واحدا او لا واذا كان كذلك فاذا ظن المجتهد الحكم وجب عليه الفعل او حرم قطعا
فيكون قاطعا بوجوب الفعل او حرمته مع كونه ظانا به لان كونه واجبا عليه فرع كونه حكم
الله تعالى في حقه ويستحيل كون الحكم مظنونا وكونه واجبا معلوما لان الظن بالحكم
يستلزم ظن الوجوب والعلم لان العلم بوجوبه عليه فرع العلم بكونه حكم الله في حقه قلنا لا نسلم
لزوم العلم بالوجوب او الحرمة فرع العلم بالحكم بل فرع الظن بالحكم على ما انعقد الاجماع
عليه واذا كان لا يلزم كون الشيء الواحد مظنونا مقطوعا اذ الظن متعلق بانه اي بان ما
ادى اليه اجتهاده وهو حكم الله المطلوب في الحادثة بالاجتهاد والعلم متعلق بتحريم
المخالفة اي مخالفة ما ادى اليه اجتهاده من الوجوب والحرمة فاختلف المتعلقان اذ متعلق
الظن ومتعلق العلم حرمة المخالفة وههنا قدم الجواب لكن لما كان لقائل ان يقول ولو كان
متعلق العلم عين متعلق الظن لما اختلف متعلق العلم بتبدل الظن لكنه يختلف لانه
اذا تبدل الظن لم يحرم المخالفة اجاب بان ذلك انما كان لان استمرار الظن الاول شرط تحريم
المخالفة فاذا تبدل الظن زال شرط تحريم المخالفة فلذلك جازت المخالفة حينئذ ولا يخفى ان
هذا الجواب لا ياتي للخصوم ان يقال على هذه الحجة اذ لا يمكنهم ان يقولوا على تقدير كون
الكل مصيبا الظن متعلق بانه حكم لان المتعلق به هو الجزم كما تقدم فان قيل مسلم انه
لا يمكننا دفع النقض بهذا الوجه ولكن لنا وجه اخر ندفع به وهو ان نقول الظن متعلق
بكونه دليلا اي بكون الظن او يكون للقياس المعين مثلا دليلا والعلم متعلق بثبوت
دليلا له
مدلول ذلك الدليل بشرط استمرار الظن وعلى هذا لا يلزم القطع والظن في شيء واحد لان
المظنون كونه دليلا والمعلوم ثبوت مدلوله وههنا قدم الجواب عن الحجة اصالة لكن زاد
عليه لما ذكرنا بان استمرار الظن شرط ثبوت الحكم فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم
فلهذا اوجب الرجوع كما انعقد الاجماع عليه قلنا هذا لا يدفع عنكم لزوم القطع والظن
في شيء واحد لان كون الظن او ذلك القياس المعين مثلا دليلا حكم الضابط فاذا ظنه اي فاذا
ظن المجتهد انه دليل علمه اي علم انه دليل فيجتمع العلم او الظن حينئذ والا يعني ولو لم يجزم
به بل جاز ان يكون المعتد به غير ذلك الظن او القياس فلا يكون كل مجتهد مصيبا اذ معناه
ان حكم الله في حق كل واحد ما غلب على ظنه ان كان مجتهدا او على ظن امامه ان كان مقلدا

ولو جاز ان يكون المعتد به غير الظن او غير القياس لما كان كذلك ومن هذا يعلم ان المصنف
ما كان يحتاج في تقرير الحجة الى ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه بل كان يكفيه
ان يقول كما قال ههنا لو كان كل مصيبا فاذا ظن علم وفيه التناقض وكانه انما قال
كذلك ليعلم ان الحجة يمكن تقريرها بوجهين هذا ما فهمته من هذه الكلمات وكانها للمصنف
لاني ما ظفرت بها في شيء من الكتب ولم ترد في المنتهى على ما ذكر ههنا ولعل الله يوفق الناظر
لحمله على وجه احسن من هذا او يدفع عنه هذا الخلل اذا اطلع عليه والله الموفق وبوجه العالم
ومنها اجماعهم ان يقال اطلق الصحابة الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم ينكر
بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق في واحد وان ما عداه ليس
الا واحدا فمن ذلك ما روي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهم كابن مسعود انهم خطؤوا ابن عباس
في ترك القول بالعول وخطاهم ابن عباس في القول به وقال من باهلني باهلته ان الله ولي
رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا هذان
نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث ومنه ما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله ورسوله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريئان وعن عمر انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله الحق فقال عمر ان
عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وعن علي في المراة التي استحضرها عمر فاجهضت
وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كان قد
اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية وعن ابن مسعود انه قال
في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن
الشيطان وعن ابن عباس انه قال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل اب الاب ابا الى غير ذلك من الوقائع واعترض على هذه الحجة بانه قد يكون التخطئة
فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف فيه نصا او اجماعا واحدا ذلك فلا ينتهض
حجة واجيب بان التخطئة وقعت في المسائل الاجتهادية التي لا نص ولا اجماع فيها ولا تقصير
في مجتهدي الصحابة والا وجب التاثيم وهو باطل قال ______ واستدل ان كانا
بدليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا تساقطا واجيب بان الامارات ترجح بالنسبة
فكل راجح واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب لم يكن فائدة واجيب
بتبين الترجيح او التساوي او التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب
محال فمن اخطا فهو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا
واستدل بانه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية انت باين ثم قال
راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب بانه
مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه وجوابه ان يرفع الحكم فيتبع حكم اقول
هذه اربع شبه استدل بها المخطئة على بطلان مذهب المصوبة واجاب المصوبة عنها
توجيه الاولى ان يقال اذا اختلف المجاهدان في حكم الواقعة بالنفي والاثبات فصار كل
منهما الى مناقضة الاخر فلا يخلو اما ان كان الحكمان بدليلين او لا فان كان بدليلين
فلا يخلو اما ان يكون احدهما ارجح او لا فان كان احدهما راجحا تعين اي تعين صاحبه
مصيبا ومخالفه مخطئا وان لم يكن احدهما ارجح واليه الاشارة بقوله والا فهما مخطئان
لتساقط الدليلين لتعادلهما وكون الحكم حينئذ الوقف او التخيير دون الجزم بالنفي والاثبات

وان لم يكونا دليلين فلا يخلوا اما ان لا يكون شيء منهما دليلا او كان احدهما دليلا دون الاخر
وعلى الاول كلاهما مخطئان وعلى الثاني احدهما مخطئ ولظهور هذا الشق
الترديد لم يتعرض له المصنف وتوجيه الجواب ان يقال قولكم الدليلان اما ان يتساويا
او يترجح احدهما بعينه في نفس الامر او في نظر المجتهد الاول ممنوع لان الادلة
في مسائل الظنون ليست ادلة لذواتها حتى يتساوى في نفس الامر في جهة دلالتها او
تتفاوت والثاني مسلم لكن لا يتعين صحته لترجح كل منهما في نظر الناظر الذي صار
اليه لان الامارات مما تختلف باختلاف الظنون لانها امور اضافية لا حقيقية والى
الاشارة بقوله لان الامارات ترجح بالنسب فكل راجح على هذا فلا خطأ على ما
ذكرتم سلمنا ان الدليلين لا رجحان مع المساواة لكن النزاع انما هو في الخطأ بمعنى
عدم الاصابة لحكم الله في الواقع لا بمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح ولا يلزم من
عدم الظفر به عدم الظفر بحكم الله لان حكمه عندنا عبارة عما ادى اليه نظر المجتهد
لا الراجح في نفس الامر وتوجيه الثالثة ان يقال قد انعقد الاجماع على شرع المناظرة
وتجويزها بين المجتهدين فلو لا كان الغرض منه تبيين الصواب لم تكن لها فائدة واذا
كانت الفائدة تبيين الصواب فلا يكون الكل صوابا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه
لو لم يكن الغرض تبيين الصواب لما كان لها فائدة وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة
فيما ذكرتم وهو ممنوع اذ لها فوائد اخر كتيسير الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر
المجتهد حتى يحرم بالنفي او بالاثبات او تبيين التساوي حتى يحل له الوقف او التخيير
لكونه مشروطا بعدم الترجيح وكالتمرين في الاجتهاد واكتساب الملكة على استنباط الاحكام
من الادلة وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستمع على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم
الى طلب مرتبة الاجتهاد لنيل الثواب الجزيل والمناظرة لهذه الفائدة الاخيرة مستحبة
بخلاف المناظرة للفائدتين الاوليين فانها واجبة وتوجيه الثالثة ان يقال المجتهد طالب
ومتوجه طالب ولا مطلوب له محال لان الطلب يستلزم مطلوبا عقلا واذا تحقق
المطلوب فمن اخطأه فهو مخطئ قطعا وتوجيه الجواب ان يقال مطلوب كل احد من المجتهدين
ما يغلب على ظنه انه حكم الله في حقه بسبب الامارات المختلفة وعلى هذا فيحصل مطلوب
كل واحد وان كان مختلفا اي غير معين عندك وعند الله تعالى وتوجيه الرابعة ان يقال
يلزم من تصويب المجتهدين حل الشيء وحرمته وهو محال فكذا ما ادى اليه وانما قلنا
ذلك لانه اذا تزوج شافعي حنفية وكانا مجتهدين وقال المجتهد الشافعي للمجتهدة الحنفية
انت باين ثم قال لها راجعتك فالرجل يعتقد الحل بالنظر الى ما يعتقد من جواز الرجعة
بالكنايات والمراة تعتقد الحرمة بالنظر الى ما تعتقد من امتناع الرجعة بها ويلزم
من صحة المذهبين حلها وتحريمها وهو ممتنع كونه محالا لا يؤدي الى منازعة بينهما لا سبيل الى
رفعها شرعا وهو محال ايضا وكذا لو تزوج امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي
فانه يلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين لا الحل والحرمة على ما يشعر به سياق
كلامه ويمكن ان يقال اذا لزم حل الزوجة للزوجين والزوجة للزوجين حرام بالاجماع
فيؤدي الى الحل والحرمة كما قال وفيه تعسف وعبارة المنتهى حرم حل لانه قال
التصويب يستلزم امورا ممتنعة منها ان يتزوج مجتهد شافعي الى اخره ومنها ان ينكح
مجتهد امراة بغير ولي الى اخره منها ان يستفتي مجتهدان مختلفان فان عمل باحدهما كان

حكما والا لزم المحال او الترك وهو باطل وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم مشترك الالزام
لانه لا يلزم من تصويب المجتهدين ما لزم القول بانه يجب على كل مجتهد اتباع ما اوجبه
ظنه سواء كان مخطئا او مصيبا اذ لا خلاف في لزومه اي لزوم الاجتهاد اتباع ظنه
مخطئا او مصيبا واذا لزم على المذهبين فالجواب يكون مشتركا ولما كان هذا الجواب جدليا
لم يرض المصنف به وقال وجوابه انه يرفع الامر في الصورة الاولى والثانية الى الحاكم فيتبع
حكمه لوجوب اتباع حكم الحاكم وللثالثة جواب خاص وهو ان يقال اي الناكحين وجد
معتقدا صحته اولا فهو صحيح والنكاح الثاني باطل لكونه نكاحا لزوجة الغير وان صدر
الاول ممن لا يعتقد صحته كالنكاح الاول من الشافعي فهو باطل والثاني صحيح واما الصورة
الثالثة فجوابها حكم القاضي عند تعارض التساوي في حقه حكم تعارض الدليلين في حق
المجتهد من غير ترجيح وهو الوقف او التخيير على هذا فلا استحالة فيها قال
المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان ان كان الحكم باقيا او وجب الخطأ
ان سقط الحكم المطلوب واحيب بثبوت الثاني بدليل انه لو كان فيها نص او اجماع ولم
يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطأ فهذا احدر قالوا قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ولو كان احدهما مخطئا لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه
من مجتهدا او مقلدا اقول هاتان شبهتان للمصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب
توجيه الاولى وهي من المعقول ان يقال لو كان المصيب واحدا فلا يخلو اما ان يكون المحل
يعني محل ذلك الحكم المعين باقيا على ذلك الحكم ام لا واللازم باطلان فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهر عند اداء اجتهاد المجتهد الى خلاف ذلك الحكم اما ان يبقى ذلك
الحكم ام لا واما بطلان التالي الاول فللزوم اجتماع النقيضين في ذلك المحل الحكم
المطلوب وخلافه واما بطلان التالي الثاني فلوجوب الخطأ بسقوط الحكم المطلوب
وهو واجب وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم بطلان التالي لثبوته بدليل انه لو كان
فيها اي في المسالة نص او اجماع ولم يطلع اي المجتهد عليه بعد الاجتهاد واستفراغ
الوسع في الطلب والبحث عنه فان الحكم فيها معين ومع ذلك وجب مخالفته لكونه مامورا
باتباع ظنه وهو خطأ فهذا اي الذي نحن فيه احدر بالوقوع وان كان خطأ لعدم النص
والاجماع فيها بخلاف الصورة المفروضة واعلم ان المشهور في تقرير هذه الحجة انه لو كان
المصيب واحدا لوجب اتباع الخطأ لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد
والتالي باطل لاستحالة الامر باتباع الخطأ وتوجيه الجواب منع نفي التالي بسند الصورة
المفروضة واما الترديد وحديث التناقض والسقوط فهو من تصرفات المصنف وليس
على ما ينبغي على ما لا يخفى وتوجيه الثانية وهي من السنة ان النبي عليه السلام جعل الاقتدا
بكل واحد من اصحابه هدى مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا بقوله اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احدهما اي احد المجتهدين من اصحابه مخطئا لم يكن اي
الاقتداء به هدى بل ضلالة وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه ليس هدى بل هو هدى لانه
كما صح ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح للعامي اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب
عليه اجماعا مقلدا كان او مجتهدا او المراد بالاهتداء هو الاتيان بما يجب وقد يجاب عنه
ايضا بان الخبر وان كان عاما في الاصحاب والمقلدين لهم لكن جانب الاقتداء غير عام
بل مطلق ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا فقد امكن حمله على

الاقتدا في الرواية عن النبي عليه السلام لا في الراي والاجتهاد وقد عمل به فيه فلا يبقى حجة
فيما علاه ضرورة اطلاقه وانت قد عرفت مما تقدم ما يرد على هذا الجواب فلا نعيده وقد
استدل المصوبة بالكتاب والاجماع والمعقول اما الاول فقوله تعالى في حق داود
وسليمان وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان ما صار اليه حكم الله
ولا علما واما الثاني فللاجماع الصحابة على تسويغ الخلاف في المسائل الاجتهادية وتوليه
الخلف للقضاء مع علمهم بمخالفتهم لهم ولو جاز الخطا لما سوغوه واما الثالث فلان
الحق لو كان في جهة واحدة في باب الاجتهاد لنصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال
فلما جاز تقليد كل واحد من المجتهدين الا بعد الاجتهاد فمن يقلده ولوجب نقض كل حكم
خالفه كما قاله المريسي والاصم وكان الحرج لازما لانحصار الحق في جهة واحدة
لفضى اليه وهو منتف بالاية ولما علم المجتهد كونه معفوا له لتجويزه احتمال الخطا
عليه وعدم تمكنه من الحالة التي اذا انتهى اليها في الاجتهاد غفر له ترك ما بعدها ومن
ما دونها وهو خلاف اجماع الامة على ثواب كل مجتهد وغفرانه فيما اخطا فيه والجواب
عن الاية انها مطلقة فيما اوتي كل واحد منهما من الحكم والعلم ولا دلالة لها على ذلك فيما
حكما فيه ولان الخطا في مسئلة لا يمنع اطلاق القول بانه اوتي حكما وعلما وعن الاجماع
بانهم انما سوغوه لما اجمعوا عليه من وجوب اتباع كل مجتهد ظنه ولم يجز الانكار لان
المخطي غير معين بخلاف ما لو كان معينا فانه يجب الانكار حينئذ وعن اول المعقول
انه مبني على وجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهو غير لازم على ما عرف من اصولنا ولو
سلم ولكن لا مانع من ان يكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالادلة الظنية لنيل ثواب
الاجتهاد لا طلب العلم ولو سلم فهو منتقض بنصب الادلة الظاهرة مع امكان نصب
الادلة القطعية وعن ثانيه انه انما جاز تقليد كل واحد من المجتهدين ضرورة وجوب اتباع
العامي للمجتهد وتعذر معرفته للمصيب بعينه وعن ثالثه انما امتنع نقض ما خالف الصواب
لعدم معرفة الخطا من الصواب وعن رابعه لا نسلم الحرج انما يلزم ان لو وجب على المجتهد
اتباع الحق اذا كان معينا قطعا واما اذا كان ظنا فلا وعن خامسه منع الملازمة اذ
الكلام مفروض فيما اذا انتهى في الاجتهاد الى حد يجد من نفسه عدم القدرة على المزيد عليه
وهو ضابط العلم بكونه معفوا له فيما وراه قال ——— مسئلة تعادل الادلة العقلية
محال لاستلزامها النقيضين واما تعادل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور جائز خلافا
فالاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل
بهما او باحدهما معينا او مخيرا والاول باطل والثاني تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو
من مجتهد والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال وهو احدهما واجيب بعملهما اي انهما
وقفا فيتوقف او باحدهما مخيرا او لا يعمل بهما ولا تناقض الا في اعتقاد نفي الامرين لا في ترك
العمل اقول ——— هذه هي المسئلة السابعة وهي في حكم تعادل الادلة والامارات الظنية
وتعادلها فنقول اتفق العلما على استحالة تعادل الدلائل العقلية وتعادلها لاستلزامها
الجمع بين النقيضين من حيث ان الدليل العقلي يلازمه مدلوله فلو تعادلا في نفسهما كالدال
على حدوث العالم وقدمه لزم الحدوث والقدم وهو محال واما تعادل الامارات الظنية
وتعادلها فقد ذهب الجمهور الى جوازه خلافا لاحمد بن حنبل والكرخي والدليل على مذهب
الجمهور انه لو امتنع تعادل الامارات الظنية فاما ان يكون لذاته او لدليل خارج والاول باطل

لانا لو قدرنا وقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا وكذا الثاني اذ الاصل عدمه اي عدم
الدليل شرعيا كان او عقليا فمن ادعاه لا بد له من بيان شبهة الخصوم انهما لو تعادلا
فاما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او باحدهما مخيرا او لا يعمل بشي منهما والتوالي باسرها
باطلة اما الاول فلزوم الحكم بان شيا معينا حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد ومثله
ان يحكم في يوم بحكم في الغد بنقيضه وان يخير الحاكم للمتخاصمين والمفتي للمستفتي
بين الفعل والترك واما الثاني فلان تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد خلاف الاجماع واما لان
في التخيير اباحة الفعل والترك فهو عمل بامارة الاباحة دون امارة الوجوب وهو
باطل واما الرابع فلكونه كذبا لان المجتهد اذا لم يعمل بشي من دليلي الحرمة والحل يقول
للشي لا حلال ولا حرام وهو احدهما اذ لا يخرج في نفس الامر عنهما فيكون كذبا ولان
منصب الامارتين يكون عبثا وتوجيه الجواب لا نسلم عدم قسم خامس لجواز
ان يعمل بالدليلين في انهما وقفا اي وقف كل منهما الاخر ولم يرجح احدهما على الاخر
حتى يكون مجموعهما كالدليل الواحد وعند ذلك فيقف المجتهد لانه مقتضى المجموع
سلمنا امتناع العمل بهما فلم لا يجوز ان يعمل باحدهما مخيرا قولهم لزوم الحكم بان
شيا حرام لزيد حلال لعمرو قلنا لا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي
لنزوله منزلة ورود التخيير من الشارع بلفظ التخيير قولهم يلزم تخيير الحاكم والمفتي
للمتخاصمين والمستفتي ممنوع اذ التخيير للحاكم والمفتي في العمل باحدى الامارتين
قولهم الاجماع على امتناع التخيير قلنا اذا ترجح احدى الامارتين في نظره او اذا لم يكن الا
الاول مسلم والثاني ممنوع اذ لا نعرفه كما قلنا قولهم في التخيير العمل بامارة الاباحة
دون امارة الوجوب قلنا انما يلزم ذلك لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا
وليس كذلك وانما هو تخيير في العمل باحدى الحكمين مشروطا بقصد العمل بدليله كما في
التخيير بين القصر في السفر والاتمام بشرط قصد العمل بدليل الرخصة او بدليل الاتمام
سلمنا امتناع العمل باحدهما مخيرا لكن لم لا يجوز ان لا يعمل بشي منهما ويتساقطان
قولهم لزوم الكذب والتناقض قلنا الكذب والتناقض انما يلزم من اعتقاد نفي
الامرين اعني الحل والحرمة في نفس الامر لا من ترك العمل بهما واما لزوم العبث فمبني على
وجوب رعاية المصالح وقد عرفت ما فيه فان قيل حكم الله على احسادكم واحد وفي تعادل
الامارات تضليل المجتهد وهو قبيح قلنا التضليل انما يلزم لو كان مكلفا باصابة ما هو
الحكم عند الله لانما عليه على ظنه فان لم يغلب للتعادل وجب التخيير او الوقف او
التساوي فقط والله اعلم قال ——— مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان
في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك
المسايل بان ولم يظهر فرق وقول الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان اما للعلما واما
فيها ما يقتضي للعلما قولين لتعادل الدليلين عنده واما على قولين على التخيير عند التعادل
واما تقدم له فيهما قولان اقول ——— هذه هي المسئلة الثامنة وهي في بيان ما يصح
نسبته من الاقوال الى المجتهد وما لا يصح فنقول لا خلاف في صحة اعتقاد الاحكام المتقابلة
كل واحد في مسئلة كوجوب الصلوة وتحريم الزنا ولا في اعتقاد الجمع بين الاحكام التي لا تعاند
بينهما في شي واحد كالتحريم ووجوب الحد ولا في اعتقاد وجوب فعل متضادين على البدل
كالاعتداد بالاطهار والحيض او غير متضادين لحصول الكفارة ولا في انه لا يستقيم ان يكون

للمجتهد قولان متناقضان في شيء واحد في وقت واحد بخلاف الوقتين كما لو افتى اليوم
بشيء وغدا بنقيضه او شخصين كما لو افتى لزيد بالحل ولعمرو بالحرمة على القول بالتخيير
عند تعادل الامارات فان على هذا القول يستقيم كما تقدم بيانه واذا عرفت ذلك فاعلم
ان المجتهد اما ان ينص على القولين المتناقضين في المسئلة اولا فان نص فاما ان يكون احدهما منصوص
عليه والاخر منقولا فان كان الاول فصدور القولين عنه اما ان يكون على الترتيب او معا
فان كان الاول فالظاهر انه رجوع عن الاول وان الثاني ناسخ له وهو قوله الان وان قيل
للاول بعد النسخ قوله فليس الا بمعنى انه كان قولا له لا بمعنى انه الان قولا ومعتقده
وعند ذلك فلا يخلو اما ان يعلم الثاني او جهل الحال فان علم وجب اعتقاده ان قوله
الان هو الثاني وان جهل وجب اعتقاد نسبة المتاخر في نفس الامر اليه دون المتقدم
وعلى هذا لا يجوز للمقلد العمل بواحد منهما قبل التبين لاحتمال ان يكون عمله بالمنسوخ
وذلك كنص ناسخ ومنسوخ جهل المتاخر منهما وان كان الثاني وهو ان يكون صدور
القولين عنه معا فلا يخلو اما ان ينص على الراجح منهما بان يقول وهذا القول اولى او يفرع
عليه دون الاخر فيظهر من ذلك ان الراجح والمفرع هو قوله دون الاخر وان لم يوجد
منه ما يدل على الترجيح كقول الشافعي رضي الله عنه في سبع عشرة مسئلة فيها قولان فلا يجوز
ان يحمل على اعتقاده للقولين لان الفرض تناقضهما واعتقاد النقيضين محال بل يحمل
اما على ان فيها قولين للعلماء وعلى هذا لا يكون من اقواله واما على ان فيها ما يقتضي للعلماء
قولين لتعادل الدليلين عنده اي في نظره كاستصحابين وذلك كما لو اعتق عن كفارته عبدا
غائبا منقطع الخبر فان الاصل بقا حيوته والاصل ايضا بقا اشتغال الذمة او كاصلين
مختلفين في المسئلة متشابهين لكل منهما على السوية الى غير ذلك من نظائر تعادل الامارات وللعالم
فيها قولين على التخيير عند التعادل وكانه قال تعادلت الادلة فانا مخير في القولين
اقول بهذا مرة وبذاك اخرى او اما على معنى انه تقدم لي فيها قولان واما ان كان احد القولين
منصوصا عليه والاخر منقولا وذلك انما يتصور في صورتين متناظرتين فلا يخلو اما ان يكون
تنصيص الامام على حكم الصورتين على الترتيب او معا فان ترتبا فالظاهر ان الثاني
رجوع عن الاول وهو قوله ان علم التاريخ كما تقدم في القولين المنصوصين وكذلك ان
وكذلك المتناظرتان ولم يظهر فرق وان جهل الحال فيجب اعتقاد نسبة الحكم المتاخر
في نفس الامر اليه وان نص على الصورتين في وقت واحد فهو كما لو نص على القولين في صورة
واحدة وقد عرفت ما فيه قال ـــــ مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من
غيره باتفاق للتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم
على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده
فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده ولو حكم
مقلد بخلاف امامه جرى على جواز تقليد غيره اقول ـــــ هذه هي المسئلة التاسعة
وبيته انهم اتفقوا على ان المسائل الاجتهادية وهي ما كان من الاحكام الشرعية دليله
ظنيا واحترزنا بالشرعية عن العقلية واللغوية ونحوها وبالدليل الظني عما كان دليله
قطعيا كالعبادات الخمس فانها ليست محل الاجتهاد لان المخطي فيها اثم والاجتهادية
ما لا يعد المخطي فيها اثما كالزكوة في الحلي لا ينقض الحكم يعني حكم الحاكم فيها لا منه اي
من الحاكم ولا من غيره للتسلسل اذ لو جاز نقض حكمه اما بتغير اجتهاده او بحكم حاكم اخر امكن

فان لم يظهر ... فلا حكم

نقض الحكم الثاني بالنقض ونقض نقض النقض الى غير نهاية وهو المراد من التسلسل واذا
كان كذلك يفوت مصلحة نصب الحاكم لاضطراب الاحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم
وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها واتفقوا على انه ينقض يعني حكم الحاكم اذا خالف
قاطعا من نص او اجماع او قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او كان قطع فيها
بنفي الفارق وهذا بخلاف ما لو خالف ظنيا من نص وغيره فانه لا ينقض بالظن ما حكم به
بالظن لتساويهما في الرتبة ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاده كان اي حكمه باطلا وان قلد
غيره اتفاقا اي بطل حكمه وينقض سواء كان المجتهد مقلدا لمجتهد اخر او لم يكن وهذا
ايضا باتفاق منهم فعلى هذا لو تعاطى المجتهد حكما باجتهاده لنفسه كما لو تزوج
امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فهل ينقض الاجتهاد السابق ام لا فالمختار النقض
وان الحكم فيما نحن فيه التحريم والا كان مستديما للحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده
وهو خلاف الاجماع كما قلنا ومنهم من قال ينقض الاجتهاد السابق ان لم يتصل به
حكم حاكم اخر وان اتصل فالاولى ان لا ينقض الاجتهاد السابق نظرا الى المحافظة
على حكم الحاكم هذا اذا كان قد اجتهد لنفسه فلو كان قد اجتهد في مسئلة المذكورة
لغيره وعمل ذلك الغير بفتواه ثم تغير اجتهاده فهل يجب على المقلد مفارقة الزوجة
بتغير اجتهاد مقلده اي مفتيه فالحق وجوبه كما لو تغير اجتهاد المجتهد في القبلة
في اثنا الصلوة بالنسبة اليه والى مقلده لوجوب التحول عليهما الى الجهة الاخرى
والى هذا اشار بقوله وكذلك المقلد اي وكذلك المقلد المختار في حقه نقض حكم الاجتهاد
السابق بتغير اجتهاد مقلده ولو كان الحاكم مقلدا للامام وحكم بخلاف مذهب
امامه فان قلنا بصحة حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد في زماننا فنقض حكمه
مبني على الخلاف وانه هل يجوز تقليد غير امامه فان منعنا من ذلك نقض والا فلا
والى ما ذكرنا اشار بقوله فلو حكم مقلد بخلاف امامه جرى اي نقض حكمه على
جواز تقليد غيره قال ـــــ مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما
لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون
صحابيا وقيل ارجح فان استووا تخير وفي بعض النسخ وقال الشافعي الا ان
يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير وقيل او تابعيا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد
اتفاق اقول ـــــ هذه هي المسئلة العاشرة وهي في بيان ان المجتهد قبل ان يجتهد
في مسئلة من المسائل هل يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها ام لا اختلفوا فيه
فذهب القاضي ابو بكر واكثر الفقهاء الى منع تقليد غيره سواء كان الغير صحابيا
او تابعيا اولا وسواء كان اعلم منه او لم يكن وسواء كان الاجتهاد فيما يخصه او يفوت
وقته او لم يكن كذلك وهو اختيار المصنف واليه الاشارة بقوله المجتهد قبل
ان يجتهد ممنوع من التقليد اي مطلقا على اي وجه كان من الوجوه التي اشرنا اليها
وذهب بعض اهل العراق الى انه ممنوع من التقليد فيما لا يخصه يعني فيما يفتي
لا فيما يخصه فانه يجوز التقليد فيه ومنهم من قال الامام يجوز له التقليد فيما يخصه اذا
كان مما يفوت وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد فيه والى الاول اشار بقوله
وقيل فيما لا يخصه والى الثاني بقوله وقيل فيما لا يفوت وقته ولكن هذه العبارة
تدل على ان المجتهد يجوز له التقليد اذا كان المجتهد فيه مما يفوت وقته سواء كان

خصمه ونفى به وليس هذا بانفراد مذهب احد ولو قال وقيل لا فيما يخصه وقيل
وتفويت وقته استقام وذهب محمد بن الحسن الى جواز تقليد من هو اعلم منه دون من هو
مثله او دونه واليه الاشارة بقوله وقيل يعني انه ممنوع من التقليد الا ان يكون يعني المقلد
اعلم منه اى من المجتهد المقلد فانه لا يكون ممنوعا منه حينئذ وابن سريج اصحابنا جوز
تقليد المجتهد للاعلم منه ولكن شرط ان يتعذر عليه وجه الاجتهاد وذهب الجبائي
الى ان الاولى له ان يجتهد وان لم يجتهد وترك الاولى جاز له تقليد الواحد من الصحابة
اذا كان ارجحهم في نظره على غيره ممن خالفه وان استووا تخير في تقليد ايهم ولا يجوز
له تقليد من عداهم وبه قال الشافعي في رسالته القديمة واليه الاشارة بقوله وقيل بعض
الشيخ وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير ولفظه في المنتهى
توافق هذا لانه قال وقال الشافعي الجبائي يجوز ان يقلد صحابيا خاصة الارجح من غيره
فان استووا تخير واما تصحيح ما في الشيخ المشهور من قوله وقال الشافعي الا ان
يكون صحابيا وقيل ارجح فيتوقف على صحة ما نقل في الكتب المشهورة عن الشافعي رضي الله
عنه من تجويزه تقليد الصحابي مطلقا اى من غير اشتراط الترجيح كما نقله الآمدي وفي
هذا مذهب طائفة من الناس عند الآمدي لا مذهب الشافعي وعلى هذا يكون قوله وقال
الشافعي الا ان يكون صحابيا اشارة الى هذا المذهب المنقول عنه وقوله وقيل ارجح
فان استووا تخير اشارة الى مذهب الجبائي وذهب بعض الناس الى انه يجوز له تقليد
الواحد من الصحابة او التابعين واليه الاشارة بقوله وقيل اى انه ممنوع من التقليد الا ان
يكون صحابيا او تابعيا والنسخة المشهورة لا تخالف رواية المنتهى فهي اولى مما في بعض
النسخ ولم توافقها نظرا بالتأمل ان شاء الله وذهب احمد بن حنبل واسحاق بن راهويه
وسفيان الثوري الى جواز التقليد مطلقا واليه الاشارة بقوله وقيل غير ممنوع اى
من التقليد مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك قولان هذا حكمه قبل الاجتهاد واما بعد الاجتهاد
فالاتفاق اى على انه ممنوع من التقليد اى تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه
ظنه وترك ظنه قال لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف
النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل فلا يعدل الى البدل كغيره وايضا
لو جاز قبله لجاز بعده واجيب بانه بعده حصل الظن الاقوى اقول هذا شروع
منه في الاحتجاج على المذهب المختار وهو امتناع التقليد وقد احتج عليه بحجتين
توجيه الاولى ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من دليل اذ القول بالدليل
من غير دليل باطل كما سبق في مواضع والاصل عدمه اى عدم ذلك الدليل فمن ادعاه
يحتاج الى بيان فان قيل القول بالامتناع ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل
عدمه قلنا النفي لا يحتاج الى دليل زائد على انتفاء دليل الثبوت لانه يكفي فيه واليه
الاشارة بقوله بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وتوجيه الثانية على ما هو
المشهور ان المجتهد متمكن من الاجتهاد فلا يعدل مع ذلك متصرفا الى فروع غيره كما في العقليات
لكن لما كان هذا القياس باطلا لظهور الفرق لان العقليات انما لم يجز التقليد فيها
لان المطلوب فيها العلم وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف مسائل الاجتهاد فان المطلوب
فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد لا جرم جنح المصنف عنه وقررها على وجه لا يرد
عليه هذا وتوجيهها ان يقال المجتهد متمكن من الاصل وهو الاجتهاد فلا يعدل الى البدل وهو
التقليد

٢٢٢

لامتناع اجتماعهما وارتفاعهما جرى فيهما الاخيران اى التلازم من ثبوت ونفي وعكسه طردا
لاستلزام الحدوث عدم وجوب البقاء وعدم الحدوث وجوب البقاء وعكسا لاستلزام وجوب
البقاء عدم الحدوث وعدم وجوب البقاء الحدوث فان ساوقا اثباتا وهو المنفصلة المانعة
الجمع كالتأليف والقدم لامتناع اجتماعهما جرى فيهما الثالث اى التلازم من ثبوت ونفي
طردا لاستلزام التأليف عدم القدم وعكسا لاستلزام العدم عدم التأليف فان ساوقا
نفيا وهو المنفصلة المانعة الخلو كالاساس والخلل وان امكن ان يساوقا في امتناع الخلو
عنهما لكن لا مساواة في الامثلة جرى فيهما الرابع اى التلازم من نفي وثبوت طردا لاستلزام
عدم الاساس الخلل وعكسا لاستلزام عدم الخلل الاساس مثال الاول وهو التلازم بين
الثبوتين في الاحكام الشرعية من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت الملازمة بينهما بالطرد ويقوى
بالعكس اى يثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجودا وعدما حتى يلزم كون
صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها ويقرر بان الصحتين اثران لموثر واحد
ويلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الاخر للزوم الموثر من ثبوت احدهما ولزوم الاخر من الموثر
ويقرر ايضا بثبوت الموثر بان يقال موثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق فيلزم من صحة
الطلاق صحة الظهار لثبوت الموثر ولا يعين الموثر بان يقال مثلا انما يصح طلاقه لعلة
كذا لشهادة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح واذا لانتقل كذلك لانه يكون
انتقالا الى قياس العلة وبالاتفاق ليس هو من اقسام الاستدلال لخروجه عن الحدين
بخلاف اخويه فانهما من اقسامه على التفسير الثاني كما سبق قال في المنتهى ويثبت بالطرد
والعكس او بثبوت احد الاثرين على ثبوت الاخر وهذان العبارتان اوضح ومثال الثاني وهو
التلازم بين النفيين لو لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء بغير نية والمصنف اتى بعكس نقيضه
وما ذكرناه اظهر في المثال ويثبت بالطرد كما تقدم يعني من تقويته بالعكس والمراد انه يثبت
بالطرد والعكس كما هو عبارة المنتهى فانها اقرب ويقرر ايضا بان الصحتين اثرا موثر
واحد واذا كان كذلك فيلزم من انتفاء احد الاثرين وهو صحة التيمم من غير نية انتفاء الاخر
وهو صحة الوضوء من غير نية للزوم انتفاء الموثر من انتفاء احد الاثرين ويقرر ايضا بانتفاء
الموثر على عكس ما تقدم في التقرير بثبوت الموثر ولا يخفى وجهه ومثال الثالث وهو التلازم
بين ثبوت ونفي ما كان مباحا لا يكون حراما ومثال الرابع وهو التلازم بين نفي وثبوت
ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرران اى الثالث والرابع بثبوت التنافي بينهما اى بين
المباح والحرام وهو في الاثبات ولهذا استلزم المباح عدم الحرام وعكسه لا في النفي ولهذا
لم يستلزم عدم المباح الحرام ولا عكسه وبين الجواز والحرام وهو في النفي والاثبات ولهذا يلزم
من عدم الجواز الحرمة وعكسه ومن الجواز عدم الحرمة وعكسه او بثبوت التنافي بين لوازمهما
لاستلزام التنافي بين اللوازم التنافي بين الملزومات هذا اشارة الى ما ذكر من الامثلة وهو صريح
في ان مراده من قوله تلازم بين حكمين من غير تعيين علة هو القياس الاستثنائي الذي لا يشمل
الملازمة فيه بعلة مستنبطة كما اشرنا اليه قال ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما
ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ويختص بسوال وهو قولهم في قصاص الايدي
باليد الواحد موجب الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية ويقرر بان الدية
احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة ان كانت واحدة فالمطلوب وان كانت متعددة فتلازم الحكمين
دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز ان يكون في الفرع بالخلاف لا يقتضي الاخر ونرجحه بانتفاء المدارك

فلا يلزم الآخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى ويرجحه باولوية الاتحاد ولما فيه من العكس
فان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال والمتعدية اولى اقول ـــــ اعلم اولا
ان المصنف ذكر في المنتهى قبيل خاتمة الاصل الخامس عند فراغه من تقرير الاسولة الخمسة والعشرين
الواردة على قياس العلة ويرد على قياس الدلالة كل ما يرد على قياس العلة سوى ما يتعلق
بمناسبة الوصف الجامع لان الجامع فيه ليس بعلة والقياس في معنى الاصل كذلك لانه لم
يذكر فيه جامع ولا يرد عليه ايضا الاسولة على نفس الوصف الجامع ويختص قياس الدلالة
بسوال اخر اذا كان الجامع احد موجبي الاصل كقوله في مسئلة الايدي باليد الى اخر ما ذكر
ههنا وهذا افصاح منه بان كل ما لا يرد على قياس الدلالة لا يرد على القياس في معنى
الاصل من غير عكس لان الاسولة على نفس الوصف الجامع لا يرد على القياس في معنى الاصل
ويرد على قياس الدلالة وهكذا قاله الآمدي بان المختص بالسوال المذكور قياس الدلالة واذا
عرفت ذلك فقوله ويرد على الجميع يعني جميع اقسام التلازم المذكور يعني مع المقدمتين
الشرطية والاستثنائية ومنع احديهما شرطية كانت او استثنائية ويرد ايضا على التلازم المذكور
من الاسولة الخمسة والعشرين ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع لانها لا ترد ههنا لعدم تعين
العلة ويختص يعني التلازم المذكور بسوال اخر غير ما يرد على قياس العلة وذلك اذا كان
الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته مثل قولهم في قصاص الايدي باليد
الواحدة لم قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس واذا
كان كذلك يجب في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير
وجوبها في الفرع وقرر وجوب القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب
الاخر لان العلة اي علة الموجبين في الاصل ان كانت واحدة فواضح يعني لزوم المطلوب
اذ يلزم من وجود احد موجبيها في الفرع وجودها فيه ومن وجودها فيه وجود الموجب الاخر
وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة فتلازم الحكمين يعني في الاصل دليل تلازم العلتين
وعلى هذا يلزم من وجود احد الحكمين في الفرع وجود علة الحكم الاخر فيه فيعترض بما ذكر
من السوال وهو المختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب عنه والاعتراض على
الجواب والجواب عنه قد تقدم قبيل الخاتمة المذكورة فلا حاجة الى اعادته ولنبين مما نقلنا
عنه في المنتهى ان قوله ههنا ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع يشعر بان
مراده من التلازم المذكور هو القياس في معنى الاصل وقوله ويختص بسوال يشعر بان مراده
منه قياس الدلالة وبينهما تناف نعم لو قال ويرد من الاسولة ما عدا اسولة مناسبة الوصف
الجامع بدل قوله ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع لاستقام لان قياس الدلالة يختص بورود
ما عدا اسولة مناسبة الوصف الجامع وبالسوال المذكور ويمكن ان يجاب عنه بان التلازم
المذكور اعم منهما لان المراد بالتلازم بين حكمين من غير تعين علة باعثة مستنبطة وعدم تعين
العلة الباعثة المستنبطة اما ان يكون بعدم تعين العلة اصلا ويدخل فيه القياس في معنى
الاصل او تعين ما ليس بعلة باعثة بل ملازمها ويدخل فيه قياس الدلالة او تعين علة باعثة
ولكن لا مستنبطة بل مومى اليها او منصوصا عليها صريحا او مجمعا عليها ويدخل فيه ثبوت
الحكم بتلك العلل كما تقدم وعلى هذا اصح قوله ويرد ويختص اذ المراد انه يرد على بعض اقسامه
كذا ويختص بعض اقسامه بكذا واذا عرفت ذلك فاعلم ان اقسام الاستدلال كثيرة
منها النظم الاقتراني على ما بين في اول الكتاب مثل ما وجد فيها قولهم الدليل يقتضي ان لا يكون كذا

ولم يكن لكنا خالفناه في مواضع الاجماع بمعنى لا وجود له في محل النزاع فيبقى على الاصل
ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مداركه كقولهم الحكم الشرعي دليلا بالضرورة ولا دليل بالسبر والبحث
ولان الاصل في الاشياء العدم فلا حكم ومنها طريقة التساوي في النسبة كقولهم في مسئلة الحر
بالعبد لا يقطع طرفه بطرفه فلا يقتل نفسه بنفسه وتقريره ان ذلك بان نسبة طرف العبد الى
نفسه كنسبة طرف الحر الى نفسه ولهذا كانت دية طرف كل واحد منهما على النصف من دية نفسه
وعند ذلك يلزم ان يكون النسبة الواقعة بين نفسيهما كالنسبة الواقعة بين طرفيهما فاذا لم يوجد
الطرف بالطرف فلا يوجد النفس بالنفس وقد يقرر مثل ذلك ايضا في مسئلة الايدي باليد
بالنظر الى نسبة الاطراف الى الطرف الواحد كنسبة الانفس الى النفس الواحدة فاذا قتلت
الانفس بالنفس فليوجد الطرف بالطرف وذلك كثير ومنها قولهم وجد السبب او المانع او فقد
الشرط على ما قال ونحو ان يكون قوله واما عقد اشار الى نحو ما ذكرنا من اقسام الاستدلال فان
قلت هل يدخل هذه الاقسام في التلازم المذكور ام لا قلت ان اراد بالتلازم التلازم بالفعل
او ما في قوته وبالحكمين قضيتين لا حكمين شرعيين دخل فيه لجمع لاستعمال الجمع على قضيتين وامكان
الرد الى الاستثنائي على ما لا يخفى والاقلال الاول اولى لان هذه الاقسام ادلة وليست
كتابا ولا سنة ولا اجماعا ولا قياس علة فيجب ان يدخل في الاستدلال اذ لا سادس في اصول
ادلة الاحكام بالاتفاق ولا يخفى ان الحد الذي بيناه للتلازم المذكور والاستصحاب
وثبوته قبلنا هو الحد الثاني لا الاول ليشمل التلازم بعدم تعين العلة وكون المراد منه
خروج قياس العلة دون اخويه على ما سبق قال ـــــ الاستصحاب الاكثر كالمزني
والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا اصليا او حكما شرعيا مثل
قول الشافعية في الخارج الاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدمه لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان
الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم او الجواز وهو باطل وقد استصحب الاصل
فيهما اقول ــــ هذا هو القسم الثاني من الاستدلال وهو استصحاب الحال اعني الحكم
بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول واليه الاشارة في قولهم الاصل
بقاء ما كان على ما كان وقد اختلف فيه فذهب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي وجماعة
اخرى من اصحاب الشافعي رضي الله عنه الى صحته وكونه حجة مسموعة في الشرعيات وذهب اكثر
الحنفية وابو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين الى بطلانه وامتناع الاحتجاج به سواء كان ذلك
الاستصحاب بقاء اصليا وهو استصحاب البقاء على العدم كما كان او حكما شرعيا كقول الشافعية
في مسئلة الخارج من غير السبيلين انه لا ينقض الطهارة لاستصحاب الطهارة التي هي حكم شرعي
وتقريره ان الاجماع انعقد على ان المحكوم عليه بالطهارة قبله اي قبل الخارج متطهر والاصل
البقاء على الطهارة حتى يثبت معارضها والاصل عدم المعارض وهذا المثال يذكر لاستصحاب
حكم الاجماع في محل الخلاف لانهم اختلفوا في كونه دليلا ظاهرا فنفاه جماعة كالغزالي وغيره واثبته
اخرون وهو اختيار الآمدي والمصنف ودليله دليل الاستصحاب فلذلك لم يجعله مسئلة برأسها
كما جعلها في المنتهى لنا يعني في ان الاصل البقاء ويعبر عنه بالكون في الزمان الثاني بناء على الكون في الزمان
الاول ان ما تحقق يعني وجوده او عدمه في حال من الاحوال ولم يظن معارض بذلك المتحقق لا قطعا
ولا ظنا فانه يستلزم ظن البقاء على ما كان والبديهة تشهد بصحته وكذا افعال العقلاء واهل العرف
من مراسلة من مرت عليه سنون متطاولة وارسال الودائع والقراض والديون وغيرها اذ لولا ظن البقاء

على ما كان لما ساع لهم ذلك ولعدوا سفها بذلك وكيف لا نعلل البقا على الظن مع ان ما يتوقف
عليه البقا وهو الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له من وجود او عدم اقل مما يتوقف
عليه التغير لتوقفه عليهما وعلى التبدل وهو بدل على ان وقوعه اغلب اذ العقل يحكم بان
حصول ما يتوقف على امرين اغلب مما يتوقف على ذينك الامرين وثالث غيرهما فان قيل لا
نسلم ان افعال العقلا واهل العرف انما كان لظن بقا ما كان وانما كان ذلك منهم تجوزا
لاحتمال الاصابة الغرض فيما فعلوا كما يستحسنون الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال
وقوعها ولو كانت الاصابة مرجوحة لا راجحة قلنا لكن لا نسلم ان البقا اغلب على الظن اذ زيادة
توقف العكس على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارضة لا يتوقف عليه البقا من تجدد مثل
السابق سلمنا زيادة توقف التغير لكن لا نسلم دلالته على غلبة البقا على التغير لجواز ان
يكون ما يتوقف عليه التغير وان كان اكثر اغلب في الوجود مما يتوقف عليه البقا وان كان اقل
قلنا الجواب عن الاول ان احتمال الخطا والخطر ظاهر فيما ذكرناه من صور الاستشهاد كما في
ارسال الودايع ونحوها فلو لم يكن مع ظن البقا لما اقدموا عليه على ما هو المالوف من احوال
العقلا وانما يجوز الاقدام الاصابة فيما لا خطر في فعله كما ذكرتم في صورة الاستشهاد لقصد
الاصابة غالبا وعن الثاني معارضه توقف البقا على تجدد مثل السابق
السدود حتى تحصل الاصابة غالبا وعن الثاني معارضه بوقف البقا على تجدد مثل السابق
يتوقف التغير على تجدد عله المتجددات وعن الثالث ان الجواز ممنوع فيما نحن فيه لان الغرض
توقف التغير على ما يتوقف عليه البقا وزيادة وجواز كون ما يكون عليه التغير اغلب انما كان
يتصور لو لم يتوقف التغير على ما يتوقف عليه وزيادة والفرض خلافه كما قلنا واذا اسلم
ظن البقا جاز العمل به لكون الظن حجة متبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه في غير موضع
قلنا ايضا في ان الاصل ظن البقا انه لو لم يمكن الظن بمعنى ظن البقا حاصلا لكان الشك في
الزوجة او في الزوجية ابدا كما لو شك ان هذه اهل هي زوجته ام لا كالشك في بقا الزوجية
او على الزوجية او كالشك في بقا الزوجية على ما في النسخة الاخرى في التحريم والجواز اي بان
يكونا مستعين او جائزين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاصل عدم مرجح
غيره ثم ادعاه يحتاج الى دليل واما بطلان التالي فلانعقاد الاجماع على التفرقة بينهما
في التحريم والجواز لا مساغ هذا لدلالتهما على التقدير الاول وجوازه على الثاني وانما فرقوا
بينهما لانهم استصحبوا الاصل فيهما اي في الصورتين حتى قيل بامتناع الاولى وجواز الثانية اذ الاصل
فيهما كان ذلك فاستصحب والى هذا اشار بقوله وقد استصحب الاصل فيهما وقد يقرر هذا
فيهما كان ذلك فاستصحب والى هذا اشار بقوله وقد استصحب الاصل فيهما وقد يقرر ذلك بان
الاخر وبقال الاجماع منعقد على امتناع صلوة من شك في بقائها ولو لم يكن البقا مظنونا لزم
اما الجواز في الاول او الامتناع في الثانية والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله واما الملازمة
فلان البقا لو لم يكن راجحا فلا يخلو اما ان يكون مرجوحا وحينئذ يلزم الامتناع في الثانية
لظن فوات الطهارة او متساويا وحينئذ لا يخلوا اما ان يكون استوا الطرفين مما يجوز معه
الصلوة او لا يجوز فان كان الاول فيلزم الجواز في الاولى وان كان الثاني فيلزم الامتناع
في الثانية قال ______ قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص او اجماع
او قياس واجيب بان الحكم البقا ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان
الاصل البقا لكانت بينة النفي اولى وهو باطل بالاجماع واجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل
الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلنا الغرض بعد بحث العالم اقول ______ هل شبه لك
للخصوم مع الاجوبة بوجه الاولى لم تعال الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام الشرعية والدليل

٢٢٥

اى دليل الحكم الشرعي اما بالنص او الاجماع او القياس والاستصحاب وليس منها فلا يثبت به
مثل هذه الاحكام وبوجه الجواب لم تعال لا نسلم ان المثبت بالاستصحاب لما سيأتي من افادته
الظن وكون الظن حجة متبعة في الشرعيات وبوجه الثانية لم تعال لو كان الاصل البقا لكانت
بينة النفي اولى يعني مرتبة الاثبات لاعتضادها بهذا الاصل والتالي باطل بالاجماع لان
بينة الاثبات مقدمة اتفاقا فالمقدم مثله وبوجه الجواب لم تعال لا نسلم انه لو كان الاصل
البقا لكانت بينة النفي اولى وانما يكون كذلك لو لم يكن الاصل مرجوحا بالنسبة الى كثرة احتمال
الخطا والغلط في حق النافي اكثر منه في حق المثبت وذلك لان المثبت يبعد غلطه وذلك
لاطلاعه على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه
حال غيبة النافي عن المثبت وتعذر صحبته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات واذا
كان كذلك فيحصل الظن بقول المثبت دون النافي ولو اعتضد بالاصل فان في المنتهى
وايضا بان التقدم بامكان تصديقهما لامكان اطلاع المثبت على السبب المثبت دون
النافي ووجه ظاهر وهو حسن وبوجه الثالثة لم تعال لا ظن يعني في البقا مع جواز الاقيسة
وكثرتها وكثرة العمومات بخلاف ما قبل ورود الشرع فان الاستصحاب حينئذ مغلب
على الظن للامن عن الدليل المغير بخلاف ما بعد الورود وبوجه الجواب لم تعال الغرض
ان الاستصحاب بعد ورود الشرع انما يفيد ظن البقا بعد بحث العالم على الاقيسة والعمومات
وعدم وجدانه فيها ما يخالف الاصل ولهذا قيد الدعوى بقوله ولم يظن معارضا وعند
هذا فالظن بعد الورود ايضا حاصل ولو كان قبله ابقى لعدم المعارض من جهة الشرع
اعلم يا بعده لاحتمال المعارض من جهته وان كان مرجوحا قال ______ شرع من قبلنا
المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل البعث متعبد بشرع قيل نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى
وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ووقف الغزالي لنا الاحاديث متظافرة
كان يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بان من قبله لجميع المكلفين
واجيب بالمنع قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة او لزومه قلنا التواتر لا يمتاح وعدم
المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة اقول ______ هذا هو القسم
الثالث من الاستدلال وهو شرع من قبلنا وفيه مسئلتان الاولى في انهم اختلفوا في ان النبي
صلى الله عليه وسلم قبل البعث هل كان متعبدا بشرع احد من الانبيا قبله فمنهم من اثبته ومنهم من نفاه
والمصنف ثم اختلف المثبتون فيما بينهم فنسبه بعضهم الى شرع نوح وبعضهم الى شرع ابرهيم وبعضهم
الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى وبعضهم الى ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ونفى ذلك
كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين ووقف الغزالي والقاضي عبد الجبار وعن بعض المحققين
في الوقوع لا في الجواز وهو اختيار الآمدي لنا ان الاحاديث متظافرة ان النبي عليه السلام كان
يتعبد كان يأتي غار حرا فيتحنث فيه بحيث اذا اعتزل كان يصلي كان يطوف وكل
ذلك مما لا يرشد اليه العقل ولا يحسن بغير الشرع والقدح في هذا بانه لم يثبت شيء من ذلك بنقل
يوثق به ويستقل بثبوته ولا يدل على انه كان متعبدا شرعا لاحتمال ان يكون بطريق التبرك بفعل
مثل ما نقل جملته عن الانبيا المتقدمين واندرس تفصيله بعيد على ما لا يخفى على الناظر واستدل
عليه ايضا بان من قبله اي شرع من قبله كان لجميع المكلفين فيدخل النبي عليه السلام فيه وانما كان
لجميع المكلفين لان كل من سبق من المرسلين كان داعيا الى اتباع شرعه كل المكلفين واجيب بالمنع
اي المنع دعوة من سبق من الانبيا لكافة المكلفين الى اتباعه فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم

الحكم به ويتعبدوا بعلمه فيحتمل أن يكون في زمان نبينا عليه السلام اندرس الشرائع المتقدمة
وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث في ذلك الزمان قال المانعون
لو كان النبي عليه السلام قبل البعث متعبدا بشريعة أحد ممن تقدمه لقضت العادة بالمخالطة
أي بمخالطة النبي عليه السلام مع أهل تلك الشرائع أو لزمته المخالطة كما هو الجاري من عادة كل
متشرع بشريعة ولو كان كذلك لنقل إذ الدواعي متوفرة على نقل أحواله قبل البعثة ولم ينقل عنه ذلك فدل
على أنه لم يكن متعبدا بشريعة أحد وتقرير الجواب على ما يشعر به ظاهر كلامه أن يقال لا نسلم
أنه لو كانت لوقعت المخالطة لأنها قد تمتنع لموانع نعم يلزم عدم المخالطة على الموانع
جمعا بين الأدلة أي بين العادة الدالة على المخالطة وبين دليلنا الدال على كونه متعبدا
سلمناه لكن لا نسلم لو كان كذلك لنقل بل يجوز أن ينقل متواترا أو غير متواتر والأول والإجماع
إليه والثاني لا يفيد لا يقال لا نسلم عدم نقل المخالطة آحادا لكن المراد عدم ذلك لأن قوله
النقل المتواتر لا يحتاج إليه ممنوع لأنه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها والمراد
على ما دل عليه صريح لفظ المنهاج هو أن المتواتر من تلك الشرائع لا يحتاج إلى مخالطة
وغير المتواتر منها لا يفيد لأن المدعي أنه كان متعبدا بما ثبت تواترا أنه شريعة من تقدمه لأنها
نقلت على لسان الآحاد من الكفار وطريق ثبوته حتى يحتاج إلى مخالطة وغيره لا يفيد ولا يخفى
أن قوله لا يحتاج يجب أن يقرأ على بناء المفعول على التقدير الأول وعلى بناء الفاعل على الثاني
وقد تعرض هذه الشبهة بأنه لو لم يكن على شريعة من الشرائع ولا متعبدا بشيء منها لظهر منه
التلبس بخلاف أهل تلك الشرائع متلبسون به واشتهرت مخالفته لهم في ذلك وكانت
الدواعي متوفرة على نقله ولم ينقل عنه شيء من ذلك فليس واحد الأمرين أولى من الآخر وأمثال
قول الخصم لو كان كذلك لافتخر به أهل تلك الشريعة عادة ولم ينقل ممنوع لعدم التعيين
وأما حجة أرباب الوقف فهي أن الوقوع يستدعي دليلا والأصل عدمه وأما ما ذكروه من الأدلة
على الطرفين فمع عدم دلالتها في نفسها متعارضة وليس التمسك بالبعض منها أولى من الآخر
لا يخفى بعد الاطلاع على ما سبق قال الغزالي رضي الله عنه المختار أن جميع هذه الأقسام
يعني من كونه غير متعبد بشرع أحد أو متعبدا بما مر من المذاهب جائز عقلا لكن الواقع منها
غير معلوم بدليل قاطع ورجم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملي لا معنى له وهو حسن
قال ـــــ مسئلة المختار أنه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والأصل بقاؤه وأيضا
الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس والقصاص أنه قال من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها وتلا وأقم الصلاة لذكري وهي لموسى وسياقه يدل على الاستدلال به
أقول ـــــ هذه هي المسئلة الثانية وهي في أنهم اختلفوا أن النبي عليه السلام وأمته بعد البعث
هل هم متعبدون بشرع من تقدم فنقل عن أصحاب أبي حنيفة وعن بعض أصحاب الشافعي وعن
أحمد في إحدى الروايتين عنه أن كان متعبدا بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه لا من جهة
كتبهم المبدلة ونقل أربابها واختار المصنف هذا المذهب لكنه لم يعتبر قيد الوحي ومحل الحجة
والإمام ... المتنازع فيه إذ لا ينكر أحد كون النبي عليه السلام متعبدا بعد البعث بما أوحى الله إليه
سواء كان من شريعة من قبله أو لا وأشار إلى كونه متعبدا بعد البعث بما لم ينسخ بقوله بما لم ينسخ أي
من شريعة من قبله وذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى المنع من ذلك وهو اختيار الآمدي واستدل
المصنف عليه بحجج ثلث الأولى ما تقدم في المسئلة المتقدمة من كون النبي عليه السلام متعبدا بشريعة
من شرائع ما تقدم مع أن الأصل بقاء ما كان على ما كان من الاستصحاب والثانية انعقاد الإجماع

على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس الآية مع أنه من شريعة من تقدم
لكونه مذكورا في التوراة ومكتوبا على بني إسرائيل ولولا أنا متعبدون به لما صح الاستدلال
به وهذا من تصرفات المصنف وإلا فالمشهور التمسك بهذه الآية من وجه آخر وهو أن النبي
عليه السلام طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتاب
ما يقضي بالقصاص في السن سوى التوراة وهو قوله تعالى فيها والسن بالسن وقد حكم بالتوراة
ولولا كونه متعبدا بذلك الحكم لما جاز له ذلك ورد بأن في الحديث ما يشعر بعدم صحته لدلالته
على أن القرآن غير مشتمل على قصاص السن وهو باطل لأن قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم عام في السن وغيره ويمكن أن يجاب عنه باحتمال الحكم بذلك قبل نزول فمن اعتدى
الآية بعد قصة طلب القصاص في السن الثالثة أنه عليه السلام قال من نام عن صلاة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها وتلا قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهي أي الآية لموسى لأنه خطاب
معه وسياقه أي سياق كلام النبي عليه السلام من تلاوة ما أوحي على موسى بعد إيجابه على
الأمة يدل على الاستدلال وأنه إنما ذكره تعليلا للإيجاب وأجيب عنها بأنه عليه السلام لم يذكر
الخطاب مع موسى لكونه موجبا لقضاء الصلاة عند النوم والنسيان وإنما أوجب ذلك بما
أوحى الله إليه على أن أمته مأمورة بذلك كما أمر موسى عليه السلام به وهذا وإن احتمل لكن السياق
مع المصنف كما قال قال ـــــ قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه وأجيب بأنه تركه
إما لأن الكتاب يشمله أو لقلته جمعا بين الأدلة قالوا لو كان لوجب تعلمها قلنا المعتبر المتواتر
فلا حاجة قالوا الإجماع على أن شريعته ناسخة قلنا لما خالفها وإلا وجب نسخ وجوب الإيمان
وتحريم الكفر أقول ـــــ هذه شبه تمسك بها المانعون توجيه الأولى أن يقال لو كان ... أي شيء
من كتب الأولين وسننهم في حديث معاذ كما سبق في مواضع ولو كان شيء من ذلك من مدارك الأحكام
لأوجبه الله كالكتاب ولما جاز العدول عنه إلى الاجتهاد إلا بعد البحث عنه واليأس
من معرفته وتوجيه الجواب أن يقال إنما ترك معاذ ذكر ما هو المدرك من ذلك صريحا لأنه ذكره
ضمنا لاندراج التوراة وغيرها من الكتب تحت الكتاب لأنه يشمله أو لقلة ما هو مدرك الأحكام
من ذلك وهذا وإن كان فيه حمل اللفظ على خلاف ما هو المتبادر منه إلى الفهم إذ السابق
إلى الفهم في عرف شرعنا من قول القائل كتاب الله القرآن دون غيره من الكتب المنزلة لكن الحمل
عليه أولى بل واجب جمعا بين الأدلة أي بين حديث معاذ وأدلة التعبد على ما سبق وهذا الجواب
أولى مما قيل أنه إنما لم يذكره اكتفاء منه بآيات تدل على اتباع شرائع من تقدم نحو قوله فبهداهم اقتده
أو شرعهم من هداهم والأمر للوجوب فيجب عليه اتباع شرعهم وقوله إنا أوحينا إليك كما أوحينا
إلى نوح وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا لدلالتهما على وجوب اتباعه لشريعة نوح وقوله
ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم والأمر للوجوب وقوله إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون والنبي من جملتهم فوجب عليه الحكم بها إذ للقائل أن يجيب عن الآية الأولى بأنه أمر
باتباع هدى مضاف إلى جميعهم وذلك هو الإيمان بالله والتوحيد دون الشرائع المختلفة و
بعيد أن يكون ما أمر باتباعه ما اتفقوا فيه من الشريعة لكن يوحى مجدد لا بطريق الاقتداء بهم
وعن الثانية أن ذلك رد على الكفار في استبعادهم الإيحاء إلى البشر ولو سلم أن المعنى أن الذي
أوحي بمثل شريعة نوح ولكن يوحى مستقلا لا بطريق الاتباع لغيره وعن الثالثة أن المراد من الدين
أصول التوحيد وخص نوح بالذكر تشريفا وتكريما لاشتراك جميع الأنبياء في الوصية
بالتوحيد دون الفروع الشرعية إذ لا يقال لها دين ولهذا لا يقال دين الشافعي كذا لمذهبه

في الفروع ولو سلم ان المراد الفروع فالمعنى انه نعمه بمثلها لا بالاقتداء عليها وعن الرابع
ان المراد من المسلم هو التوحيد واخلاص الله تعالى بالعبادة دون الفروع الشرعية اذ لفظ
المسلم لا يطلق على الفروع فلا يقال مسلم اي حنفي لمذهبه في الفروع وما كان من
المشركين ذكر في مقابلة المسلم المامور باتباعها والشرك انما يقابل التوحيد لا الشريعة وفروعها
ولانه لو كان كذلك لوجب على النبي البحث عنها لكونها مامورا بها وذلك مع انه ذا اشبها
ممتنع وعن الخامسة ان قوله بحكم لا يدل على الوجوب لانه خبر لا امر وبتقدير ان يكون امرا فالمراد
ما هو مشترك الوجوب بين جميع الانبياء وهو التوحيد دون الفروع الشرعية المختلف فيها
ولو سلم ان المراد الفروع الشرعية المتفق عليها فلا
يمكن حمل لفظ النبيين على عمومه ولو سلم ان المراد الفروع الشرعية المتفق عليها فلا
نفيد لجواز ان يكون بطريق وحي مجدد لا بطريق الاقتداء وتوجيه الثاني ان يقال لو كان يعني
النبي عليه السلام وكذا امته متعبدا بالشريعة من قبله لوجب عليهم تعلمها والبحث عنها كالقران
والاحاديث لكون تعلمها من فروض الكفايات حينئذ ولم ينقل عن النبي عليه السلام ولا عن احد
من الصحابة البحث عن احكام الشرائع الماضية والسؤال عنها ولا الرجوع اليها عند حدوث
الوقائع المختلف فيها بينهم كمسئلة الجد والعول وبيع ام الولد وغير ذلك ونحوهما عن
الاحبار والمراجعة اليها ورجوعه عليه السلام الى التورية في رجم اليهود انما كان لاظهار صدقه
فيما كان قد اخبر به من ان الرجم مذكور في التورية وانكار اليهود ذلك لا لاثبات الرجم
بالتورية وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها لانه انما يجب
ذلك لو لم يكن معلوما للنبي عليه السلام وللصحابة رضي الله عنهم لكنه باطل فيما فرضنا فيه
الكلام لان المعتبر في كون النبي عليه السلام والامة متعبدا بما تقدم من الشرائع المتواتر منها
معلوم للكل فلا يحتاج الى تعلم وبحث لا ما كان منها منقولا على لسان الاحاد من الكفار لانهم
ليسوا متعبدين بمثله فرضا اذ الكلام فيما صح اي تواتر انه من شريعة من تقدم فلو كان
متعبدا به لكان معرفا لها ومخبرا عنها لا ناسخا لها ولا مشرعا وتوجيه الجواب ان يقال المراد
انها ناسخة لما خالفها لا للكل والا لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر مما لم يكن من
شريعته عليه السلام من شرع غيره لكن النبي عليه السلام متعبد فيما ما هو من شرع من تقدم ثم اجاب
عن هذا الجواب بان المفهوم من اطلاق الامة ان شرع النبي عليه السلام ناسخ للشرائع السالفة
امران احدهما رفع احكامها والثاني عدم التعبد لها فان لم يثبت دفعه من تلك الاحكام
بشرعه لا يكون منسوخا ضرورة استمراره وشرعه لا يكون ناسخا له فبقي المفهوم الاخر وهو
عدم التعبد به اذ لا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على احد مدلوليه مخالفته بالنظر الى
المدلول الاخر وحاصله ان شرع غيره اما منسوخ او النبي عليه السلام غير متعبد به والا لزم
مخالفة اطلاق الامة في مدلوليه وفيه نظر لانا لا نسلم ان المفهوم من اطلاقهم هو الامر الثاني
اذ لا يسبق الى فهم احد من كون شرعه ناسخا لشرع من تقدمه انه غير متعبد به سلمنا لكن متى يلزم
مخالفة الدليل في مدلوليه اذا كان مرادهم ان شرعه ناسخ للكل او لما خالفه الاول مسلم
والثاني ممنوع سلمناه لكن متى لا يجوز مخالفة الدليل في مدلوليه اذا دل دليل على وجوب
المخالفة كالجمع بين الادلة فيما نحن فيه او اذا لم يدل الاول ممنوع والثاني مسلم لكن الدليل
قد دل كما بينا قال مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي اتفاقا والمختار ولا على غيرهم
وللشافعي ولاحمد قولان في انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس فقيل
الحجة قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لنا دليل عليه فوجب تركه واتصالا لو كان حجة على غيرهم لكان قول

الاعلم الافضل حجة على غيره اذ لا يقدر فيهم اكثر واستدل لو كان حجة على غيرهم لتناقض
الحجج واجيب بان الترجيح او الوقف او التخيير يدفعه كغيره واستدل لكان حجة لوجب التقليد
مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا تقليد اقول لما فرغ من الكلام على
القسم الاول من القاعدة الثالثة شرع في بيان القسم الثاني منه وهو فيما ظن انه دليل
صحيح بحث الغاية وليس كذلك وهو ثلثة انواع النوع الاول مذهب الصحابي
وهو مسلم والحل فنقول اتفق الكل على ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما
او مفتيا ليس بحجة على صحابي واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من
المجتهدين فذهب الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في احد قوليه واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة وهو اختيار المصنف واليه الاشارة
بقوله والمختار ولا على غيرهم وذهب مالك بن انس والرازي والبردعي من الحنفية
والشافعي في قول واحمد بن حنبل في رواية له الى انه حجة مقدمة على القياس واليه
الاشارة بقوله وللشافعي ولاحمد قولان في انه حجة مقدمة على القياس لكن هذا
اللفظ يدل على ان القول الثاني لهما انه ليس بحجة مقدمة عليه وهذا اعم من المطلوب
وهو انه ليس بحجة لجواز ان يكون انتفاء الحجة المتقدمة بانتفاء التقدم والامر فيه سهل
وقال قوم ان خالف مذهب الصحابي القياس فهو حجة والا فلا وقيل الحجة قول الشيخين
ابو بكر وعمر رضي الله عنهما حجة الاكثرين انه لا دليل عليه اي على كون مذهب الصحابي
حجة مقدمة على القياس او حجة مستقلة مطلقا فوجب تركه لان القول في الدين من
غير دليل باطل حرام وايضا لو كان قول الصحابي حجة على غيرهم لكان لكون الصحابة
اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل ووقوفهم من احوال
النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لا لكونهم اكثر من غيرهم
اذ لا يقدر فيهم اكثر ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره
حجة على غيره صحابيا كان او غيره لوجود العلة والتالي باطل اذ ليس للمجتهد تقليد
من هو افضل منه كما سياتي بيانه في الاجتهاد وان المسمى واستدل ان الصحابي
مجتهد والخطا عليه ممكن ولا يجب على غيره العمل بمذهبه كغيره واجيب بانه لا يعدل ان
يكون لكونه صحابيا اثر في جعل قوله حجة على غير صحابي واذا كان كذلك فلقائل ان
الكلف المصنف كما قال على السؤال صاغا فصاغ ويقول لا نسلم انه لو كان لذلك لكان
لكونهم اعلم وافضل اذ لا يبعد ان يكون له اخر ما ذكره واستدل على مذاهب الاكثرين
بان مذهب الصحابي لو كان حجة على غيره لتناقض حجج الله تعالى لاختلاف مذاهبهم
في مسائل كثيرة كمسائل الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام اوله يكن اتباع البعض للبعض
اولى من البعض واجيب بان الترجيح او الوقف الى ظهور الترجيح او التخيير كما تقدم
في مواضعه يدفعه اي يدفع التناقض من الحجج كغيره من احاد الاحاد وظواهر النصوص
اذ اختلافها لم يستلزم التناقض بينها ولم يخرجها عن كونها حجة في انفسها فكذا ما نحن فيه
واستدل ايضا على مذهبهم بانه لو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من المجتهدين لوجب
التقليد مع امكان الاجتهاد اذ الفرض ان الغير مجتهد متمكن من تحصيل الحكم بنظره وهو باطل
بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة لان مذهب الصحابي اذا كان حجة فلا يكون عمل المجتهد
تقليدا لان التقليد على ما سيجي بيانه هو العمل بقول غيره من غير حجة والتقدير انه حجة فلا تقليد

وإذا انتفى التقليد من العلة من أصله فكيف يجب ثم لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يكون قول
الرسول وأهل الإجماع حجة على المجتهد لما ذكرتم بعينه والجواب يكون مشتركا قال
قالوا أصحابي كالنجوم اقتدوا بالذين من بعدي وأجيب بأن المراد المقلدون لأن
خطابه للصحابة قالوا ولى عبد الرحمن عليا بشرط الاقتداء بالشيخين فلم يقبل وولى
عثمان فقبل ولم ينكر فدل أنه إجماع قلنا المراد متابعتهم في السيرة والسياسة وإلا وجب
على الصحابي التقليد قالوا إذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية وأجيب بأن ذلك
يلزم الصحابي ويجري في التابعي مع غيرهم أقول ـــ هذه شبه يتمسك بها المثبت بوجوه
الأولى وهي من السنة أنه عليه السلام أمر بالاقتداء بمذهبهما في قوله اقتدوا باللذين من
بعدي أبي بكر وعمر وأنه أخبر بأن الاقتداء بمذاهبهم اهتداء في قوله أصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم فدل على وجوب الاقتصار بمذهبهم وكون مذهبهم حجة وإلا لما
كان اهتداء وتقرير الجواب أن يقال المراد بالمأمور بالاقتداء والمخبر بكون اقتدائه اهتداء
المقلدون لأن خطابه عليه السلام كان للصحابة ولا يجوز أن يكون الأمر لكلهم والإخبار
عنهم لامتناع تقليد الصحابي للصحابي اتفاقا على ما صدر المسئلة به من أن مذهب الصحابي
ليس حجة على الصحابي اتفاقا سلمنا أنه عام في أشخاص الصحابة لا خاص بالمقلدين
لكن لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى به ولا على الأمر به وعند ذلك فقد أمكن
حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي عليه السلام وليس الحمل على غيره أولى من الحمل
عليه بل الحمل عليه أولى جمعا بين الأدلة وبالجمع بين الأدلة يجاب عما قيل في الحمل على
المقلدين تخصيص العام وإبطال فائدة تخصيص الصحابة بذلك لوقوع الاتفاق
على جواز تقليد العامة لغير الصحابة من المجتهدين وهما خلاف الأصل ولقائل أن يقول
الحمل على العموم أولى من الحمل على غيره ولأن مراده عليه السلام من الأمر بالاقتداء إما أن
يكون الاقتداء في كل شيء أو في بعض الأشياء والثاني باطل إذ لا دلالة له على بعض معين
وعلى بعض منكر فلا يفيد للصحابة فيه مع أن الحديث سيق لتفضيلهم على غيرهم
ويلزم منه أيضا تخصيص ما فهم من معنى الأمر بالسؤال وهو طلب الفاعل بعض الصور دون
البعض وهو خلاف الأصل وتوجيه الثانية وهي إجماعية أن يقال ولى عبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه عليا رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبى ولم يقبل وولى عثمان فقبل ولم
ينكر عليه منكر ولا دفعه دافع وهو إجماع منهم على جواز الاقتداء بمذهبهما المستلزم
لوجوبه لعدم القائل بالفصل وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أنه ولاه بشرط الاقتداء بمذهبهما
لأن المراد من الاقتداء بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا في كل شيء حتى المذهب وإلا وجب
على الصحابي تقليد مذهب الصحابي وهو باطل بالإجماع وبعبارة أخرى إنما لم ينكر أحد من
الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك لأنهم فهموا أن المراد من الاقتداء هو متابعتهم في السيرة
والسياسة لا في المذهب للإجماع على أن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره من مجتهدي
الصحابة ولأنه لو كان في المذهب والقائل قائلان قائل بوجوب اتباعه وقائل بحرمة
اتباعه لزم الخطأ بسكوت الصحابة على الإنكار إما على علي حين امتنع من الاقتداء إن كان
ذلك واجبا وإما على عثمان وعبد الرحمن بن عوف إن كان الاقتداء بالشيخين محرما وهو باطل
فإذن ليس الإجماع على الاقتداء بالمذهب فلا احتجاج إذن وتوجيه الثالث وهي من
المعقول أن يقال مذهب الصحابي إذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية إذ لا بد له من سند

وإلا كان قائلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك وإذا
استند وراء القياس غير النقل وكان حجة متبعة وتوجيه الجواب وهو تقرير إجمالا أن
يقال لو صح ما ذكرت لزم أن يكون مذهب الصحابي حجة على الصحابي وكذا مذهب
التابعي على التابعي إذا كان مذهبهما مخالف القياس لجريان ما ذكرت بعينه ثم مع أنه
ليس بحجة بالاتفاق وإليه الإشارة وأجيب بأن ذلك أي ما ذكرتم من الدليل على كون
مذهب مخالف القياس حجة يلزم الصحابي يعني بالنسبة إلى الصحابي ويجري في التابعين
مع غيرهم ولقوله وأجيب بأن ذلك يلزم الصحابي محمل آخر وهو أن يقال لم ذلك أي الحمل
بالحجة النقلية إنما يلزم الصحابي صاحب المذهب دون غيره إذ لعله خالف القياس لخبر
ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون دليلا فلا يلزم غير الصحابي لكن الظاهر
أن المراد الأول ويصرح قوله في المنتهى وأجيب بأن ذلك يجري في الصحابي بالنسبة إلى
الصحابي وفي مثل مالك والشافعي أو غيرهما بالنسبة إلى غيرهم وإذا ثبت أن مذهب الصحابي
ليس بحجة فاعلم أنه قد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد المجتهد التابعي له فمنعه في
الجديد وأجازه في القديم غير أنه اختلف في اشتراط انتشار مذهبه نفيا وإثباتا والمختار
امتناع تقليده مطلقا لما سيأتي في الاجتهاد قال ـــ الاستحسان قال به الحنفية
والحنابلة وأنكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان مختلف
فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه قلنا إن شك فيه فمردود وإن
تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه وقيل
تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه وقيل العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى ولا نزاع
فيه وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من
السقاء قلنا مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير إنكار أو غير ذلك وإلا
فهو مردود فإن تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل يدل فوجب تركه قالوا واتبعوا أحسن
قلنا أي الأظهر والأولى وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الإجماع وإلا لزم
العوام أقول ـــ هذا هو النوع الثاني مما ظن أنه دليل صحيح وليس
كذلك وهو الاستحسان وهو في اللغة استفعال من الحسن وقد اختلفوا فيه فقال به أصحاب
أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأنكره الباقون حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع واعلم أنه
لا يتحقق استحسان مختلف فيه وذلك لأن الخلاف ليس في إطلاق لفظ الاستحسان لأنه
جائز بالاتفاق لما نقل من الأمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض الماء ولا تقدير
مدة السكون فيها ولا تقدير أجرته واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء
وعوضه حتى أن الشافعي رضي الله عنه مع غلوائه في الإنكار استعمل لفظ الاستحسان في
مواضع كقوله أستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وكقوله أستحسن في المتعة أن
يكون ثلاثين درهما وكقوله أستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام ولا في استحسان بمعنى
فعل الواجب أو الأولى فإنه متفق عليه لقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
وقوله تعالى وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ولا بمعنى ما يميل النفس إليه للإجماع أنه ليس بمدرك
إنما الخلاف فيما وراء ذلك فقال بعض الحنفية الاستحسان دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر
عبارته عنه قلنا إن شك المجتهد في كونه دليلا محضا ومحققا أو وهما فاسدا فمردود وإن
لا خلاف في امتناع التمسك به حينئذ وإن تحقق أي أنه دليل من الأدلة الشرعية فمعمول به اتفاقا

وهو النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه دون حالة امكان
التعبير عنه ولا حظ للمعنى فيه وقال بعضهم هو العدول عن قياس الى عن موجب
قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع فيه لانه حاصله العمل بالقياس الراجح من القياسين
ويخرج من هذا الحد الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس الى الكتاب كقول
القائل مالي صدقة اذ القياس لزوم التصدق بكل مال له وقد استحسن تخصيصه بمال
الزكوة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اذ لم يرد به سوى مال الزكوة والى السنة كاستحسانهم
لعدم الافطار على من اكل ناسيا في نهار رمضان في العدول عن حكم القياس الى قوله عليه السلام
لمن اكل ناسيا الله اطعمك وسقاك والى العادة كالعدول عن موجب القياس في الاجارات
في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام وتقدير السكنى فيها ومقدار الاجرة المعتادة في ترك
المضايقة في ذلك وهذه الاستحسانات داخلة في الحد الاول على ما لا يخفى وقال اخرون
هو تخصيص قياس بما هو اقوى منه ولا يعنون بقياس اقوى منه والا يكون بل الدليل اقوى منه على
ما صرح هو والامدي به في كتابيهما ولا نزاع فيه لان حاصله ترك القياس للدليل الراجح
وهو متفق عليه قال الامدي وحاصله انه يرجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد عرف
ما فيه وما ذكرناه اظهر وقال الكرخي الاستحسان هو العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى
والمراد انه العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ولا نزاع
فيه ايضا لانه ترك الدليل بالاقوى وهو متفق عليه ويدخل فيه العدول عن حكم العموم
والمنسوخ الى مقابله للدليل المخصص والناسخ وليس باستحسان عندهم وقال ابو
الحسين البصري انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب
الماء من السقا للعدول بها عن موجب الاجارات كما تقدم شرحها قلنا لا نسلم انه عدول
عن حكم الدليل الى العادة وانما كان كذلك لو لم يكن له مستند وهو ممنوع فان مستند دخول
الحمام من غير تقدير جريانه في زمانه عليه السلام وتقريره عليه وهو دليل شرعي او في
زمان الصحابة رضي الله عنهم مع علمهم بذلك من غير انكار منهم وهو كالاجماع منهم على الجواز
ولا نزاع في صحة الاحتجاج بمثل هذا الاستحسان وهو العدول عن حكم الدليل الى العادة
المجمع عليها من اهل الاجتهاد وقوله او غير ذلك معطوف على قوله جريانه وكانه قال مستند
اما الجريان او غيره والا فلو لم يكن له مستند لكان مردودا فان تحقق استحسان مختلف فيه
قلنا لا دليل يدل على كونه حجة فيجب تركه لما تقدم في مواضع وتمسك الخصوم
بقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فانه امر فيه باتباع الاحسن وظاهر الامر
للوجوب واجيبوا بان المراد من الاحسن الذي يجب اتباعه هو الاظهر والاولى وهو اتفاق
وبانه امر باتباع الاحسن من المنزل لا غير فان قيل نحن نقول هكذا امر باتباع الاحسن ولولا
انه حجة لما كان للامر به فائدة قلنا لا نسلم عدم الفائدة لجواز ان يكون الفائدة في الامر به
نيل ثواب الاجتهاد في طلب الاحسن لا وجوب العمل به سلمنا عدم الفائدة لكن المراد
الاظهر او الاحسن من المنزل كما تقدم وتمسكوا ايضا بقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن واجيبوا بان المراد من ما رآه المسلمون ما اجمع عليه الامة ولا نزاع فيه
انما النزاع فيما استحسنه الواحد منهم ولو كان المراد ما راه احاد المسلمين لزم العوام اي لزم
ان يكون ما راه احاد العموم او جميعهم حسنا حجة وهو باطل بالاجماع قال ___ المصالح
المرسلة تقدمت لنا لا دليل فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لادى الى الخلو وقايع قلنا بعد تسليم

انها لا تخلو العمومات والاقيسة باخذها اقول ___ هذا هو النوع الثالث مما ظن
انه دليل صحيح يجب العمل به وليس كذلك وهو المصالح المرسلة وقد تقدمت في اقسام
المناسب وهي المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بالغائها وقد اتفقت الشافعية
والحنفية واكثر الفقهاء على امتناع التمسك بها وحجتهم انه لا دليل يدل على وجوب العمل
بها فوجب الرد كما تقدم ولان ما لا يكون معتبرا في الشرع لا يكون دليلا شرعيا قالوا لو لم
تعتبر تلك المصالح لادى الى خلو وقايع عن الاحكام وذلك مما لم يجد المجتهد مستندا في
المسئلة غير اعتبار تلك المصالح والعمل بها والتالي باطل فكذا المقدم وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم استحالة خلو بعض الوقايع عن الاحكام سلمنا لكن لا نسلم انها لو لم تعتبر
لادى الى الخلو وانما يلزم ذلك لو لم تكن العمومات من الكتاب والسنة باخذ تلك الوقايع
والى منع نفي التالي اشار بقوله بعد تسليم انها لا تخلو والى منع الملازمة بقوله العمومات
والاقيسة باخذها وقد تقدم الكلام عليه مستوفى فلا حاجة الى الاطناب والاعادة هذا
اخر القاعدة الثالثة من الكتاب والحمد لله فالصلوة على نبيه خير ودرج وتصوع بما شرع
تعليه الثرى وارج ما سمرا سامعين في ضمير قال ___ الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه اقول
هذه هي القاعدة الرابعة وهي في المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين وتشتمل على بابين
الباب الاول في المجتهدين وتشتمل على مقدمة في تعريف الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه وعلى
مليه عن مسائل فنقول الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور ولا
يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في
حمل الخردلة وفي اصطلاح الاصوليين عبارة عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم
شرعي فاستفراغ الوسع كالجنس والفقيه تقدم معناه في صدر الكتاب لا صريحا ولكن ضمنا
لتقدم تعريف الفقه ولذلك فانه المسمى والفقيه دون الفقه المعلوم تعريفه في الاصطلاح
وقوله لتحصيل ظن احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل علم كما في الاحكام العقلية
وقوله بحكم شرعي احتراز عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها واعلم ان الامدي زاد على
الحد قوله على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وقال هو احتراز عن اجتهاد المقصر
في اجتهاده مع امكان الزيادة عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا
وهذا يدل على انه لو لم يحس من نفسه العجز لا يكون اجتهادا ~~لا يكون اجتهادا~~ وكلام الغزالي
يدل على انه لا يكون تاما لان الاجتهاد التام فسره بما فسر به الامدي مطلق الاجتهاد
والاجتهاد المطلق فسره بما فسره المصنف ويمكن ان يقال ما ذكره الامدي ليس حد المطلق
الاجتهاد بل الاجتهاد التام الذي عبر عنه بالمعتبر وكيف كان فلا دخل على حد المصنف
لان اجتهاد المقصر ان كان اجتهادا فهو داخل في الحد لان استفراغ الوسع اعم من
استفراغه على وجه يحس العجز او لا يحس وان لم يكن اجتهادا فلا يدخل فيه لانا نفسر
استفراغ الوسع حينئذ ببذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عليه وقد علم
من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه اما المجتهد فيه فهو الحكم الشرعي الذي لا قاطع
فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظن مع وجود القاطع فيخرج عنه الحكم العقلي
ومسائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اتفق عليه من جلياته لانه وان كان حكما
شرعيا لكن فيه قاطع وانما احترز عنه لانها ليست محلا للاجتهاد لان المخطي فيها
يعد آثما والمسائل الاجتهادية هي التي لا يعد المخطي فيها باجتهاده آثما ولهذا سمي مسائل

الفرع مسائل الاجتهاد دون مسائل الاصول قال ابو الحسين البصري المجتهد فيه هو
ما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية واورد مسائل الاجتهاد عليه في الكتب
المشهورة ان جواز الاجتهاد فيه مشروط بكونه مجتهدا فيه فتعريفه به دور وانت قد
عرفت في غير موضع ان مثل ذلك لا دور فيه فلا حاجة الى الاعادة واما المجتهد فهو من
اتصف بصفة الاجتهاد وشرطه على سبيل الاختصار ان يكون عالما بوجود الرب وما يجوز
عليه وما لا يجوز من الصفات النفسية وغيرها مصدقا بالرسول وبما جاء به من الشرع المنقول
كل ذلك بدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل وان يكون عالما بمدارك الاحكام الشرعية التي
يقصد الاجتهاد فيها وبجهات دلالتها وطرق اثباتها واختلاف مراتبها في القوة والضعف
قادرا على تقريرها ودفع الاعتراضات الواردة عليه وانما يتم له ذلك بمعرفة الرواة و
الجرح والتعديل والصحيح والسقيم واسباب النزول والناسخ والمنسوخ واللغة
والنحو الذي لا بد منه في الاجتهاد وهذا حكم المجتهد المطلق المتصدي للحكم والفتوى
في جميع مسائل الفقه واما الاجتهاد في بعض المسائل فيكفي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق
بتلك المسألة الفقهية بان من عرف طريق النظر القياسي له ان يفتي في مسألة قياسية وان لم
يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر في مسألة المشتركة يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول
الفرائض ومعانيها وان لم يعرف الاخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات وفي
مسألة النكاح بلا ولي قال — مسألة اختلفوا في تجزي الاجتهاد المثبت لو لم يتجزأ
لعلم الجميع وقد سئل مالك عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا ادري واجيب بتعارض
الادلة وبالعجز عن المبالغة في الحال قال اذا اطلع على امارات مسألة فهو وغيره سواء
واجيب بانه قد يكون ما لم يعلم متعلقا الثاني كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض
واجيب الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد او بعد تحرير الائمة للامارات اقول
هذه هي الاولى وهي في تجزي الاجتهاد والمراد ان العالم هل يجوز ان يكون مجتهدا في
بعض الاحكام دون البعض على ما قال الغزالي رحمه وليس الاجتهاد عندي منصبا
لا يتجزى بل يجوز ان ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون البعض
اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى التجزي واليه الاشارة بقوله المثبت والنافون
الى عدمه واليه الاشارة بقوله والنافي حجة المثبت بيان تقرير الاولى ان يقال لو لم يتجزأ
الاجتهاد لعلم المجتهد جميع الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلعدم القائل بالفصل لان من قال بعدم التجزي قال شرط المفتي ان يجيب عن كل مسألة
واما بطلان التالي فلان مالكا رضي الله عنه مع علو رتبته في الاجتهاد وجلالة منصبه في
الاستنباط سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين منها لا ادري وتقرير الجواب ان
يقال قولكم شرط المفتي ان يجيب عن كل مسألة تمنوعه عند تعارض الادلة او مع علمه
الاول ممنوع والثاني مسلم لكن يجوز ان يكون مالك انما لم يجب لتعارض الادلة او يقال
تمنوعه ان يجيب في الحال او عند الروية في المثال الاول ممنوع والثاني مسلم لكن
انه انما لم يجب للعجز عن المبالغة في الفكر والروية واستفراغ الوسع في الحال وتقرير
الثانية ان يقال اذا اطلع اي الفقيه على امارات مسألة ودلائلها فهو وغيره يعني المجتهد
المطلق سواء اي في العلم بتلك المسألة لاطلاعها على اماراتها فكما ان غيره وهو المجتهد
المطلق المتصدي للحكم والفتيا في جميع مسائل الفقه مجتهد فيها فكذلك هو ولا يضر في ذلك
جهله بما لا تعلق له بها من المسائل الفقهية كما ان المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في

المسائل الكثيرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها وان كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها
وتوجيه الجواب بمنع التسوية لجواز ان يكون ما لم يعلم متعلقا بما علم فيضره جهله
ولا يساوي علمه بها لعلم غيره بها لظهور الفرق او بمنع استفراغ جهده حسبما واعلم
ان الغالب في المسألة الجارية في الفرائض مثلا ان اصلها في الفرائض دون المناسك
والاجارات واذا كان كذلك فمن عرف ما ورد من الايات والسنن والاجماع والقياس
في باب الفرائض وجب ان يتمكن من الاجتهاد فيها وغاية ما في الباب ان يقال لعله
شذ منه شيء على ما قال في المختصر لكن النادر لا عبرة به كما ان المجتهد المطلق وان
بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه اشياء حجة النافي ان كل ما يقدر جهله
الفقيه به يجوز تعلقه بالحكم المفروض ويضره جهله به لجواز ان يعتقد خلاف ما
عليه الحكم لغفلته عما يتعلق به وتوجيه الجواب ان يقال الكلام مفروض فيما اذا
كان جميع الامارات المتعلقة بتلك المسألة حاصلا في ظن الفقيه عن مجتهد بان
توقفه على جميع ما يتعلق بتلك المسألة او الكلام المفروض بعد تحرير الائمة للامارات
وتخصيص كل بعض من الامارات المتعلقة بتلك المسألة حاصلا ببعض المسائل وجمع
كل الى جنسه قال — مسألة المختار انه صلعم كان متعبدا بالاجتهاد لنا مثل
عفا الله عنك لم أذنت ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فلا يستقيم
ذلك فيما كان بالوحي واستدل ابو يوسف بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله وقررها الفارسي
واستدل بان اكثر ثوابا للمشقة فيه فكان اولى واجيب بان سقوطه لدرجة اعلى
اقول — هذه هي المسألة الثامنة وهي في ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بالاجتهاد
فيما لا نص فيه ام لا اختلفوا فيه فذهب احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف الى انه كان
متعبدا به وهو مختار المصنف وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه لم يكن
متعبدا به ونقل عنهما منع الجواز ايضا وذهب الشافعي في رسالته الى جواز التعبد وبه
قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري وذهب بعض الناس الى
انه كان متعبدا بالاجتهاد في الاراء والحروب لا في الاحكام الشرعية واذا عرفت انهم
اختلفوا في الجواز ايضا فاعلم ان دليل الجواز العقلي هو انا لو فرضنا ان الله تعالى
تعبده بذلك وقال حكمي عليك ان تجتهد وتقيس لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ولا معنى
للجواز العقلي سوى ذلك وانما لم يتعرض له المصنف اما لانه تقدم في مواضع واما
لان الوقوع يستلزم الجواز والغزالي رحمه الله سلم الجواز وتوقف في الوقوع تارة حيث
قال اما الوقوع فقد قال به قوم وانكره اخرون وتوقف فريق ثالث وهو الاصح فانه
لم يثبت فيه قاطع واستبعد اخرى حيث قال اما وقوعه فبعيد وان لم يكن محالا بل
الظاهر ان ذلك يعني ما يذكرون دليلا على الوقوع كله كان عن وحي صريح ناص على
التفصيل ودليل الوقوع الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطأ وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد
واذا كان بالاجتهاد كان متعبدا به اذ لا قائل بالثالث ولانه عليه السلام لا يحكم من تلقاء
نفسه بالتشهي من غير مستند ولقائل ان يقول يجوز ان يكون المجتهد فيه امور الحروب والاراء
وحينئذ لا ينهض الحجة على جميع المخالفين وانما قال مثل عفا الله ليعلم ان له نظائر يستدل
بها على كونه عم متعبدا بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانه دليل التعبد

بالقياس كما سبق الاشارة اليه مع ان شاورهم للنبي عليه او لمن غيره اذا امر بالاعتماد على
العموم ولا هل البصائر والنبي عليه السلام اجلهم في ذلك لاختصاصه بنوع التعيين
وغيرها بما لا يحصى كثرة وكقوله وشاورهم في الامر امر بالمشاورة وهي انما تكون فيما يحكم
فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وجواز كون المراد من الامر امر الحروب
والاراء فرع لانه تخصيص العام من غير دليل ويفتقر من يسلمه فهو حجة على من خالف
فيه وقد يجاب عنه بانه امر بالمشاورة في امر الفدا وهو من احكام الدين لتعلقه باعظم
مصالح العبادات وهو ضعيف ولقوله بطريق العتاب للنبي عليه السلام في اسارى
بدر وقد اطلقهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فقال النبي عليه السلام لو نزل من السما الى
الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان ذلك كان
بالاجتهاد لا بالوحي ولما نسبه الى الخطا في اخذ الفدا ولما عاتبه عليه وجواز كون
العتاب لمن عنق من الاصحاب اطلاق بعضهم دون البعض مع كون الشي محرما بالوحي
من قبل الكل واطلاقه وفداء لكنه ورد بصيغة الجمع مدفوع بكونه تخصيصا للعام
من غير دليل فلا يسمع واما السنة فقوله عليه السلام في قصة امر الصحابة بالتمتع وتخلفه
عنهم على ما سبق شرحها في الاصل من القاعدة الثانية لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا ستقيم ذلك اي مدلول الاية والخبر فيما كان بالوحي وهو ظاهر
ولا يرد على الخبر فاورد على الاية لان الاجتهاد في الخبر انما هو في حكم شرعي على ما لا
يخفى وقوله ولو استقبلت معطوف على قوله عفى الله فالتقدير ومثل لو استقبلت
ومثله في دلالته على تعبده عليه السلام بالاجتهاد والعمل به ما روى الشعبي انه كان
رسول الله يقضي القضية وينزل القران بعد ذلك بغير ما قضى به فيترك الاول ويعمل
بالمنزل والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وقوله العلما ورثة الانبيا اذ لو لم
يكن متعبدا بالاجتهاد لما كان علما امته وارثه لذلك عنه وهو خلاف ظاهر الخبر
ونقله بان كان الشرع خلاف الاصل الى غير ذلك واستدل القاضي ابو يوسف على
المقصود بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه
التمسك به على ما قرره ابو علي الفارسي هو ان الارادة المدلول عليها بقوله اراك
لا يستقيم ان يكون لارادة العين لاستحالتها في الاحكام ولا لمعنى الاعلام لوجوب
ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني لان المعنى بما اراكه الله ليتم الصلة فاذن المعنى
لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رايا وهو المقصود واجيب بان الارادة بمعنى الاعلام
وما مصدرية لا موصولة ليحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولات وهو جائز والظاهر
ان تعبير الفارسي وجوابه ساقطان قلم الناسخ والمشهور في الاية ان ما اراك عام
في الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذ الحكم بكل منهما حكم بما اراه الله واورد عليه ان
المراد بما اراك الله ما انزل اليك اذ السياق يدل عليه اذ لا مناسبة بين قوله انا
انزلنا اليك الكتاب لتحكم بغير ذلك واجيب عنه بان الحكم المستنبط من المنزل
حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه ولهذا قال في اخر الاية فاعتبروا يا اولي الابصار ولان التقييد
بالمنزل خلاف الاصل لان ما اراك عام كما تقدم واستدل ايضا على المطلوب ثانيا يعني بان
الحكم بالاجتهاد اكثر ثوابا لما فيه من المشقة التي ليست في العمل بدلالة النص لظهوره والاشق

اكثر ثوابا

الثاني ح

ومنع التقليد كمنع من الابدال مع مبدلاتها كالوضوء والتيمم ونحوها فان الاصل امتناع
العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده
اللهم الا ان يرد نص بالتخيير يوجب الغا الزيادة من مقصود المبدل او بانه بدل
عند العدم لا عند الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل
فان وجود بنت مخاض يمنع من اجزاء ابن لبون ولا يمنع ذلك عند عدمها والاصل عدم
ذلك النص فمن ادعاه لا بد له من دليل ولا يخفى ان القياس على الوضوء والتيمم
ونحوهما يستلزم امتناع التقليد فيما لا يفوت وقته لو اشتغل بالنظر والاجتهاد
فيه لا امتناع التقليد مطلقا الذي هو المطلوب وقد استدل بعضهم على المختار بانه
لو جاز قبله اي التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده لكن التالي باطل بالاتفاق على ما
اشار بقوله وبعد الاجتهاد اتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلصدق عكس نقيضها
وهو انه لو لم يجز بعده لم يجز قبله لان المانع من عدم الجواز بعد الاجتهاد هو لزوم
المخالفة وهذا المعنى مشترك لاحتمال ان يؤديه الاجتهاد الى خلاف راي من قلد لان
الفرض انه مجتهد والى هذا المعنى اشار في المنتهى بقوله لان المانع كونه مجتهدا لاجل
المخالفة ولقائل ان يمنع اتحاد الجامع لانه في الاصل وجود المخالفة وفي الفرع احتمالها
فلا قياس اذن اذ لا يلزم من الاحتراز عن وجود المخالفة الاحتراز عن احتمالها واجيب بانه
اي بان المجتهد بعده يعني بعد الاجتهاد حصل له الظن الاقوى بخلاف ما قبل الاجتهاد
فانه لم يحصل له الظن الاقوى ولا يلزم من الاحتراز عن مخالفة الظن الاقوى الاحتراز عن
مخالفة ما لم يكن كذلك ولا يخفى ان انتفاء الظن الاقوى فيما نحن فيه اعني قبل الاجتهاد
انما هو بانتفاء اصل الظن اذ قبل الاجتهاد ليس للمجتهد ظن لحكم معين في المسئلة بخلاف
ما بعده فان له ظنا قويا بالحكم فيها وهو ما ادى اليه اجتهاده وليس المراد بما يشعر به
ظاهر قوله من الظن بان هذا حكم الله في حقه بعد الاجتهاد اقوى من الظن بانه حكم الله
في حقه قبل الاجتهاد اذ لا ظن قبل الاجتهاد بحكم معين وعلى هذا لو اكتفى بقوله واجيب
بانه بعده حصل له الظن لكان اولى اللهم الا ان يقال المراد ان ظن المجتهد حيث بان
ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه اقوى عن ظنه بما يقلد فيه الغير لانه منع مساواة
اجتهاده لاجتهاد الغير يحتمل ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمجتهد
لا يكذب نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وهذا المعنى غير موجود قبل الاجتهاد اذ لا ظن
لحكم معين فبطل القياس كما ذكرنا لانه لا يلزم من امتناع مخالفة الظن الاقوى امتناع مخالفة
ما لا ظن فيه ومن هذا يلوح تقرير اخر للجواب يظهر بالتامل ان شا الله وهو اولى ليس فيه
الاقوى قال المجوز فاسئلوا اهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان
المجتهد من اهل الذكر اقول هذا شبهة المجوزين للتقليد مطلقا كاحمد بن حنبل ومن
ذهب مذهبه وتقريرها ان يقال امر في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالسؤال
وادنى درجاته جواز اتباع المسئول عنه واعتقاد قوله وليس المراد به من لم يعلم شيا اصلا
بل من لم يعلم تلك المسئلة والمجتهد قبل الاجتهاد كذلك لانه لا يعلمها حيث فيدخل تحت
عموم الاية وتوجيه الجواب ان يقال الامر بالسؤال انما هو للمقلدين دون من عداهم من
المجتهدين ويدل عليه امران احدهما قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون اذ معناه ان كنتم لا تعلمون
فاسئلوا اهل الذكر لتعلموا لانهم يعلمون لكن المراد من علم اهل الذكر هو قدرتهم على تحصيل العلم

في المسألة إذا أهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والأصل تنزيل
اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا لا يدخل تحت الآية المجتهد قبل الاجتهاد لأنه
لم يعلم بالتفسير المذكور والثاني أنه قد تبين بما ذكرنا أن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل
الذكر وإذا كان السائل مساويا للمسؤول فلا يكون الأمر بسؤال أحدهما للآخر أولى
من العكس كيف والآية معارضة لقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار اتبعوا أحسن
ما أنزل إليكم من ربكم وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ولا تقف ما ليس لك به علم
ولقوله عليه اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد المجتهد للمجتهد يلزم منه ترك
الاعتبار وترك متابعة أحسن ما أنزل وترك الرد بحكم الله ورسوله واقتفاء ما لا علم
له به وترك الاجتهاد المأمور به وكله خلاف ظاهر النص وإذا تعارضت الآيات بقي
ما ذكرنا أولا سالما عن المعارض وقد أجيب في الكتب المشهورة عن الآيات بأن ظاهرها
يقتضي وجوب السؤال وأنه غير واجب بالاتفاق وبأن قوله إن كنتم لا تعلمون يقتضي
أن لا يجب على المجتهد بعد اجتهاده استفتاء غيره لأنه بعد اجتهاده ليس بعالم بل هو ظان
وبأن ما عنه السؤال غير مذكور فيحمل على السؤال عن وجه الدليل ويدل على وجوب
السؤال عن الحكم وفيه نظر أما الأول فلأنه لا يضر المستدل لأنه يقول مسلم أنه لم يجب
للإجماع ولكن لا أقل بعد ذلك من كون الأمر بالسؤال للندب أو الإباحة وأيا ما كان
ففيه المطلوب ويمكن أن يجاب عنه بمنع حصول المطلوب على تقدير كونه للندب
لأن اتباع العالم للعالم ليس جائزا عند الخصم لكنه ليس أولى وعلى هذا فالمجتهد
لا يدخل تحته لأنه على تقدير كون الأمر بالسؤال للوجوب أو الندب فإنما يدخل إذا كان
الأمر للإباحة ووقوع واحد من اثنين أكثر فالحمل على أحدهما أولى أو الحمل على الوجوب
لكون الأمر ظاهرا فيه أولى وكيف ما كان لا يدخل المجتهد قبل الاجتهاد فيها وأما
الثاني فلأنه إنما يلزم لو كان المراد العلم والمراد اليقين وليس كذلك وإلا كان
المعنى لا تستفيدون من السؤال بل المعنى إن كنتم لا تظنون فاسألوا أهل الذكر مشعرا
بأن سؤالهم يفيد اليقين وهو باطل لاستحالة حصول اليقين من السؤال بل المعنى إن
كنتم لا تظنون فاسألوا أهل الذكر لإفادته إياه فإن قلت فعلى هذا لا يدخل تحت
عموم الآية المجتهد قبل الاجتهاد لأنه ظان للحكم قلت لا نسلم أنه ظان للحكم حينئذ
على ما سبق اللهم إلا أن يفسر الظن بنحو ما فسر به العلم أعني القدرة على تحصيل
الظن بالمطلوب فيقرب من الصواب وأما الثالث فلأنه مبني على جواز السؤال عن وجه
الدليل وفيه نظر وقد استدل المجوزون أيضا بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولي الأمر منكم وجه التمسك به أن المراد من أولي الأمر هم العلماء لنفاذ أمرهم على
الولاة فقد أمر بطاعة غير العالم للعالم والمجتهد قبل الاجتهاد غير عالم
فيدخل تحت عموم الآية وأدنى درجات الأمر بالطاعة جواز الاتباع فيما هو مذهبه
وهو المطلوب وأجيبوا بأن المراد بأولي الأمر الولاة بالنسبة إلى الرعية والمجتهدون
بالنسبة إلى العوام بدليل أنه أوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد ليس جائزا عند
الخصوم فضلا عن واجب بالإجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الآية ويرد على هذا الجواب ما سبق
بجوابه فالأولى أن يجاب عنها بأنه لا يعم كل طاعة لأنه مطلق لا عام ويحمل على الأقضية
ويؤيده عدم وجوب الطاعة في الحكم احتجوا أيضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة

ع الطاعة صح

منهم طائفة الآية واحتجوا أيضا بأنه لا يعم كلا أيدا ويحمل على الرواية قال
الصحابة أصحابي كالنجوم وقد سبق أقول هذه شبهة من جوز تقليد المجتهد للصحابة
دون من عداهم وهي التمسك بنحو قوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر
وعمر وقد سبق الكلام عليه في مسألة المذهب الصحابي هل هو حجة أم لا قال
قالوا المعتبر الظن وهو حاصل قلنا أحد طريق اجتهاده أقوى أقول هذه شبهة أخرى
للمجوزين مطلقا ولهذا كان المناسب أن يقدمها على التي تقدم عليها وتقريرها أن
المعتبر في الشرعيات اتباع الظن فإن المجتهد باجتهاده لا يقدر على غير الظن وهو
مأمور باتباعه وهو بعينه أي الظن حاصل في اتباع المجتهد فيما ذهب إليه فكان اتباعه جائزا
وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أن المعتبر مطلق الظن بل الظن الأقوى ممن هو قادر
على تحصيله ليخرج الثاني لعجزه وهو إنما يحصل باجتهاده لما سبق من أن طريق اجتهاده
أقوى وقد استدلوا بالإجماع أيضا وهو أن عمر رجع إلى قول علي ومعاذ وعبد
الرحمن بن عوف عثمان على اتباع سنة الشيخين أبي بكر وعمر حين قال له بمشهد من الصحابة
أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم ولم ينكر أحد من الصحابة
مع أن المقلد كان أهلا للاجتهاد فصار ذلك إجماعا وأما علي رضي الله عنه فلم ينكر
جوازه بل لم يقبله ومن لا يقول بوجوبه وأجيبوا عن الأول بأن عمر لم يقلد عليا
ومعاذا وإنما رجع إلى قولهما لأنه اطلع من قولهما إلى دليل أوجب الرجوع وعن الثاني
بأن المراد طريقة الشيخين في العدل والإنصاف لا مذهبهما قال يجوز أن يقال
للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي رضي الله عنه ثم المختار لم يقع لنا
لو امتنع لكان لغيره والأصل عدمه أقول هذه هي المسألة الحادية عشرة وهي في
أنه هل يجوز أن يقال للمجتهد احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب اختلفوا فيه فذهب
بعضهم إلى جواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من المجتهدين وهو مذهب موسى بن عمران
واختيار المصنف وإليه أشار بقوله يجوز أن يقال للمجتهد العالم احكم بما شئت فهو صواب
وليس الخلاف في أن يقال له احكم بما شئت بالاجتهاد فإنه متفق على جوازه بل في أن يقال
له احكم بما شئت تشهيا كيف ما اتفق لا ترويا على ما هو المتفق وذهب الجبائي
في أحد قوليه إلى جواز ذلك في حق النبي عليه السلام دون غيره وذهب الباقون كالمعتزلة
وغيرهم إلى امتناعه مطلقا وتردد الشافعي رضي الله عنه في المنع والجواز على ما دل
عليه ما نقل عنه في كتاب الرسالة ثم اختلف القائلون بالجواز في الوقوع فمنهم من قال
بوقوعه مطلقا ومنهم من قال إنه لم يقع وهو اختيار المصنف وإليه الإشارة بقوله
ثم المختار لم يقع أي بعد القول بالجواز فالمختار عدم الوقوع واحتج المصنف على
الجواز بأنه لو امتنع لكان الامتناع لغيره لأنه ليس ممتنعا لذاته ولهذا لو قدرنا وقوعه
لم يلزم عنه محال لذاته عقلا والأصل عدمه أي عدم الغير فمن ادعاه فلا بد له من بيان
فإن قيل بيان أن الامتناع لأن تفويض الحكم إلى اختيار المكلف إباحة وإسقاط التكليف
ولأنه لا يوجب عليه بذلك اختيار ما فيه المصلحة فقد كلفه بما لا يطاق إذ لا اطلاع له على
اختيار المصلحة من غير دليل ولا خبرة بذلك بين المصلحة والمفسدة فهو محال من الشارع
لما فيه من الإذن في فعل المفسدة قلنا الجواب عن الأول أنه إيجاب التخيير وهو تكليف

الاباحه فلو قلت انما يحسن التخيير في ما يتصور الخلو منه ولا خلو من الفعل وتركه
قلت فلنفرض الكلام فيما يتصور الخلو منه كالواجب او الحرام بان يقال اختر
اما الواجب او الحرام فانك لا تختار الا ما المصلحة فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما
بالاباحه وعن الثاني ان هذا النوع من التكليف بما لا يطاق جائز وعن الثالث انه يلزم على
احاله عن المكلف المجتهد اتباع ما اوجب ظنه بالامارات الظنيه وان كان مخطئا مرتكبا
للمفسدة وما هو جوابكم عن الامر فهو جوابنا عن التخيير هذا دليل الجواز واما دليل
عدم الوقف فلان الوقوع يحتاج الى دليل والاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه قال
قالوا يودي الى انتفاء المصالح لجهل العبد واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم
لزمت المصالح ولم يجعلها اقول ـــ هذه شبهه للمانعين مطلقا وتوجيهها انه لو قيل
القول بجوازه لما فيه من تفويض الحكم الى اختيار العبد يودي الى انتفاء المصالح اي مصالح
العباد التي شرع الشرائع لها لجهل العبد بما هو الصواب لتردد اختيار العبد بين
ان يكون مصلحه وبين ان يكون مفسدة فلا يومن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت
الشريعه ومبنى المصالح وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه يودي الى انتفاء المصالح لان
الكلام في الجواز ولو كان في الوقوع ايضا فغايته جواز ادائه الى المفسدة وهو جائز شرعا
والا لما وجب على المجتهد اتباع ما ادى اليه ظنه ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت
المصالح ولم يجعلها العبد لاخبار الصادق بذلك وهو قول الله له احكم بانك لا تختار
الا الصواب قال ـــ الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه واجيب بانه يحتمل انه
تكون بدليل ظني اقول ـــ هذه شبهه من قال بالوقوع وهو مذهب موسى بن عمران [illegible]
على ما ذكر في الكتب المشهوره وتقريرها انه تعالى اضاف التحريم الى اسرائيل في قوله تعالى كل
الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فدل على كونه مفوضا اليه وهذا
يدل على الوقوع في حق غير النبي عليه السلام وتوجيه الجواب ان يقال هذا انما يفيد لو كان تحريمه
على نفسه عن غير مستند الى دليل وهو ممنوع لجواز ان يكون بدليل ظني اجتهد فيه ولجواز التحريم
في شرعهم بالنذر وعلى هذا يجوز ان يكون تحريمه على نفسه بالنذر وكيف ما كان يكون بدليل
لا من تلقاء نفسه تشهيا من غير دليل قال ـــ قالوا قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله
الاستصحاب منه ولم يرده وصح استثناؤه لتقرير تكرير لفهم ذلك او منه واريد ونسخ
بتقدير تكرير بوحي سريع اقول ـــ هذه شبهه اخرى لهم من الطراز الاول وهي من السنه
وتقريرها انه قال النبي عليه السلام يوم الفتح ان الله حرم مكه يوم خلق السموات والارض
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر
فلو لم يكن الحكم مفوضا الى النبي عليه السلام لما ساغ له من تلقاء نفسه ذلك اعني استثناء
الاذخر مما حرم على ما شعر به جواب المصنف والتحريم والاستثناء على ما ذكر في الكتب
المشهوره لكن الاولى ما ذهب اليه المصنف لان الحديث مشعر بان التحريم كان من الله لكن
استثنى من تلقاء نفسه الاذخر مما حرم ذلك لعلمنا بان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة لعدم
ظهور علامته وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان النبي عليه السلام استثنى الاذخر من الخلا
وهو الحشيش الرطب لانه ليس منه واذا كان كذلك فلا يكون داخلا فيما حرم وعلى هذا فجواز
احتلاله اي جزه يكون بناء على الاستصحاب لا على الاستثناء نعم وقع الاستثناء تاكيدا له

لا استثناء لجواز الجزه والى الاشارة بقوله واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله
اي دليل جواز الجزه الاستصحاب سلمناه انه منه لكن المطلوب انما يتم لو كان النبي
عليه السلام اراد بقوله لا يختلى خلاها الا الاذخر التحريم ثم تحلل بالاستثناء وهو غير
معلوم لجواز ان النبي عليه السلام لم يرده اي بقوله الاذخر فان قيل لو لم يرده لما صح
استثناء النبي عليه السلام الاذخر من الخلا لان المستثنى يجب ان يكون مرادا من المستثنى منه
لصحة الاخراج كما تقدم في موضعه قلت هذا انما يجب فيما اذا كان الاستثناء حقيقيا
وهو ممنوع لجواز ان يكون الاستثناء الذي عليه تقديرا لما فهمه السائل واذا لم يرده
لا يكون ما ذكره تكريرا للاستثناء وتقديره تكرير انما صح استثناؤه لانه لما علم ان السائل
فهم الدخول والاراده ولهذا استثنى بالغه النبي عليه السلام في تكرير الاستثناء بناء على
فهمه لانه مستثنى عند النبي والى الاشارة بقوله او منه اي واجيب بما ذكرنا او بان
الاذخر منه اي الخلا ولم يرده اي النبي بالعموم وصح استثناؤه اي استثناء النبي عليه السلام
بتقدير تكريره اي بتكرير الاستثناء لفهم السائل ذلك اي الدخول والاراده او لفهم
النبي عليه السلام من السائل ذلك سلمنا انه اراده لكن المطلوب انما يحصل لو لم يكن تجويز
اباحه جزه الاذخر بعد تحريمه بوحي سريع وذلك بان يكون جبرئيل حاضرا او نزل اليه
باباحته العباس وهو ممنوع لجواز ان يكون بذلك والحمل عليه اولى بقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي والى الاشارة بقوله او منه اي واجيب بانه منه واريد ونسخ بتقدير
تكرير اي بتكرير الاستثناء بوحي سريع قال في المنتهى بوحي اسرع من لمح البصر واما قال
كذلك دفعا لقول المستدل ولم يكن كذلك بالوحي لعدم ظهور علامته فان ظهورها
انما يكون في الوحي المتدرج لا في نحو ما ذكرنا وقد يجاب عنه بجواز ان يكون نسخه بوحي سابق
شرطي كقوله ان استثنى احد شيئا فاستثنه او بوحي سابق بان لا يستثنى الاذخر الا عند
استثناء العباس او بالاجتهاد اذ لا بعد في اطلاع النبي عليه السلام على علة جزه عند
سماع النبي الاذخر من العباس وقال في المنتهى واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فيكون جائزا
بدليل الاستصحاب او منه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثناؤه لتقرير لما فهمه السائل
وتقرير تكرير لان المعنى واحد او منه واريد ونسخ بوحي اسرع من لمح البصر وهذا العيان
اظهر يظهر بالعامل لم شاء الله قال ـــ قالوا لولا الراشق لحججنا هذا العام او للابد
فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته ابنته ما كان ضرك
لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته واجيب دار
لم يكن خيرا فيه معنا ويجوز ان يكون بوحي اقول ـــ هذه شبهه ثالثه من السنه توجيه الاولى
ان النبي عليه السلام اضاف الوجوب الى قوله لما قيل له احججنا هذا العام او للابد فقال
للابد ولو قلت نعم لوجب ولولا انه مفوض اليه لما وجب بقوله نعم وقد روي الحديث
هكذا وهو انه عليه السلام قال ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام
فسكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت لما قمتم بها دعوني
ما ودعتكم وتوجيه الثانيه انه لما قتل النضر بن الحارث جاءت ابنته وانشدت امحمد ولانت
ضنو نجيبة من قومها والفحل فحل معرق وما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال النبي عليه السلام اما اني لو سمعت شعرها ما قتلته ولو كان قتله بامر الله لما خالفه وان سمع
شعرها وتوجيه الجواب ان يكون النبي عليه السلام خيرا فيه لا مطلقا على معنى انه قيل له احكم بما

فيبعث لتسليم مطلوب الخصم ملخصا حتى كانه قال امرتهم بالسواك عند كل صلوة اولا امرتهم به والحج كل عام او مرة واقتل النضر او لا تقتل ولان قوله لامرتهم وقوله لو قلت نعم لوجبت لا يدل على ان الوجوب مستند الى امره وقوله من قبلها الحسنة من عندي وحي لجواز ان يكون بوحي حتى كانه قال ولو قلت لعامنا ما قلت الا عن وحي ولو جعلوا لمحاد لو كان امرا لانه لا يامرهم بامر الا بوحي بل الاولى ان يكون كذلك لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والى هذا اشار بقوله نحو ان يكون يعني لامرتهم ولوجب بوحي واتصالهما لجواز ان يكون باجتهاد حتى كانه قال لامرتهم اجتهادا ولو قلت نعم اجتهادا لوجب وقس عليه كل ما يورد ونه من هذا القبيل كقوله عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقوله لما رجم ماعز لو تركتموه حتى انظر في امره وقوله اني عسيت ان شا الله ان لا احنث في يميني وان امتى لن يهلكوا انفعا وافلح دنيا وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها قال ـــــ مسلم المحتار انه عليه السلام لا يقر على خطا في اجتهاده وقيل بنفي الخطا لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وايضا فلما اذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه اشار الى قتلهم وايضا انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشي من مال اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له قطعة من نار وقال انما احكم بالظاهر واجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه مستلزم الحكم الشرعي المحتمل اقول ـــــ هذه هي المسئلة العاشرة من مسائل الموضع الاول في جواز اجتهاد النبي عليه السلام فان القائلين به اختلفوا فيما بينهم في جواز الخطا عليه في اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع منه والى الاشارة بقوله وقيل بنفي الخطا اي عنه في اجتهاده وذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة الى الجواز لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو اختيار المصنف واشار اليه بقوله المختار انه صلعم لا يقر على خطا في اجتهاده لا لانه على جواز الخطا ولهذا قال المختار ولا لعدم التقرير على الخطا اتفاقا لا مختار ولم يحتج المصنف على هذا لانه متفق عليه وانما احتج على جواز الخطا عليه في الاجتهاد للاحتمال منه بالمعقول والكتاب والسنة اما الاول فلانه لو امتنع اي الخطا عليه في اجتهاده لكان لمانع لانه ليس مستحيلا لذاته ولهذا لو فرضناه لا يلزم عنه محال لذاته عقلا والاصل عدمه اي عدم المانع فعلى مدعيه البيان ولعله لم يعول المانع علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه واما الثاني فلقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين وذلك يدل على خطائه في اذنه لهم مع انه كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما عوتب عليه واعتبر هذا في خطائه وايضا قوله تعالى في مفاداة اسارى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الا قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال النبي عليه السلام لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه قد اشار بقتلهم ونهى عن المفاداة وذلك دليل خطائه في المفادات واما الثالث فقوله عليه السلام انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشي من مال اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له قطعة من نار وذلك دل على انه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الامر وايضا انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وهو ظاهر في المقصود واجيب عن السنة بان الكلام في جواز الخطا عليه في اجتهاده

في الاحكام لا في اجتهاده في فصل الخصومات على ما دلت السنة عليه فقد نصبتم الدليل لا في محل النزاع ورد هذا الجواب بانه مستلزم الحكم الشرعي المحتمل وذلك لان المال المتنازع فيه من المتخاصمين مثلا يحتمل ان يكون جوابا على من حكم له النبي عليه السلام وان يكون حلالا فحكمه اجتهادا بانه له مستلزم الحكم الشرعي المحتمل وهو كونه حلالا عليه اجتهادا وفيه المطلوب قال ـــــ قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطا واجيب بشوبه للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي اقول ـــــ هذه شبه ثلث للصائرين الى امتناع الخطا عليه في اجتهاده توجيه الاولى ان يقال لو جاز اي الخطا عليه في اجتهاده لجاز امرنا بالخطا اي بان يامرنا بالخطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا قد امرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما واذا كان كذلك فلو جاز الخطا عليه لكنا قد امرنا باتباع الخطا واما بطلان التالي فظاهر لان الشارع لا يامر به وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الشارع لا يامر به لانه امر العامي باتباع قول المفتي مع جواز خطائه فالجواب عن الالزام هو جواب عن محل النزاع والى الاشارة بقوله واجيب بشوبه اي بثبوت الامر بالخطا واتباعه للعوام وتوجيه الثانية ان يقال الاجماع معصوم اي عن الخطا ولو كان الاجماع على حكم مجتهد فيه فالرسول اولى بالعصمة عن الخطا في اجتهاده والا لكانت الامة اعلى رتبة منه وهو محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انعقاد الاجماع عن الاجتهاد ولو سلم فلا نسلم كونه معصوما لامكان الخطا فيه كما سوغ في الاجماع ولو سلم فلا نسلم الاولوية التي بالعصمة عن الخطا في اجتهاده لان اختصاصه بالرتبة اي برتبة الرسالة واتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية اذ لا يلزم حينئذ من جواز الخطا عليه وعصمة الامة كونهم اعلى رتبة لاختصاصه بالرتبة الاعلى واتصاف الامة بالرتبة الادنى واذا كان كذلك فيتبع الدليل وقد دل على جوازه فيتحقق وحاصل الجواب ان الخلو عن مرتبة الادنى مع الاتصاف بالمنزلة الاسنى لا يوجب نقصا وتوجيه الثالثة ان يقال لو جاز الخطا عليه في اجتهاده لوقع الشك في حكمه والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلان الشك في حكمه مخل بالمقصود من البعثة وهو اتباع النبي في الاحكام الشرعية اقامة لمصالح الخلق وتوجيه الجواب منع نفي التالي وهو ان احتمال الخطا في اجتهاده لا يخل بمقصود البعثة لان حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين بخلاف احتمال الخطا في الرسالة او الوحي او في اصل الرسالة او فيما يقوله بطريق التبليغ او الوحي فانه مخل وقد نبه عليه بقوله بان مقصود البعثة تبليغه من الله اوامره ونواهيه لا الاتباع على ما ظنتم والشك في حكم الاجتهادي لا يخل بالتبليغ ولا يوجب الشك فيه لامتناع خطائه في التبليغ بالاجماع وهذا انما يتم لو لم تكن الاتباع مقصود البعثة وفيه نظر فكما ان التبليغ مقصود منها كذلك الاتباع مقصود قال ـــــ مسئلة المختار ان النافي مطالب بالدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريا او نظريا وهو محال

وايضا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث
النافي لو لزم للزوم منكر مدعي النبوة وصلوة سادسة ومنكر الدعوى واحتج
بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الواقع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس
الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف من لا يخصص العلة اقول
هذه هي المسألة الثالثة عشر وهي في ان النافي للشيء هل هو مطالب بالدليل على ما
ادعاه ام لا اختلفوا فيه الى ثلثة مذاهب بعد الاتفاق على ان النافي ان كان
نافيا بمعنى عدم علمه بما نفيه او بمعنى العلم الضروري بما نفيه فليس مطالبا
بالدليل اما الاول فلانه مدع للجهل ولا دلالة على الجاهل الباقي فلانه لم يدع ذلك
عن نظر بل عن ضرورة فاذن لا دلالة عليه سواء كان صادقا او كاذبا ويكفي المنع
في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الفرق في ذلك ومن هذا ليس محل
النزاع وهو النافي لا جهلا او ضرورة بل علما عن ضروري فذهب بعضهم الى انه
يطالب بالدليل مطلقا سواء كان ما نفيه من القضايا العقلية او الاحكام الشرعية وهو
اختيار المصنف على ما صدر المسألة به ومنهم من قال ليس مطالبا بالدليل اصلا
ومنهم من فصل وقال النافي مطالب بالدليل في الحكم العقلي لا في الشرعي واليه الاشارة
بقوله وقيل في العقلي لا في الشرعي وانما لم يصرح بالمذهب الثاني لكونه معلوما
من السابق واحتج المصنف على المختار بالمعقول والاجماع بوجهين الاول لو
لم يكن اي النافي مطالبا بالدليل لكان اي ما نفيه ضروريا نظريا والتالي
محال فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يصح مطالبته بالدليل مع ادعائه
العلم بما نفيه على ما وقع به الفرض اذ النزاع فيه كما مر ولا يخلو اما ان يكون
له دليل مفض الى ذلك الحكم والعلم او لا لا جائز ان يكون بدليل والا لصحت مطالبته
به لنظر فيه والا قد كتم علما نافعا مست الحاجة اليه وقد جاء قوله عليه السلم
من كتم علما نافعا فليتبوأ مقعده من النار وهو خلاف التقدير فتعين ان
تكون علمه به لا بدليل فيكون ضروريا وهو نظري ايضا بالفرض اذ النزاع فيه
كما تقدم فيكون ضروريا واما استحالة التالي فظاهر لاستلزامه اجتماع
النقيضين وهو كون تصور طرفي المنفي كافيا في الجزم به وغير كاف فيه
بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد وفي المنتهى اشار الى شبه هذا التقرير
لانه لنا انه ادعى علما بنفي ضروري بعد نظر دعوى طريق افضت اليه والا ادى
الى ضروري نظري وهو محال وكانت مطالبته صحيحة وبوجه الثاني من تقال
قد انعقد الاجماع على ذلك اي على المطالبة بالدليل في دعوى الوحدانية وفي
دعوى القدم وانه يجب على المدعي اقامة الدليل مع ان حاصل دعوى الوحدانية
هو دعوى نفي الشريك وحاصل دعوى القدم هو دعوى نفي الحدوث احتج النافي
وهو من نفي جواز مطالبة النافي بانه لو لزم اي الدليل على النافي للزم الدليل
منكر مدعي النبوة اذا لم يقم على دعواه فيه ومنكر صلوة سادسة ومنكر الدعوى
وهو المدعى عليه بحق اذا انكر ما ادعى عليه به والتالي باطل فكذا المقدم اما
الملازمة فظاهر لان المنكر هو نافي النبوة وصلوة سادسة وحق الغريم لا ان الواضح
لزوم الدليل على النافي واما بطلان التالي فلانعقاد الاجماع على ان النافي فيما ذكرنا

من الامثلة لا يحتاج الى اقامة الدليل على ما نفاه وتوجيه الجواب ان يقال المدعي
لزوم مطالبة النافي بالدليل اذا لم يكن ظاهرا كما نبها على النفي الاصلي فيما
ذكرتم من الامثلة مع عدم ما يرفعه وهو ما يدل عليه ثبوت نبوة المدعي ووجوب
صلوة سادسة وشغل الذمة او كانتفاء لازم الشيء الدال على انتفاء ملزومه وكذا
اذا يكتفي حينئذ بظهوره عن ذكره والمطالبة به والى الاول اشار بقوله واجيب
بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الواقع وهكذا وقع في جميع النسخ التي وقعت
الي وهو تصحيف من النساخ والصحيح مع عدم الرافع اي للنفي الاصلي كما قررناه
والى الثاني بقوله وقد يكون انتفاء لازم واذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في جواز
الاستدلال بالقياس الشرعي على النفي الاصلي ومنشأ الخلاف الاختلاف في
جواز تخصيص العلة فان من يجوز تخصيصها وتخلف الحكم عنها لوجود مانع
او انتفاء شرط يستدل بالقياس الشرعي بجامع وجود المانع او انتفاء الشرط على
النفي بخلاف من لا يخصص العلة لاستحالة تخلف الحكم عنده عن العلة قال المحقق
الحق جواز الاستدلال بقياس الدلالة وهو الاستدلال بعدم الخواص واللوازم
على النفي دون قياس العلة اذ السابق للاحق غير ممتنع اذ لا امتناع في تخلف
الدليل عن المدلول وكذلك قال الامدي ولا فرق في ذلك بين قياس العلة وقياس
الدلالة والقياس في معنى الاصل قال التقليد والمفتي والمفتي وما فيه
فيه وفي بعض النسخ والمستفتي فيه وما يستفتى منه فالتقليد العمل بقول غيرك
من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامي الى المفتي والقاضي
الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم و
المفتي في بعض النسخ والمستفتي خلافه فان قلنا بالتجزي فواضح والمستفتي فيه
المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح اقول هذا هو الباب الثالث
وهو في بيان التقليد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء وما يتفرع عن ذلك من
المسائل وهي ثلث فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وهو ماخوذ من تقليد
بالقلادة وجعلها في عنقه وذلك كالاخذ بقول العامي وليس الرجوع الى قول
النبي عليه السلم والى قول اهل الاجماع ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي
الى قول العدول بتقليد لقيام الحجة مع ان شرط التقليد عدم الحجة اما على قبول
قول الرسول عليه السلام فما دل على وجوب تصديقه من المعجز واما على وجوب قبول
قول اهل الاجماع فقول الرسول واما على وجوب قبول قول المفتي والشاهدين فالاجماع
ولا مشاحة في التسمية اي في تسمية ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والمفتي الفقيه وقد
تقدم في صدر الكتاب لا من يحفظ الفروع لان السابق هو الفقه الدال على الفقيه
واما المفتي وهو المستفتي خلاف المفتي فان قلنا بالتجزي اي بتجزي الاجتهاد
كما سبق فواضح اي الفرق بين المفتي والمفتي واذ كل من اعلم من غيره في مسئلة فهو مفتي
بالنسبة اليه والغير مفتي واما ان لم نقل به فالمفتي هو ان يكون من اهل الاجتهاد وانما
يكون كذلك بان يكون عارفا لا دلالة العقلية كادلة حدوث العالم وان له صانعا وانه واحد
متصف بما يجب له من صفات الكمال منزه عن صفات النقص والخلل وانه ارسل محمدا
والدين بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للاحكام الشرعية ولم يكن

ذلك عارفا بالادلة السمعية وانواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها والناسخ
والمنسوخ منها والمعارضات وجهات الترجيح فيها وكيفية استثمار الاحكام
منها على ما سبق ولم يكن عدلا ثقة حتى يوثق فيما يخبر به من الاحكام الشرعية
ويستحب له ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية
لا لجهة الريا والسمعة متصفا بالسكينة والوقار ليرغب المستمع الى قبول
ما يقول كافا لنفسه عما في ايدي الناس حذرا من النفرة عنه والمفتي من لم يكن
كذلك والمستفتى فيه هو المسائل الاجتهادية وقد تقدم شرحها من ان لا المسائل
العقلية اذ لا يجوز فيها الاستفتا والتقليد على الصحيح كما ياتي بيانه في المسئلة
الاولى قال في المنتهى اما المفتي فالعالم باصول الفقه وبالادلة السمعية التفصيلية
واختلاف مراتبها وانما توقف العلم بذلك عليه كما تقدم واما المستفتي فان
كان مجتهدا فقد تقدم وان كان عاميا صرفا او محصلا لبعض العلوم المعتبرة
فوظيفته الاتباع على المختار وهذا اوفق مما ذكره الامدي دون ما ذكر
في هذا المختصر لكن الامر فيه قريب فاعتبر قال ـــــ مسئلة لا تقليد في العقليات
كوجود البارى وقال العنبري يجوز وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على
وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدوث
العالم ولانه لو حصل لكان نظرا ولا دليل اقول ـــــ هذه هي اولى
المسائل وهي في انهم اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة
بالاعتقاد بالله من وجوده وما يجوز عليه ويجب له وما لا يجوز ولا يجب فذهب
الاكثرون الى امتناعه واليه ذهب المصنف واشار بقوله لا تقليد في العقليات
كوجود البارى وذهب عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية
الى جوازه فربما قال بعضهم ان الواجب على المكلف فيه التقليد وان النظر
والاجتهاد فيه حرام واستدل المصنف على المذهب الجمهوري بان الاجماع
من السلف منعقد على وجوب معرفة الله وما يجوز عليه وما لا يجوز والتقليد
لا يحصل اي المعرفة فلا يجوز الاكتفا به في نحو ما ذكرناه من المسائل لما فيه من
ترك الواجب وانما قلنا ان التقليد لا يحصل المعرفة ولا يفيد العلم لثلثة امور
احدها جواز الكذب اذ المفتي بذلك غير معصوم ومع جواز الكذب اذ المفتي
بذلك عليه يمتنع حصول العلم بقوله وثانيها انه كان يحصل اي المعرفة بحدث
العالم لمن قلد فيه وكذا بقدمه لمن قلد فيه فيلزم ان يكون العالم قديما محدثا وهو
محال لما فيه من الجمع بين النقيضين وثالثها ان التقليد لو حصل المعرفة لكان
نظرا اي لكان العلم بكونه محصلا للمعرفة نظريا اذ لا جائز ان يكون ضروريا
والا لما خالف فيه اكثر العقلاء ولانه لو خلي الانسان ودواعي نفسه من
مبدا النشو لم يجد ذلك من نفسه اصلا واذا كان نظريا يحتاج الى دليل يدل
على كونه مفضيا الى العلم لكنه لا دليل اذ الاصل عدمه فعلى مدعيه بيانه
قال ـــــ قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان لنقل كالفروع
وفي بعض النسخ كالفروع واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو
باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم المحوج اليه الى الاكثار قالوا لو كان لالزم

الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه
والدليل يحصل بايسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا وايضا مظنة
الوقوع في الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد او يتسلسل
اقول ـــــ هذه شبه اربع للخصوم توجيه الاولى ان يقال لو كان اي النظر واجبا
لكانت الصحابة اولى اي بالمحافظة في النظر في المسائل الكلامية والمناظرة
فيها لوجوبه عليهم على ما وقع به الغرض كمناظرتهم في المسائل الفروعية
ولو كان كذلك لنقل الينا كالفروع اي كما نقل عنهم النظر في المسائل
الفروعية الفقهية وحيث لم ينقل عن احد من الصحابة الخوض والنظر في
المسائل الكلامية دل على انهم لم ينظروا وان النظر فيه غير واجب وتوجيه
الجواب ان يقال سلمنا انه كذلك اي الامر كذلك وهو ان الصحابة اولى بوجوب
النظر والمحافظة عليه لكن عدم النقل لا يدل على عدم النظر والا لزم نسبتهم
الى الجهل بالله لان العلم به ليس ضروريا عندهم في ذلك لصفا اذهانهم وصحة
عقايدهم وعدم من يحوجهم الى الاكثار من الكلام والمناظرة فيه وحيث نقل
عنهم ذلك في مسايل الفروع فانما كان لكونها اجتهادية والظنون فيها متفاوتة
بخلاف القطعيات وتوجيه الثانية ان يقال لو كان النظر واجبا لالزم الصحابة
العوام بذلك اي بالنظر الى وجوبه عليهم والتالي باطل لانه لم ينقل عن احد من
الصحابة ولا من التابعين الى زماننا هذا الزامهم به ولا الانكار على تركهم النظر
وتوجيه الجواب ان يقال تعنون بقولكم لا الزمهم بالنظر الى النظر من حيث الجملة
او من حيث التفصيل الاول مسلم واليه اشار بقوله نعم اذ المعرفة الواجبة على
العوام هي المعرفة بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل وهذا النوع من
الدليل يحصل بايسر نظر ولكون المعرفة الواجبة عليهم حاصلة لهم لم ينكر عليهم
ترك النظر مفصلا والثاني ممنوع اذ ليس المراد من وجوب المعرفة عليهم بالدليل
تحرير الادلة والجواب عن الشبه بل ما ذكرنا وتوجيه الثالثة ان يقال لو وجب
النظر لزم الدور والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلانه لو وجب النظر في
معرفته تعالى فلا يخلو اما ان يجب على العارف وهو محال لما فيه من تحصيل الحاصل
او على غير العارف ويلزم منه الدور لتوقف معرفة ايجاب الله تعالى على معرفة
ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه واما بطلان التالي فلكونه
دور تقدم لا دور معية ولذلك قال دور عقلي هكذا قرر الامدي الملازمة ثم الاجابة
عنه بان الوجوب الشرعي عندنا غير متوقف على النظر هذا وان كان كذلك
على ما تقدم في مسئلة الحسن والقبح من قول المصنف الوجوب بالشرع نظرا فلم ينظر
لكنه لا يصلح جوابا عما قررناه نعم لو قال لتوقف معرفة ايجاب الله على النظر
المتوقف على ايجابه صلح جوابا عنه فالاولى في جواب هذا ان يقال معرفة
ايجابه تعالى متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما ومعرفة ذاته بوجه ما من الاولى
متوقفة على النظر وعند اختلاف الوسط فلا دور وسلمنا الاتحاد لكن لا نسلم توقف
النظر على ايجابه لجواز ان ينظر وان لم يجب وقد تقدم هذا مشروحا في المسئلة
المذكورة فلا حاجة الى الاطناب فيه فان قيل لم لا يقول هكذا الوجوب يوجب

على غير العارف بالمأمور ويلزم منه ان يكون الجهل بالله واجبا لتوقف النظر الواجب
عليه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قلنا هذا انما يلزم لو كان الجهل به
مقدورا للعبد لان ما لا يتم الواجب الا به انما يجب لو كان مقدورا للعبد لكن الجهل
به غير مقدور له فلا يجب وتوجيه الرابعة ان يقال النظر مظنة الوقوع في الشبهة
والضلالة لاضطراب الآراء والخروج عما هو الحق بخلاف التقليد فكان سلوك
ما هو اقرب الى السلامة اولى ولهذا صادفنا اكثر الخلق على ذلك فكان بالاتباع
اولى وتوجيه الجواب ان يقال لو كان كون الشيء مظنة الوقوع في الشبهة والضلالة
موجبا لحرمته لوجب ان يكون التقليد كذلك لان اعتقاد من يقلده اما ان يكون
تقليديا او نظريا بالضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول فالكلام فيمن قلده
كالكلام فيه وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم في
التقليد وزيادة وهي احتمال كذب من قلده فيما اخبره به بخلاف الناظر مع نفسه فانه
لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره وعلى هذا فيحرم على المقلد التقليد وهو باطل
بالاجماع لكونه واجبا عليه واما تمسكهم بانه لو كان واجبا لما كان منهيا عنه ولا عن
ما هو صحيح وقد نهى النبي عليه السلام الصحابة لما رآهم يتكلمون في القدر وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا وايضا قال عليه السلام عليكم بدين العجائز اي ترك
النظر وقال تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا وبان ادلة الاصول اغمض
من ادلة الفروع فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة معرفة ادلتها على المقلد
فالتقليد في الاصول اولى وبان الاصول والفروع استويا في التكليف وقد جاز
التقليد في الفروع فكذلك في الاصول فباطل لان المراد الجدال بالباطل لا بالحق
لقوله وجادلهم بالتي هي احسن وكذلك التكلم في القدر واما حديث دين العجائز
لم يصح فيحمل على التفويض الى الله تعالى لا على ترك النظر جمعا بين الادلة واما ان
التقليد في الاصول اولى فمدفوع بالفرق لان المطلوب من الاصول القطع وهو
غير حاصل بالتقليد بخلاف الفروع ولهذا خرج الجواب عن الشبهة الاخرى وهي حديث
تسوية الاصول والفروع في التقليد قال ــــ مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد
ولو كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا وهو عام فيمن لا
يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا لو ذلك
لادى الى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك لو ابدى لجعله وكذلك المفتي نفسه اقول
غير المجتهد سواء كان عاميا صرفا او عالما اي ببعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد يلزمه التقليد وهو مذهب المحققين من الاصوليين وقيل انما يلزمه
التقليد بشرط ان يتبين له اي للغير صحة اجتهاد المجتهد الذي يريد ان يقلده بدليله
اي بدليل ذلك الاجتهاد ولم يتبين له لم يجز وهو مذهب بعض معتزلة بغداد ونقل
عن الجبائي انه اباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس واحتج
المصنف على مذهب المحققين بالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وجه التمسك به ان الامر بالسؤال للوجوب وعلى هذا لا يلزمه التقليد
سلمناه انما يلزمه التقليد ولكنه انما يفيد لو كان الامر بالسؤال كما انه عام فيمن لا يعلم
وهو ممنوع لجواز ان يكون مبهما ولا او لا لبعض ما لا نعلم لا لكله قلنا الجواب عن الاول

كذب من

لم ظاهر الامر للوجوب ولو سلم فادنى درجات الامر الجواز وهو خلاف مذهب
الخصوم وعن الثاني انه لو كان متناولا لبعض ما لا نعلم فلا يخلو اما ان يكون بعينه
او لا بعينه والاول غير ما هو مجرد دلالة اللفظ اذ لا دلالة له عليه والثاني
يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الامر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور
دون البعض وهو خلاف الاصل ومما ذكرنا نعلم لم حمل الدليل لم يقال هكذا
لنا فاسئلوا فانه ظاهر في الوجوب وعام فيمن لا يعلم وفيما لا يعلم واما الاجماع
فهو انه لم يزل المستفتون في زمن الصحابة والتابعين قبل ان يخلق الله تعالى المخالفين
يتبعون يعني للمجتهدين في الاحكام الشرعية التي يفتونها لهم من غير ابداء
المستند لهم اي من غير اظهار المجتهدين مستند ما ذهبوا اليه للمستفتين ومن
غير فصل بين تجويز العبادات الخمس وبين غيرها وشاع وذاع من غير نكير منكر
ولا مدافعة دافع وكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد للمجتهد مطلقا
اي من غير شرط او فصل وقد استدل في الكتب المشهورة على مذهب المحققين
بان العامي اذا حدثت له واقعة مأمور بشيء اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة
الاصلية اجماعا ولا الاستدلال بادلة سمعية لانه لا يلزمه تحصيلها من بلوغه اذ
الصحابة لا يلزموا احدا بها وتحصيلها بمنعهم من الاشتغال بمعاشهم ولا حين
حدوث الواقعة اذ اكتساب صفة الاجتهاد في ذلك الوقت غير مقدور فهو التقليد
واورد عليه ان المانعين من التقليد يمنعون من الاجماع وخبر الواحد والقياس
والتمسك بالظواهر ويقولون حكم العقل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا واللام للاختصاص بجهة الانتفاع وقال عليه السلام النظرة
الاولى لك والثانية عليك ولقوله احل لكم الطيبات وفي المضار الحرمة والمعتمد
في حرمته قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وتمامه سؤالا وجوابا مذكور
في الخلافيات وانما يترك هذا الاصل بنص قاطع المتن والدلالة والعامي ان كان
ذكيا عرف حكم العقل والا نبهه المفتي عليه ثم ان وجد في الواقعة نص قاطع
المتن والدلالة بخلاف حكم العقل نبهه المفتي عليه ولا يتعذر معرفة ذلك
لمنعه من المعاش لان التكليف بمعرفة ادلة الاصول الا انه اكثر منعا له من
المعاش ثم الدليل منقوض بالتكليف بمعرفة ادلة الاصول لجريان تلك الاقسام
فيها ولا يجاب بان الواجب معرفة ادلة النبوة والتوحيد جملة وانها سهلة في النوع
يحتاج الى علوم كثيرة وتحرير شديد لانه لا فرق بين المباحث بالاجمالية والتفصيلية
لانه ان علم جميع مقدمات الدليل حصل العلم النظري وان لم يعلم بعضها لم
تعمه تقليدا اذا كان مقلدا في البعض مثلا دليل ان للعالم صانعا مختارا مركب من
ان للحوادث مؤثرا وليس هو الموجب فهو المختار والاول يعلمه العوام دون
الثاني فقطعه بان للعالم صانعا مختارا تقليد وهكذا في دليل النبوة ثم تحصيل
تلك الادلة تفصيلا صعب فان جاز التقليد في احدهما جاز في الاخر والا فلا هذا
محصل كلامهم وللقائل ان يقول لا يلزم من جواز التقليد في احدهما جواز التقليد
في الاخر لان المأمور به في احدهما العلم وفي الاخر الظن والتقليد انما يفيد الثاني
دون الاول فالعمل به فيما المطلوب منه العلم ترك الواجب على ما سبق بيانه احتجت

الخصوم على مذهبهم وقالوا يؤدي الى كون غير المجتهد مامورا بالتقليد من
غير ان يعلم صحة اجتهاده ودليله الى وجوب اتباع الخطأ لجواز ان يكون من
قلده مخطئا في اجتهاده والامر باتباع الخطأ ممتنع على الشارع وتوجيه الجواب
لا نسلم لزوم الامر باتباع الخطأ بل غايته ما فيه الامر بما يحتمل الخطأ وهذا
المحذور مشترك الالزام اذ كما انه لزم مما ذهبنا اليه كذلك يلزم مما ذهبتم اليه لانه
لو ادى له اي لغير المجتهد مستقل اي مستند الاجتهاد وتبين له صحة اجتهاده
ودليله فاحتمال الخطأ بحاله اذ تبين الصحة انما يراد به الظن بالصحة لا العلم بها
ومع هذا مامور بالاتباع وكذلك ايضا يلزم هذا المحذور لو اجتهد غير المجتهد
وافتى بنفسه بل هو اقرب الى الخطأ لعدم اهليته للاجتهاد ومع هذا مامور باتباع
ظنه عندكم واليه اشار بقوله وكذلك المفتي نفسه لكن هذا العبارة تشعر بما هو
اعم من المطلوب لاشعارها بان احتمال الظن قائم في حق كل من افتى لنفسه
مع كونه مامورا بالاتباع لكنه لا يضر لحصول المقصود وعبارة المنتهى مطابقة
الغرض وهي قوله واجيب بانه كذلك اذا نظر ولو قيل المراد وكذلك غير المجتهد
المفتي نفسه طابق المقصود فان قيل نحن نقول هكذا يؤدي الى وجوب اتباع
الخطأ والكذب اما الخطأ فلما مر واما الكذب فلجواز ان يكون من قلده كاذبا
وعلى هذا فلا ينتهض الجواب الثاني لان العامي اذا افتى لنفسه وان احتمل
الخطأ لكنه لا يحتمل الكذب لانه لا يكذب نفسه قلنا لا يخلو الحكم في حق
المستفتي من ان يكون مدلول الخبر للكذب او غيره فان كان هو فلا يضر الكذب
للمستفتي وان كان غيره فحكمه حكم الخطأ فقد ذكرناه قال مسألة الاتفاق
على استفتاء من عرفه في نسخة من عرفه بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس
مستفتون معظمون وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا
ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال والظاهر انه من الغالب كالشاهد
والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممتنع
ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد اقول
هذه المسألة وهي في ان للقائلين بوجوب الاستفتاء على غير المجتهد اتفقوا على
جواز استفتائه من عرفه بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للفتوى والناس
مستفتون منه ومعظمون له ولفتواه يعني ان لم يعرفه بالعلم والعدالة لانه احد
الشرطين على ما دل عليه لفظه او وفي المنتهى جعلهما شرطا واحدا وفي غيره من الكتب
ذكر هكذا يجوز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بان رآه منتصبا الى اخره وما
ذكر هاهنا اظهر على ما لا يخفى واتفقوا ايضا على امتناعه اي على امتناع
استفتائه في ضده اي فيمن لا يعرفه بالعلم والعدالة ولم يره منتصبا للفتوى
واختلفوا في جواز استفتائه ممن لا يعرفه بعلم ولا جهل اعني مجهول الحال
والمختار امتناعه على ما هو مذهب الجمهور لنا ان الاصل عدم العلم واذا كان
كذلك فلا نامن ان يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول قوله
نظرا الى الاصل وايضا الاكثر الجهال والظاهر انه اي مجهول الحال من الغالب
لان الالحاق بالاعم الاغلب اغلب على الظن كالشاهد المجهول الحال والراوي

المجهول الحال ولهذا امتنع قبول قولهما اذا لم يقم دليل على صدقهما واحتج
الاقلون وقالوا لو امتنع اي الاستفتاء لذلك اي للجهل بكونه عالما لامتنع
اي الاستفتاء فيمن علم علمه دون عدالته لاحتمال كونه فاسقا بكونه عدلا والتالي
باطل لانه خلاف ما الناس عليه من العادة من الاستفتاء عن مجهول الحال في العدالة
من غير بحث عن عدالته وتوجيه الجواب منع نفي التالي لان الاستفتاء عن
مجهول الحال في العدالة ممتنع وما ذكروه من جريان العادة ممنوع وعلى هذا
فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل او عدلين ولو سلم
نفي نفي التالي فالملازمة ممنوعة للفرق وهو ان الغالب في المجتهدين اي
الموسومين بالعلم والاجتهاد العدالة وهو كاف في افادة الظن بخلاف
الاجتهاد اذ ليس الغالب في الناس الاجتهاد بل الامر بالعكس قال
مسألة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد والاصل
عدم امر اخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره ابدا اقول
هذه رابعتها وهي في ان المفتي اذا نظر وافتى ثم تكررت تلك الواقعة اي
حدث مثلها فهل يلزم المجتهد تكرير النظر ام لا اختلفوا فيه فمنهم من قال
لا يلزم وهو اختيار المصنف واحتج عليه بانه اجتهد والاصل عدم امر اخر
يطلع عليه ثانيا وراء ما اطلع عليه اولا ومنهم من قال لا بد من الاجتهاد
لاحتمال ان يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا واجيب بانه لو
صح ما ذكرتم وجب تكريره اي تكرير النظر ابدا اي كلما حدثت تلك
الواقعة وهو خلاف مذهبهم لانهم لا يقولون الا بالثاني على ما نقل عنهم
ان صح ومنهم من فصل وقال ان كان ذاكرا الطريق الاجتهاد الاول لم يلزمه
لانه في حكم ما لو اجتهد في الحال وان نسيه لزمه الاستئناف لانه في حكم من لم
يجتهد فان ادى اجتهاده الثاني الى خلاف ما افتى به اولا افتى بموجبه
والاحسن اعلام من افتاه اولا برجوعه عنه ليترك العمل ان لم يعمل بموجبه
لان موجبه كان فتواه وقد رجع عنه كما عليه ابن مسعود حين افتى بجواز نكاح
ام المراة اذا لم يدخل بالمراة واخبر المستفتي لما رجع عنه وقال ان سالت
اصحابي فكرهوا ذلك قال مسألة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا
للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال عليه السلام ان الله لا يقبض
العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا
جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فاين نفي الجواز
ولو سلم فدليلنا اظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية
فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء
لم يكن وفي بعض النسخ لم يمكن اقول هذه خامستها وهي في انه هل يجوز
خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه اختلفوا فيه فذهب
الجمهور الى جوازه والحنابلة الى امتناعه واحتج المصنف على مذهب الجمهور
بالمعقول والنص اما الاول فلانه لو امتنع اي خلو الزمان عن مجتهد لكان اي

مثل م

اساعه لغيره لانه ليس جميعا لذاته وهذا الوقف وقوعه لم يلزم عنه لو انه محال عقلا والاصل عدمه اى عدم
ذلك الغير بل ادعاه لا بد له من بيان واما الثانى فهو قوله عليه السلام ان الله لا ينقبض العلم انتزاعا الحديث
وهو ظاهر فى المقصود احتجت الحنابلة بالنص والمعقول ايضا اما الاول فقوله عليه السلام لا تزال طائفة
من امتى الحديث واجيب عنه بان غاية ما دل عليه الحديث كون طائفة على الحق ولا يلزم امتناع الخلو عن طائفة
كذلك ولئن سلمنا لكنه معارض بقوله قلنا فامتنع الجواز لكن لقائل ان يقول اذا اخبر الصادق بعدم الخلو لزم امتناع
الخلو والا لزم جواز الخلف فى خبر الصادق وهو باطل ولو سلم فمعنى دلالة الحديث على نفى الجواز فدليلنا
اظهر لكونه ظاهرا فى المقصود وهو خلو الزمان عن العالم بخلاف ذلك فانه لا يلزم من كون طائفة على
الحق ان يكونوا مجتهدين لجواز ان يكون المراد من كونهم على الحق كونهم على السيرة الحسنة والطريقة المرضية
ومتابعة الشريعة الى غير ذلك ولو سلم اى عدم كون دليلنا اظهر فيتعارضان لى الحديثان ويسلم الاول وهو
الدليل المعقول عن المعارض واما الثانى فهو ان التفقه فى الدين والاجتهاد فيه فرض كفاية بحسب اتفقوا
على تركه اعصوا واذا كان كذلك فيستلزم انتفاؤه اى انتفاء الاجتهاد اتفاق المسلمين على الباطل وهو باطل واجيب
بانه فرض كفاية اذا امكن اما اذا فرض موت العلماء لم يمكن الاجتهاد فلا يكون فرض كفاية
واذا فرض موت العلماء لم يكن الاجتهاد فى الدين فرض كفاية وقد يجاب عنه بمنع كون التفقه فى
الدين والاجتهاد من فروض الكفايات مع امكان معرفة العوام احكام الشرع بالنقل المغلب
على ظنهم عن المجتهدين فى العصر السابق عليهم مسالة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب
مجتهد ان كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر جائز وقيل عند عدمه وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز
لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر من غيره المجوز بالقول كالحادث واجيب بان الخلاف فى غير
النقل المانع ولو جاز لجاز للعامى واجيب بالدليل وبالفرق اقول هذه مسالة سنيها ومبناها ان من ليس
مجتهدا هل يجوز له الفتوى بمذهب غيره من المجتهدين كما هو المعتاد فى زماننا هذا اذ لا مجتهد فيه اختلفوا
فمنهم من جوز مطلقا واليه اشار بقوله وقيل يجوز مطلقا اى سواء كان مطلعا على الماخذ اولا ومنهم من
جوز مطلقا واليه اشار بقوله وقيل يجوز مطلقا اى سواء كان مطلعا كابى الحسين البصرى وجماعة
من الاصوليين واليه اشار بقوله وقيل لا يجوز ومنهم من فصل وقال ان كان يعنى من ليس بمجتهد
مطلعا على الماخذ يعنى ماخذ المجتهد المطلق الذى يقلده اهلا للنظر فيها بان يكون قادرا على التفريع
على تلك الماخذ متمكنا من الفرق والمآخذ والجمع والمناظرة جاز له الفتوى والا فلا وهو الذى اختاره
المصنف ومن المفصلين من قال انما يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا وهذا مذهب
غريب ما ظفرت به فى شىء من الكتب لكن المشهور ههنا مذهب اخر للمفصلين وهو انه انما يجوز له
الفتوى بمذهب الغير اذا اسند ذلك عنه بنقل شىء بقوله واذا لم يسند كذلك فلا احتج المصنف
على ما اختار من المذهب بما على الخبر السوقى وهو انه اذا كان مطلعا على الماخذ كما ذكرنا جاز له
الفتوى وهو وقوع ذلك اى وقوع الفتوى ممن وصفنا من غير انكار لا فى عصرنا فقط لانعقاد الاجماع
من اهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى واما على الجزء السلبى منه وهو انه اذا لم يكن
مطلعا على الماخذ لم يجز له الفتوى فبانكار اهل كل عصر على فتوى مثله واليه اشار بقوله وانكر
اى الافتاء عن غيره لمن غير المطلع المذكور واحتج المجوز المطلق بان المفتى بطريق
الحكاية عن مذهب الغير بالحقيقة ناقل فيجوز قبوله كما فى الاحاديث المنقولة عن النبى عليه السلام
واجيب بان الخلاف فى ليس فى النقل اذ ليس الخلاف فى انه هل يجوز ان ينقل غير المجتهد مذهب
مجتهد بان يقول مذهب لى حكمه فى كذا كذا وقول الشافعى فى هذا كذا فانه يجوز من غير نزاع
انما الخلاف فى ان غير المجتهد هل له الحكم بالحل والحرمة على انه مذهب مجتهد وليس هذا المعنى من

من العقلاء حتى يتمسك بجواز قبوله على جواز قبول نقل الاحاديث واحتج المانع المطلق بانه لو جاز اى
الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير لمن ليس بمجتهد لجاز للعامى لانه داخل فيمن ليس بمجتهد وهو
باطل لانكار اهل كل عصر على فتوى العامى وان كان بطريق الحكاية عن مذهب الغير واجيب فى المشهور
بان الملازمة لانه لم يسال الا عما عنده ولا عبرة لى العامى والدليل على الملازمة لشعر بانه يريد بمن ليس
مجتهدا ما لم يدخل العامى فيه كالمطلع على الماخذ ونحوه وعلى هذا يكون الملازمة هكذا لو جاز الفتوى
بطريق الحكاية عن مذهب الغير لمن كان مطلعا على الماخذ وان لم يكن مجتهدا جاز للعامى وهكذا
ينبغى ان يكون لانى ما وجدت من الكتب ان احدا ذهب الى جواز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب
مجتهد مطلقا بل انما جوز من جوز بالشرط كالمصنف بشرط الاطلاع عليه وغيره بشرط ثقة النقل وعلى هذا
يكون المانع المطلق من لا يجوز فيهما ان السائل انما يسال عما اثبته الموجب حتى يكون الملازمة كما ذكرنا
او هكذا لو جاز الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير لمن يثبت عنده بنقل من يثق به وان لم يكن
مجتهدا لجاز للعامى والمجوز المطلق من يجوزهما والمفصل من يجوز احدهما لكن لفظ المصنف فى صور
المسالة انما كان ينطبق على ما ذكرنا لو ذكر بدل قوله وقيل عند عدم المجتهد وقيل عند ثقة النقل او ما
فى معناه واذا لم يذكر المذهب المشهور بل تركه وذكر الغريب ولم ينقل احدا بالجواز المطلق فالقول وجه
فى تمشية قوله وقيل يجوز مطلقا وان كان فيه نوع تكرار ان يقال يقدر قوله وقيل عند عدم المجتهد
وقيل ايضا المطلع المذكور جائز عند عدم المجتهد لا عند وجوده ويقدر قوله وقيل يجوز مطلقا
وقيل يجوز ايضا المطلع مطلقا سواء كان مع عدم المجتهد او مع وجوده وعلى هذا لو زاد على قوله
جائز مطلقا وحذف وقيل يجوز مطلقا لكان اولى هذا ما لاح لى من تطبيق هذه الكلمات على
المذهب المشهور والغريب فعليك بالنظر والاعتبار وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو جاز لجاز
للعامى لان الدليل دل على جواز الاول وامتناع الثانى على ما سبق تقريره انفا واذا كان كذلك فلا يلزم
من جواز احدهما جواز الاخر لوجود الفرق القادح بين المقيس والمقيس عليه وهو كون المقيس
عليه مطلعا على الماخذ اهلا للنظر والمناظرة فيها والمقيس ليس كذلك فلا يلزم من جواز الاول
جواز الثانى للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج لا ارجح متعين لنا القطع
بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكروا فصار اى اصحابى كالنجوم واستدل بان العامى
لا يمكنه الترجيح لقصوره واجيب بانه يظهر بالتسامع ورجوع العلماء اليه وغير ذلك قالوا اقوالهم
كالادلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم اقوى
قلنا الاتفاق ما ذكرناه ولو سلم تقريرها فكيف ما هو هذه مسالة ساثبتها ومعناها انه هل يجوز للمقلد عند
تعدد المجتهد من اى المفتين تقليد المفضول مع وجود الافضل ام لا اختلفوا فيه فذهب القاضى ابو بكر
وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى جوازه وكون المقلد مخيرا فى السؤال عمن شاء من العلماء تساووا
او تفاضلوا وهو اختيار المصنف وقد صدر المسالة وذهب احمد بن حنبل وابن سريج والقفال
والعراقى وجماعة من الفقهاء والاصوليين الى امتناعه وانه لا يجوز ان يتخير المقلد منهم وياخذ بقول
ما شاء منهم بل يلزمه الاجتهاد فى اعيان المفتين فى الاورع والاعلم ثم اذا اجتهد مال الى الرجحان
مطلقا تعين العمل به وان ظن الاستواء مطلقا فاما ان يقال لا يجوز وقوعه كما سوى امارتى الحل والحرمة
او ان وقع يسقط التكليف ويكون مخيرا وان ظن الاستواء فى الدين دون العلم وجب تقليد الاعلم
وقيل يتخير وان ظن العكس وجب تقليد الادين وان ظن احدهما ادين والاخر اعلم فالاقرب ترجيح
الاعلم لان مفيد الحكم علمه هذا تفصيل مذهب المانعين والى مذهبهم اشار بقوله وعن احمد
وابن سريج لا ارجح متعين اى فى تقليد المقلد له احتج المصنف على الجواز بالاجماع والنص

اما الاول فلانا نقطع على ما نقل الينا بانهم اى بان المفضولين من علما الصحابة بل من علما كل عصر الى زمان
المخالفين كانوا يفتون مع الاشتهار اى مع اشتهارهم بالمفضولية ومع تكرر الفتوى منهم ومن غير نكير
من احد من الصحابة وغيرهم من علما الاعصار على اتباعهم والاستفتا منهم مع وجود الافضل ولو لم يجز لانكر
عليه ولولا اجماع الصحابة على الجواز لكان الاولى مذهب الخصوم واما الثانى فقوله عليه السلام اصحابى
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر فى جواز الاخذ بقول كل واحد منهم من غير فرق بين المفضول
والفاضل واستدل على الجواز بان ايجاب الاستفتا من الارجح على العامى محال او حرج لان العامى
لا يمكنه الترجيح لقصوره او يتعسر عليه وهما منفيان واجيب بانه اى بان الترجيح يظهر بالتسامع
والشهرة بذلك وبرجوع العلما اليه دون الاخر وغير ذلك كاقبال الناس عليه فى الاستفتا ونحوه
احتج الخصوم على وجوب الترجيح بان اقوال الائمة يعنى اقوال المفتين فى حق العامى تنزل منزلة
الادلة المتعارضة فى حق المجتهد وكما يجب على المجتهد الترجيح فكذا على العامى واجيب بانه
لا نقول ما ذكرتم لانه بالحقيقة قياس وما ذكرناه اجماع والقياس لا يقاوم الاجماع لتقدم الاجماع
عليه بالاجماع ولو سلم ان ما ذكرتم يقاوم ما ذكرناه فالعمل بما ذكرنا اولى لما فى العمل بما ذكرتم
نوع حرج لعسرة ترجيح العوام وله محمل اخر وهو ان يقال ولو سلم ان القياس يقاوم الاجماع
فلا نسلم صحة القياس على ما ذكرتم لان الترجيح انما وجب على المجتهد لكون المطلوب الظن
الاقوى ما امكن مع سهولة الترجيح عليه عند التعارض وهذا المعنى غير موجود فى المقيس لعسر
ترجيح العوام فلا قياس اذن احتجوا ايضا بان الظن بقول الاعلم اقوى فيكون اولى بل واجبا لعدم العامل بالفضل
واجيبوا بان هذا التسرد دليلا مستقلا بل هو فى المعنى يقرب الدليل الذى تقدم لكونه بيان الجامع بالحقيقة
وقد دفع قال الغزالى رحمه الله والاولى عندى انه يلزمه اتباع الافضل فمن اعتقد ان الشافعى اعلم بالصواب
على مذهبه اغلب فليس له ان ياخذ بمذهب مخالفه بالتشهى وليس للعامى ان ينتقى من المذاهب فى كل مسئلة
اطيبها عنده فيتوسع بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتى فانه يتبع
ظنه فى الترجيح فكذلك ههنا وان صوبنا كل مجتهد ولكن الخطا ممكن بالغفلة عن دليل قاطع وبالحكم قبل
تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والغلط غير ممتنع على الاعد الاحادى وهذا التحقيق وهو انا نعتقد ان
لله تعالى سرا فى رد العباد الى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال
البهائم ومن غير ان يزمهم لجام التكليف فيردهم من جانب الى جانب فيتذكرون العبودية ويتعاهدون
حكم الله عليهم فى كل حركة وسكون ينبههم من جانب الى جانب فانهم فاذا نعتقد ضبطهم بضابط فذلك
اولى من تحسيرهم واهمالهم كالبهائم والصبيان اما اذا تحيرنا عند تعارض مفتيين وتساويهما او عند
تعارض دليلين فذلك ضرورة والدليل عليه انه كان يمكن ان يقال كل مسئلة ليس فيها لله تعالى
حكم معين او نصوب فيها كل مجتهد فلا يجب على المجتهد فيها النظر بل يتخير فيفعل ما يشا اذ ما من
جانب الا ويجوز ان يغلب على ظن مجتهد والاجماع منعقد على انه يلزمه اولا تحصيل الظن ثم يتعين
ما ظنه فكذلك ظن العامى ينبغى ان يؤثر وهذا الفصل وان كان حسنا لكن حاصله يرجع الى الشبهة
التى ذكرها المصنف عن الخصوم وقد تقدم جوابها فاعتبره
مسئلة ولا يرجع عنه
بعد تقليده اتفاقا وفى حكم اخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا
معينا كمالك والشافعى وغيرهما فثالثها كالاول
هذه المسئلة وهى ان العامى اذا عمل بقول مجتهد فى حكم من الاحكام فليس له الرجوع عنه فى ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره
من المجتهدين وهل له الرجوع فى حكم اخر الى غير ذلك المجتهد والعمل بفتواه اختلفوا فيه
فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو المختار والى الاول اشار بقوله ولا يرجع اى العامى المقلد عنه

اى عن المجتهد بعد تقليده اى بعد تقليده العمل بقوله وفى الرجوع فى حكم اخر اى حكم لم يقلده المختار
جوازه احتج المصنف على الجواز بوقوعه اى بوقوع المتنازع فيه فى زمن الصحابة وغيرهم من غير انكار
من احد اذ كانوا يجوزون للعامى والاستفتا من شا فى كل مسئلة ولو كان ذلك منكرا لانكروه ولم
ينقل عن احد من الصحابة والتابعين الانكار ولا الحجر على المستفتى فى تقليد امام واحد فى المسائل
المتعددة هذا اذا كان العامى لم يلتزم مذهبا معينا فلو التزم مذهبا معينا كمذهب مالك ومذهب
الشافعى وغيرهما من الائمة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى غيره فى مسئلة
من المسائل اختلفوا فيه الى ثلثة مذاهب فقيل يجوز مطلقا لان التزامه لمذهب معين غير ملزم
له وقيل لا يجوز مطلقا لانه بالتزامه ذلك المذهب يصير ملزما له كما لو التزم مذهبه فى حكم حادثة
معينة ومنهم من فصل وقال كل مسئلة يتصل بها عمله على وفق امامه فليس الرجوع عنها وتقليد
غير امامه فيها والتى لم يتصل عمله بها فلا مانع من تقليد غيره فيها والى هذا الثالث اشار بقوله وثالثها اى
ثالث المذاهب فيمن التزم مذهبا واراد تقليد غيره فى مسئلة من المسائل كالاول اى كالحكم
الاول المذكور فى هذه المسئلة وهو انه ان قلد اى عمل لا يرجع والا جاز هذا اخر القاعدة الثالثة
والحمد لله كفا افضاله والصلوة على محمد واله
الترجيح وهو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك واورد شهادة اربعة مع اثنين واجيب بالتزامه او بالفرق
ولا تعارض فى قطعيين ولا فى قطعى وظنى لانتفاء الظن
هذه هى القاعدة الرابعة وهى
الترجيحات وتشتمل على مقدمة وابواب اما المقدمة ففى بيان معنى الترجيح ووجوب العمل
بالراجح وما فيه الترجيح واما الترجيح فهو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها ومعناه
واضح وهو مصرف فى حد ذكره الامدى وهو ان الترجيح عبارة عن اقتران احد الصالحين
للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر فقولنا احد الصالحين
احترازا عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحا للدلالة اذ الترجيح انما يكون مع تحقق التعارض ولا
تعارض مع عدم الصلاحية للدلالة وقولنا مع تعارضهما احترازا عن الصالحين اللذين لا تعارض
بينهما اذ الترجيح انما يكون مع التعارض لا مع عدمه وهو عام للمتعارضين مع التوافق فى
الاقتضا كالعلل المتعارضة فى اصل القياس ومع التنافى كالادلة المتعارضة فى صور المختلف
فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب العمل باحدهما واهمال الاخر احترازا عما اختص به احد الدليلين
عن الاخر من الاوصاف الذاتية والعرضية التى لا مدخل له بما تقوى وهو مصرف حد الامدى
ايجاب العمل بالراجح ليس داخلا فى ماهية الترجيح ولهذا يستدل عليه بعد تعريف الترجيح
ولو كان وجوب العمل به معتبرا فى ماهيته لما احتيج الى الاستدلال عليه بعد تحقق الترجيح واما
غيره من القيود فهو محاكه على ما يظهر عند التامل واما وجوب العمل بالراجح واليه اشار بقوله
فيجب تقديمها اى تقديم الامارة التى اقترن بها ما تقوى به على معارضها على الامارة التى عارضتها
ولم تقترن بها ذلك للقطع عنهم يعنى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم بذلك اى بتقديمهم الامارة
المركوزة على معارضها لما نقل عنهم نقلا لا مرا فيه فى وقايع مختلفة لا تعد كثرة من تقديمهم الراجح
من الظنين على الاخر كتقديمهم خبر عائشة فى التقا الختانين على خبر ابى هريرة فى قوله انما
الماء من الماء وتقديمهم ما روت ان النبى عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صايم على ما رواه
ابو هريرة عن قوله عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له لكونها اعرف بحال النبى عليه السلام
ولهذا كانوا يعدلون الى الجدا والاقيسة الا بعد الياس عن معرفة النصوص وما يدل
عليه ايضا تقرير النبى عليه السلام لمعاذ على ترتيبه الادلة على ما سبق فى مواضع ولان العقلا يوجبون

بعقولهم العمل بالراجح والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية لكونه اسرع
الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان قيل ما ذكرتم معارض
بالكتاب في قوله تعالى فاعتبروا فانه اولى بالاختصار لانه امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وبالسنة
وهو قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فان الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وبالمعقول وهو ان الامارات
الظنية لا تزيد على البينات في الترجيح غير معتبر في البينات ولهذا لا تقدم شهادة الاربع على شهادة
الاثنين وكذلك في الامارات واليه اشار بقوله واورد شهادة اربعة مع اثنين وعلى هذا لا تكون معارضة
ويمكن ان يجعل مناقضة وبقول الانسان انهم كانوا يقدمون الاقوال من الطن لعدم تقدمهم شهادة الاربع
على اثنين وهو غير واجب قلنا الجواب عن الاول ان مقتضى الاية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب
العمل بالراجح وان الحكم احد الامرين لا ينافي الحكم بالاخر وعن الثاني بمنع كون المرجوح ظاهرا لان
الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك وعن الثالث اما بالالتزام اي
بالتزام وجوب تقديم شهادة الاربعة على اثنين على قول لنا واما بالفرق اذ ليس كل ما ترجح به الادلة
يرجح به الشهادة بل المتبع في ذلك اجماع الصحابة وقد الف فيهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادلة دون
باب الشهادة وانما عمل كذلك لان اعتبار الزيادة في الشهادة يفضي الى تطويل الخصومة واما ما فيه الترجيح
فهو الطرق الموصلة الى المطلوب الظنية لاستحالة وقوع الترجيح في غير الطرق الظنية الصرفة
كالقطعية الصرفة والقطعية مع الظنية لان الترجيح انما يكون بعد التعارض لكن لا تعارض في
قطعيين لانه اما ان يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات او لا يعمل بشيء منهما وهو جمع بين
النقيضين في طرف النفي او يعمل باحدهما دون الاخر وهو ترجيح من غير مرجح لتساويهما في
القطع واستحالة قبول المقطوع للزيادة والنقصان بسبب امر ما وهذا يصلح استدلالا ثانيا في استحالة
العلم والظن بالنقيض لكن الطرق الموصلة الى المطلوبات الظنية منقسمة الى عقلية وشرعية والمطلوب
ههنا انما هو بيان الشرعية وهي منقسمة الى ما يوصل الى تعريف امر مفرد وهي الحدود والى ما يوصل
الى تعريف امر مركب وهي الادلة الشرعية المذكورة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال
فلذلك رسم ما بين احدهما في ترجيح الحدود والاخر في ترجيح الادلة والترجيح في الظنيين
منقولين او معقولين او منقول ومعقول هذا هو الباب الاول وهو في ترجيحات
الادلة الظنية الموصلة الى التصديقات الشرعية واليه اشار بقوله والترجيح في الظنيين وقد قسمه بثلثة
اقسام لان التعارض بين الادلة الظنية والترجيح لا يخلو من ان يكون بين منقولين او معقولين او منقول
ومعقول والكلام في ترجيح الحدود وان كان خليقا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة لان الاول
يوصل الى التصور والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فليقدم الكلام عليه وضعا
لكن لما كان معظم الكلام في هذه القاعدة والغرض الاهم هو الكلام على ترجيحات الادلة لكونه الاغلب
في المباحثات النظرية والمطارحات الفقهية العقلية دون الحدود ولهذا لم يدون في كتاب ولا اعتنى
به احد من الطلاب لا جرم قدم الكلام عليها الاول السند والمتن والمدلول وفي خارج
الاول كثرة الرواة وفي نسخة بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي وبزيادة الثقة والفطنة والورع
والعلم والضبط والنحو وبانه اشهر باحدهما وباعتماده على حفظه لا نسخة وعلى ذكر لا خط وبموافقة
عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المباشر كرواية ابي رافع نكاح
ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبان يكون صاحب
القصة كرواية ميمونة تزوجني عليه السلام ونحن حلالان وبان يكون مشافها كرواية القسم عن عائشة
ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على من روى انه كان حرا لانها عمة القسم وان يكون اقرب عند سماعه

مع العلم باستحالة الترجيح في القطعي دون الظني او بين القطعي والظني كالتعارض بين الادلة القطعية

كرواية ابن عمر افراد عليه السلام وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا او متقدم الاسلام
او مشهور النسب او غير ملتبس لمضعف وبتحملها بالغا هذا هو القسم الاول وهو في التعارض
الواقع بين منقولين والترجيح بينهما واعلم اولا ان المنقولين المتعارضين اما ان يكون من نوع واحد
كظاهرين من الكتاب او السنة او الاجماع او من نوعين كظاهرين من كتاب وسنة او اجماع او سنة
واجماع لكن المصنف اقتصر على ترجيح القسم الاول وهو المتنوع النوع وترك الكلام على القسم الثاني اعتمادا
على ذهن المتعلمين ونحن بتوفيق الله تعالى بعد الفراغ عن الكلام على ترجيحات الادلة المتعارضة
المتحدة في النوع سنشير الى ترجيح الادلة المتعارضة المختلفة في النوع اشارة خفية تسهيلا
على الطلاب فنقول الترجيح بين ظنيين منقولين من نوع واحد واليه اشار بقوله الاول يكون
في السند والمتن والمدلول وفي امر خارج هذه اقسام اربعة اشتركت فيها الظاهران المتعارضان
من الكتاب او السنة او الاجماع لان الترجيح بنفس الرواة فانه يختص بغير الكتاب والسنة
المتواترة في الاول وهو ما يعود الى السند فمنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى الرواية ومنه ما
يعود الى المروي عنه ثم ما يعود الى الراوي فمنه ما يعود الى نفسه ومنه ما يعود الى تزكيته والاول
يتضمنه قوله الاول كثرة الى قوله وبتحملها بالغا فلنشرع في البيان ونقول اما ما يعود الى
نفس الراوي فترجيحات الاول بكثرة الرواة اي يرجح بها لقوة الظن خلافا للكرخي وذلك لانه مهما
كان رواة احد الخبرين اكثر كان الظن الحاصل به اقوى لكونه اغلب على الظن لان احتمال الغلط
والكذب على العدد الاكثر ابعد من احتماله في الاقل ولهذا جعلت الشهادة على الزنا اربعة
لكون خبره من اكبر الحدود ولان خبر كل يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت
اكثر كان اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع والثاني بزيادة الثقة والعدالة والثالث بزيادة
الفطنة والرابع بزيادة الورع والتقوى والخامس بزيادة العلم لان العالم اذا سمع ما لا يجوز اجراؤه
على ظاهره بحث عنه وسال عن سبب نزوله فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا يرجح به فيما
يروى باللفظ بل بالمعنى والسادس بزيادة الضبط والسابع بزيادة النحو يعني علم العربية لتمكنه
من التحفظ في مواضع الغلط فيسلم ويمكن ان يقال العالم يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ وفيه نظر
والثامن يكون احد الروايين اشهر باحدهما اي احد الاوصاف الستة المذكورة وذلك لانه كلما كان
احد الروايين متصفا باحدهما دون الاخر او مشهورا بها دون الاخر كان سكون النفس اليه اولى مستهرا ذي
واشد والظن الحاصل بقوله اكثر واقوى والتاسع باعتماده اي باعتماد الراوي على حفظه لا على
نسخه اي لا على نسخة سمع منها هذا ان قرئ قوله نسخه مفردا وان قرئ جمعا مضافا فالتقدير لا على
نسخه التي سمع منها والمعنى واضح ويمكن ان يقرأ بصيغة المصدر ايضا والعاشر على ذكر لا خط
وذلك بان يكون حاكيه الرواية ذاكرا للرواية غير معتمد في ذلك على خط او خط اخر ولهذا قال
لا خط من غير اضافة ولا يخفى ان رواية من اعتمد على الحفظ او الذكر ابعد من السهو والغلط من رواية
من يعتمد على نسخة سماعه او على خط فلهذا تكون روايته ارجح من رواية الاخر فان في المشهور ويرجح
بعويله على الحفظ دون المكتوب وفيه احتمال وهو كما قيل والحادي عشر بموافقته اي بموافقة الخبر
عمله اي عمل الراوي لان رواية من لم يخالف روايته ارجح من رواية من خالف روايته او لم
يظهر منه العمل بروايته لكونه ابعد عن الكذب والثاني عشر بانه عرف من حال احد الراويين
انه لا يرسل الا عن عدل كسعيد بن المسيب ونحوه والمرسل الاخر لا يعرف بذلك فان رواية الاول
اولى ولما كان هذا الترجيح مخصوصا بما اذا كان الراويان مرسلين قال في المرسلين وتقدير
كلامه ويرجح في المرسلين بانه عرف الى اخره والثالث عشر بان يكون احد الروايين مباشرا لما
رواه

والآخر غير مباشر فروايته المباشر أولى لكونه أعرف بما روى وذلك كرواية أبي رافع أن النبي
عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال فإنها ترجح على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام لأن أبا
رافع كان السفير بين النبي عليه السلام وبين ميمونة والقابل نكاحها عن الرسول والرابع عشر أن يكون
أحد الراويين صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني عليه السلام ونحن حلالان فإنها تقدم على رواية
ابن عباس لكونها أعرف بحال العقد من غيره لشدة اهتمامها خلافاً لبعض الحنفية والخامس عشر
أن يكون أحد الراويين مشافهاً أو سمع مشافهة دون الآخر كرواية القسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة أن
بريرة عتقت وكان زوجها عبداً فإنها ترجح على رواية من روى عنها أيضاً وهو الأسود أنه أي أن زوجها
كان حراً حين عتقت بريرة لأن القسم سمع مشافهة لأنها أي لأن عائشة عمة القسم بخلاف الأسود فإنه
سمع منها من وراء الحجاب وإنما رجح عليه لاشتراكهما في السماع وزيادة تيقن عين المسموع عند
عدم الحجاب والسادس عشر أن يكون أقرب عند سماعه وإنما حذف حرف الجر وهو الباء
لأنها تحذف عن أن وأنّ قياساً كرواية ابن عمر أفرد رسول الله عليه السلام فإنها تقدم على رواية من
روى أنه قرن لأن ابن عمر ذكر أنه كان تحت ناقة رسول الله حين لبى رسول الله وأنه سمع إحرامه
بالإفراد السابع عشر بكونه أي يكون أحد الراويين من أكابر الصحابة والآخر أصاغرهم فرواية
الأكابر أرجح لقربهم الأكثر عادة من النبي عليه السلام دون الأصاغر لقوله عليه السلام ليليني منكم أولوا
الأحلام والنهى ولأن شدة المحافظة على منصبه مما يوجب التحرز عن الكذب أكثر عادة بخلاف
الصغار ليس له منصب عال حتى يمنعه عن الكذب الثامن عشر بكونه متقدم الإسلام فإن رواية
مقدم الإسلام أولى من رواية الآخر لأنه أغلب على الظن لزيادة أصالته في الإسلام التاسع
عشر أن يكون أحد الراويين مشهور النسب دون الآخر فإن رواية المشهور أرجح لأن احترازه
عما يوجب نقص منزلته المشهورة أكثر العشرون بكونه غير ملتبس بمضعف أي بكونه غير
ذي رجال يلتبس اسمه مع ما سماه قوم ضعفاً بضعف بمن سمع عنهم فإنه إذا كان في رواية
أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم ضعيف بخلاف الآخر فالذي لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على
الظن وعلى هذا الحسن أن يقرأ قوله المضعف على بناء المفعول لا الفاعل حتى كأنه قال أو غير ملتبس
بضعيف الحادي والعشرون تحملها أي تحمل أحد الراويين الرواية بالغاً دون الآخر فإن
رواية البالغ أولى لكثرة ضبطه   وبكثرة المزكين وأعدلهم وأوثقهم وبالصريح
على الحكم والحكم على العمل   هذا هو الترجيح بما يعود إلى تزكية الراوي وهو خمس ترجيحات
الأول الترجيح بكثرة المزكين والثاني بأعدلهم والثالث بأوثقهم فإنها كلما كان مزكي
الراوي أكثر أو أعدل أو أوثق دون الآخر فرواية الأول أولى لكونها أغلب على الظن
الرابع بالصريح على الحكم وهو أن يكون تزكية أحدهما بصريح المقال والآخر بالحكم على شهادته
فإن الأول راجح على الثاني لاحتمال أن لا يكون الحكم بشهادته بل بغيرها لكنه دافعها ولا كذلك
التزكية بصريح المقال الخامس بالحكم على العمل وهو أن يكون تزكية أحد الراويين
بالحكم بشهادته وتزكية الآخر بالعمل بروايته فالأول أولى لأن الاحتياط في الشهادة فيما
يرجع إلى الحكام الجرح والتعديل أكثر منه في الرواية والعمل بها ولهذا قبلت رواية
الواحد والمرأة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع مع إنكار الأصل لنا على بعض
الآراء ومن عدم ذلك الأصل بخلاف الشهادة وقد يذكر هاهنا ترجيحات ثلاث الأول
أن يكون تزكية أحدهما بالعمل بروايته والآخر بالرواية والثاني أن يكون تزكية أحدهما
بالصريح والآخر العمل بروايته والثالث أن يكون تزكية أحدهما بالصريح والآخر بالرواية وقد

وقد ذكرها في المنتهى وكأنه إنما لم يذكرها هنا صريحاً لأنه معلوم من كلامه أما الأول فلمثل
ما سبق في الحادي عشر ولأن احتمال العمل برواية غير العدل أقل من احتمال الرواية عن غير
العدل وهذا أكثر ما يروي العدل عمن لو سئل عنه لجرحه أو لتوقف في حاله واحتمال العمل بدليل
غيره وإن كان قائماً إلا أنه بعيد بعد البحث التام عدم الاطلاع عليه وأما الثاني فلما ذكره هاهنا
لترجيح الصريح على الحكم والحكم على العمل فيترجح الصريح على العمل وأما الثالث فلترجيح الصريح على
العمل والعمل على الرواية فيترجح الصريح على الرواية   وبالمتواتر على المسند والمسند على
المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالأعلى إسناداً والمسند على كتاب معروف على المشهور والكتاب
على المشهور وبمثل البخاري ومسلم على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه
غير مختلف   هذا الترجيح بما يعود إلى نفس الرواية وهو من وجوه الأول أن يرجح بكون
أحد الخبرين متواتراً والآخر مسنداً أي معنعناً فإن المتواتر لتيقنه أرجح الثاني بالمسند على
المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند دون رواة المرسل ولهذا يقبل شهادة الفرع إذا عرف شاهد
الأصل ولا يقبل إذا شهد مرسلاً وذهب القاضي عبد الجبار إلى تساويهما وعيسى بن أبان إلى
أن المرسل مقدم محتجاً عليه بأن الثقة لا يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم فيحكم بالحل والحرمة إلا
إذا قطع بأنه قوله والمسند لا يقطع به وأجيب بأن قوله قال رسول الله عليه السلام ظاهره الجزم
ولا جزم هاهنا فيحمل على ظنه أنه قال وهذا الظن يحصل فيه فقط إذ عدالة الثاني غير معلومة والظن
في المسند يحصل في جميع الرواة الثالث بمرسل التابعي على مرسل غيره من تبع التابعين وغيرهم لأن الظاهر
من التابعي أنه لا يروي من غير الصحابي وعدالة الصحابة أغلب على الظن من عدالة غيرهم لما ثبت
من ثناء الرسول عليه السلام عليهم وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسنة مما لم يثبت في حق غيرهم الرابع
بالأعلى إسناداً على غيره لأنه كلما قلت الرواة كان أبعد عن احتمال الغلط والكذب الخامس بالمسند
على المسند إلى كتاب معروف من كتب المحدثين لأن المسند أسلم على الغلط والتلبيس وأبعد
عن التبديل والتصحيف السادس بالمسند على المشهور أي على الثابت بالشهرة من غير نكير
لمساواة المسند للمشهور في عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل السابع بالمسند
إلى كتاب من كتب المحدثين على الثابت بالشهرة لأن تطرق احتمال الكذب إلى المشهور أكثر
من تطرقه إلى ما في كتب المحدثين الثامن بمثل البخاري ومسلم على غيره فإن المسند إلى كتاب مشهور
بالصحة كالبخاري ومسلم أولى من المسند إلى كتاب غير مشهور بالصحة والسقم كسنن أبي داود
التاسع بالمسند باتفاق على مختلف فيه فإن المتفق بإسناده ورفعه إلى النبي عليه السلام أولى مما
اختلف في كونه مرفوعاً إلى النبي عليه السلام أو موقوفاً على الراوي لأنه أغلب على الظن
العاشر بقراءة الشيخ على الراوي على غيره كقراءة الراوي على الشيخ لأنه أبعد عن غفلة الشيخ
عما يرويه وأما ترجيح قراءة الشيخ على إجازته أو مناولته أو على الرواية عن خط رآه وظنه
خط الشيخ وترجيح المناولة على الإجازة وترجيحهما على الرواية عن الخط فإنما لم يذكرها هنا
لأنه قد سبق في الأصل الثاني من القاعدة في الخبر ما يغني عن إعادته فيطالع من هناك الحادي
عشر بكونه غير مختلف فإن أحد الحديثين إذا كان مختلفاً مضطرباً دون الآخر أو أنه أقل
اضطراباً واختلافاً فأمن الآخر أن غير المختلف أو ما هو أقل اختلافاً أولى لكونه أشبه بكلام
الرسول عليه السلام والظاهر أن الآخر يكون من تساهل الراوي في روايته ولا كذلك ما إذا
اشتمل أحد الحديثين على زيادة لا وجود لها في الآخر فإنه في معنى حديثين منفصلين لا في
معنى المختلف المضطرب وفي المنتهى هاهنا وبأن لا يكون مختلفاً على مختلفه فجعلها صفة

الرواية وكذا قال الآمدي اذا كان احدى الروايتين اختلفت دون الاخرى فالتي لا اختلاف فيها
اولى لبعدها عن الاضطراب وههنا جعل المختلف صفة الحديث والامر فيه سهل والمعنى واضح
قال وبالسماع على محتمل وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبوروده صيغة فيه على ما فهم وبما لا يعم
به البلوى على الآخر في الآحاد اقول هذا هو الترجيح العائد الى المروي وهو من وجوه الاول
ان يكون رواية احد الحديثين عن سماع من النبي عليه السلام والرواية الاخرى عن كتاب فرواية
السماع اولى لاحتمال تطرق التصحيف والغلط اليه لكونه ابعد منه في الكتاب الثاني ان يكون احد الروايتين
عن سماع من النبي عليه السلام والرواية الاخرى عما جرى في مجلسه وسكت عنه فان رواية السماع اولى
لبعده عن غفلة النبي عليه السلام وذهوله عنه بخلاف ما جرى في مجلسه ولم يوجد منه انكار لاحتمال الذهول
هذا هو المشهور في الترجيح بجهة سماعه منه عليه السلام وقال المنتهي وبان يكون عن سماع منه عليه السلام على
غيره او يحتمل وهذا يحتمل وجهين آخرين احدهما ان ما سمع منه راجح على ما سمع من غيره وثانيهما ان ما سمع
منه راجح على ما يحتمل السماع منه والغرض من ذكر هذه الكلمات ان قوله ههنا وبالسماع على محتمل سواء
قرئ على بناء اسم الفاعل او المفعول يمكن تنزيله على كل واحد من هذه الوجوه الاربعة ويظهر بالتامل
ان شاء الله فهو اذن وجه في الترجيح منقسم لوجوه اربعة الثاني الترجيح بسكوته اي بسكوت النبي عليه السلام
عما جرى مع الحضور اي مع حضور النبي عليه السلام والمراد عما جرى في مجلسه على سكوت النبي عليه السلام
عما جرى في الغيبة اي غيبة النبي عليه السلام وهو ما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه وسمع به ولم ينكر فيقبل
الراجح عليه اذ الغفلة عما جرى في مجلسه اندر وابعد اللهم الا اذا كان خطر ما جرى في زمانه آكد واقع
من خطر ما جرى في مجلسه بحيث يكون الغفلة عنه لشدة خطره ابعد فانه يكون اولى وفيه نظر ويمكن ان
يعبر عن هذا الترجيح وعن الوجه الثاني من الاربعة التي تضمنها الاول من الوجوه بعبارة واحدة ويقال
ويرجح منسبه الحديث اليه عليه السلام قولا او اجتهادا كما يقال يفعل وعلم به ولم ينكر وهذا ما ذكر في الكتب
المشهورة وهو قريب الثالث الترجيح بورود صيغة فيه اي بورود صيغة من النبي عليه السلام في احد
الخبرين على ما لم يرد فيه صيغة النبي عليه السلام ولكن فهم من فعله واليه اشار بقوله على ما فهم والحاصل
انه كلما كان احد الروايتين عن صيغة النبي عليه السلام والآخر عن فعله فرواية الصيغة يكون راجحة
لقوة دلالتها وضعف دلالة الفعل ولهذا اختلف في الثاني دون الاول ولان ما نفعله النبي عليه السلام الى
الاختصاص به اقرب من اختصاص صيغ مدلول كلامه به ولان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله
اكثر منها في كلامه ولهذا قل ما يتكلم الانسان غافلا بخلاف الفعل وله محمل آخر وهو ان يكون
احد الخبرين بصيغة النبي عليه السلام من قوله امرت او نهيت او افعلوا او لا تفعلوا ورواية الآخر بقوله
امر او نهى فناقل الصيغة اولى من الآخر لان الصحابي يحتمل ان يكون قد سمع ما ليس بنهي وظنه نهيا او
كان قد سمع النبي عليه السلام قد امر بشيء او نهى عن شيء وظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده
وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فنقل صيغة الامر والنهي وعلى هذا في سائر الصيغ وكان
تطرق الخلل الى مثل هذه الرواية اقرب الرابع الترجيح بكونه خبرا احدهما لا يعم به البلوى
على الآخر اي على خبر واحد فيما يعم به البلوى والى كونهما من الآحاد اشار بقوله في الآحاد وانما كان
ما لا يعم به البلوى اولى مما يعم به البلوى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل
ما يعم به البلوى مع توفر الدواعي الى نقله قريب من الكذب كمن يتفرد بنقل قتل الملك
وسط السوق لمشهد ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله قال وبما لم يثبت انكار
الرواية على الآخر اقول هذا هو الترجيح بما يعود الى المروي عنه وهو بالنسبة اوجه الاول
ان يكون الاصل في احد الخبرين انكر رواية الفرع عنه انكار جحود دون الآخر والثاني ان

يكون الاصل انكر انكار نسيان وتوقف والثالث ان يكون الاصل في احد الخبرين انكر انكار جحود والآخر
انكار نسيان فقوله والترجيح بما لم يثبت انكار الرواية على الآخر يتناول الوجهين الاولين واما وجه
الثالث فظاهر لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار وهل يتناول الثالث الى ما اذا قيل الانكار
النسيان بالنسبة الى انكار الجحود كالعدم فكانه لا انكار مع النسيان في مقابلة انكار الجحود وجعله
يدخل فيه لكنه متعسف واما وجه ترجيحه فظاهر لان غلبة الظن مع انكار النسيان اكثر منها مع انكار
الجحود قال المتن النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والاباحة على النهي في الاقل احتمالا
على الاكثر اقول هذا هو القسم الثاني من التعارض في الترجيح الواقع بين منقولين وهو الترجيح
بما يعود الى المتن وهو على اصناف وهذا هو الصنف الاول وهو باعتبار الاقتضاء فنقول النهي يرجح
على الامر لان طلب الترك اشد من طلب الفعل ولهذا قال اكثرهم قال بالخروج عن عهدة الامر
بالفعل مرة نادر في النهي ولان الغالب من النهي دفع المفسدة ومن الامر طلب المصلحة واهتمام
العقلاء بدفع المفسدة اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح ولان محامل النهي وهو التحريم والكراهة
اقل من محامل الامر وهو الوجوب والندب والاباحة على راي وكلما كان المحامل اقل كان اولى لبعده
عن الاضطراب في مراد استعماله في المقصود وهو ما يستعمل فيه وذلك لان احد اللفظين اذا كان
له مدلولان يكون ما دل اللفظ عليه هو المقصود يتوقف على ان لا يكون المقصود المدلول الآخر وان كان
وان كان له ثلث مدلولات يتوقف على ان لا يكون المقصود احد الآخرين ولا يخفى على ان ما يتوقف
على تقدير اقرب مما يتوقف على تقديرين والامر يرجح على الاباحة على الصحيح للاحتياط وذلك لانه
ان عمل بالامر فلا ضرر بمخالفة المبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء الطرفين في المبيح وترجح جانب المامور به
وانما قال على الصحيح لان بعضهم رجح الاباحة على الامر بما رجح به الاباحة على النهي وهو اتحاد
مدلول المبيح وتعدد مدلول الامر والنهي ولان العمل بهما يستلزم تعطيل المبيح بالكلية والعمل
بالمبيح يستلزم بتاويل الامر والنهي تصرفهما عن محملهما الظاهر وهو الوجوب والحرمة الى المحمل
البعيد وهو الاباحة والكراهة والتاويل اولى من التعطيل كما في الادلة فان قيل يلزم مما اختار المصنف
من ترجيح الامر على الاباحة ترجيح النهي على الاباحة لترجحه على الامر المرجح على الاباحة المترجحة
على النهي وذلك باطل ايضا قلنا هذا ممنوع لانه انما كان يلزم ذلك لو اتحدت جهة الترجيح وليس
كذلك فان ما يرجح به النهي على الامر غير ما يرجح به الامر على الاباحة وما يرجح به الامر على الاباحة غير
ما يرجح به الاباحة على النهي على ما يظهر بالتامل فيما ذكرناه من المرجحات ومع اختلاف جهة
الترجيح لا يلزم شيء من المحذورين وهو واضح غاية الوضوح وايضا ترجح الاقل احتمالا على الاكثر
لبعده عن الاضطراب كما قلنا ومن هذا يعرف سبب ترجيح النهي على الامر وترجيح الاباحة
على النهي كما قدمناه ويعرف ايضا انه مهما تعارض الخبر والنهي او الامر والنهي يقدم الخبر
لكونه اقل احتمالا لاتحاد مدلوله وتكثر مدلول الامر والنهي ويعرف ايضا ترجيح الاسم المفرد وهو
ما اتحد مدلوله على المشترك والمشترك من محامل اقل على المشترك من محامل اكثر الى ونظائر
ذلك فعليك بالاعتبار ومما يرجح به الخبر على الامر والنهي ان العمل بالامر والنهي يلزمه محذور
الكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر والنهي وكان
الخبر اولى بالترجيح وان الخبر اقوى في الدلالة منهما ولهذا امتنع نسخه على بعض الآراء
دون الامر والنهي في هذين الوجهين يرجح الخبر على المبيح ايضا قال والحقيقة
على المجاز والمجاز على المجاز لشهرة مصححه او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة
استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي على الشرعي بخلاف
المفرد

اقول هذا صنف اخر من الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار الحقيقة والمجاز والشهرة
وعدمها ونحو ذلك فنقول الحقيقة مرجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم
لخفائها او عدم الاطلاع عليها والمجاز مرجح على المجاز اما بالشهرة مصححه اى بسبب ذلك المجاز الراجح
وذلك بان يكون مانه الاشتراك اعنى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة اشهر مما به الاشتراك بين
المجاز الاخر ومحل حقيقته واما لقوته اى لقوة مصححه ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون العلاقة
بينه وبين محل حقيقته اقوى من التى بين المجاز الاخر ومحل حقيقته واما لقرب جهته اى جهة
ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون العلاقة بينه وبين محل الحقيقى اظهر من العلاقة بين
الاخر ومحله الاخر الحقيقى والحاصل انه مهما كان علاقة احد المجازين اشهر واقوى او اظهر
من علاقة المجاز الاخر فالاول اولى لقربه الى الاستعمال وصحة الاطلاق واما لرجحان دليله
اى دليل ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون حملا بحسب لو لم نحمله عليه لزم مخالفة دليل اقوى بخلاف
المجاز الاخر او كان الدليل الدال على ان الحقيقة غير مرادة منه ارجح من الدال على ان حقيقة
المجاز الاخر غير مرادة منه وذلك كما لو استلزم حمل احدهما على حقيقته مخالفة ظاهر متواتر
وحمل الاخر مخالفة ظاهر احاد فان الاول ارجح ومما ذكرنا عرفت الفرق بين دليل المجاز ومصححه
واما الشهرة استعماله اى استعمال ذلك المجاز بالنسبة الى المجاز الاخر فانها توجب الترجيح لعدم
افتقاره الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار الى القرينة
وذلك اذا كان مجازا منقولا او قلة الافتقار اليها وذلك اذا لم يصر بعد منقولا فان اقل ما تقتضيه الشهرة
هو قلة الافتقار الى القرينة ويرجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح كما اختاره على ما تقدم فى
اوائل الكتاب ويرجح الاشهر مطلقا على ما ليس باشهر وانما قال مطلقا ليتناول الترجيح بين
حقيقتين اذا كانت احداهما اشهر وليتناول الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقة اذ على
التقديرين الاشهر مقدم اما المشهور على الاول فظاهر واما على الثانى فلان الحقيقة الغير المشهورة
بالنسبة الى المجاز المشهور كالمعنى المجازى بالنسبة الى الحقيقة لتبادر الذهن الى المجاز المشهور
دون الحقيقة غير المشهورة وهذا اللفظ متناول ايضا للترجيح بين مجازين احدهما اشهر لكن
الظاهر انه لم يقصده لانه ذكره صريحا بقوله والمجاز على المجاز بشهرة استعماله ويرجح اللغوى
على الشرعى يعنى ويرجح اللفظ الذى استعمله الشرع فى موضوعه اللغوى على اللفظ الذى استعمله
الشرع فى موضوعه الشرعى وذلك لان العمل بما هو من لسان الشارع من غير تغيير للوضع اللغوى
اولى من العمل بما هو من لسانه مع تغييره للوضع ولانه ابعد عن الخلاف فى هذا خلاف المعهود
وهو اللفظ الواحد الذى له مدلول لغوى وقد استعاره الشارع فى معنى اخر وصار عرفا له فله
مهما اطلقه الشارع وجب تنزيله على العرف الشرعى دون مدلوله اللغوى الحاقا للمفرد بالاعم
الاغلب لان مقصود الشارع من كوما ذكرنا من الالفاظ عند اطلاقه انما هو المعنى الشرعى
غالبا على ما دل الاستقراء عليه قال وبتاكيد الدلالة ويرجح فى الاقتضاء ضرورة الصدق
على ضرورة وقوعه شرعا وبالايماء بانتفاء العبث او الحشو على غيره والمفهوم الموافقة على المخالفة
على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم اقول هذا صنف اخر من
الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار الدلالة فنقول ترجح احد النصين على الاخر
بتاكيد الدلالة وذلك بان يكون دلالة احدهما مؤكدة كقوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل
باطل دون الاخر لكونه اغلب على الظن لقوة دلالته وهو ان يكون احدهما دالا على مطلوبه
من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا من جهة واحدة او جهات اقل من جهات دلالة الاخر

بان دلالة الاول على المطلوب اكثر واقوى من دلالة الثانى واغلب على الظن ويرجح اى الدلالة فى الاقتضاء
اذا كانت بضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان على دلالة الاقتضاء اذا
كانت لضرورة وقوعه اى وقوع الملفوظ به شرعا كقوله اعتق عبدك عنى بالف لان ما يتوقف عليه صدق
المتكلم اولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعى نظرا الى بعد الخلف فى كلام الشارع وقرب المخالفة
فى المشروع وكذا ما يتوقف عليه وقوعه العقلى كقوله تعالى واسال القرية اولى مما يتوقف عليه
وقوعه الشرعى لامتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة فى المشروع وكذا ما يتوقف عليه صدق المتكلم
اولى مما يتوقف عليه وقوعه العقلى على ما نص عليه الآمدى فى كتابه المسمى بمنتهى السالك فى رتب المسالك
فى الراجح وقال لانه وان من مخالفة ما يتوقف عليه وقوعه العقلى امتناع اللفظ والغاؤه وهو محذور
بالنسبة الى حال الشارع الا ان محذور الخلف فى الكلام على ما تشهد به القاعدة العرفية اعظم من
المحذور اللازم من الاتيان بالكلام المهمل الذى لا فائدة فيه وانت تعلم مما ذكرنا ان مثل هذا
التعارض يمتنع وقوعه فى كلامه تعالى لانه لا يخلو عن الخلف فى احدهما او اهمال الكلام فى الاخر
ويرجح الدلالة فى الايماء اذا كانت دلالة الايماء بضرورة انتفاء العبث او الحشو فى كلام الشارع
كما فى القسم الثانى من دلالة الاقتضاء وهو ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يقدر التعليل
به كان عبثا او حشوا وهو المستفاد بان من حيث المعنى الى ان الحمدى قال فى الباب الثانى فى مسالك
العلة مثل قوله عليه السلام انقص الرطب اذا جف الحديث وفى حديث الجارية الخثعمية لو لم
يقدر التعليل به كان عبثا وقال فى مثل قوله يا ايها الذين امنوا اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة
الآية لو لم يذكر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا باوله ولا باخره ولانه يعد
خطا فى اللغة واضطرابا فى الكلام وذلك مما يمتنع نسبته الى الشارع وعلى هذا يجوز ان يكون
مراد المصنف من العبث ما هو على النمط الاول ومن الحشو ما هو على النهج الثانى واطلاق الحشو على
الثانى لوقوعه اثناء كلام اخر على ما سبق شرحه اولا والى هذه الدلالة اشار بقوله ويرجح الدلالة فى الايماء
اذا كانت دلالة الايماء بضرورة انتفاء العبث او الحشو على غيره يعنى من دلالة الايماء وهو اقسام ثلثة
الاول ان يكون دلالة الايماء بضرورة انتفاء اخلاء السؤال عن الجواب فى انتفاء تاخير البيان عن وقت
الحاجة كما سبق فى قصة الاعرابى حيث قال هلكت واهلكت الحديث والثانى ان يكون دلالة
الايماء بضرورة انتفاء مخالفة ما اشعر اللفظ به كما فى قوله للراجل سهم وللفارس سهمان والثالث
ان يكون دلالة الايماء بضرورة اعتبار الشارع للمناسبات دون الغائها كما فى قوله عليه السلام لا يقضى
القاضى وهو غضبان وانما ترجح على الاول لان محذور لزوم العبث او الحشو فى كلام الشارع
اعظم من محذور اخلاء السؤال عن الجواب ومحذور تاخير البيان عن وقت الحاجة اما الاول فلاحتمال
المخالفة بذكر الحكم مبتدا عن جواب هو اقرب من لزوم العبث اما الثانى فلان البيان غير
واجب على الله والمحذور فيه ترك ما ليس بواجب دون محذور لزوم العبث وانما يرجح على الثانى
لان محذور لزوم العبث والحشو فى كلام الشارع اعظم من محذور مخالفة ما اشعر اللفظ به
وذلك لان محذور لزوم احدهما اعظم من محذور مخالفة دلالة الفاء على التعليل لامكان تاويلها بغير
السببية لكن محذور مخالفة دلالة الفاء على التعليل اعظم من محذور مخالفة ما اشعر اللفظ به لكون
دلالة الفاء من الصراحة على ما ذهب اليه المصنف فان قلت لا نسلم ان محذور لزوم العبث اعظم من
محذور مخالفة دلالة الفاء للمحذور ههنا اعظم لوجود العبث ههنا ايضا نظرا الى ما رتب عليه الحكم
بالفاء كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لو لم يقدر التعليل به لكان ذكره عبثا قلت المدعى
انه اعظم من محذور مخالفة دلالة الفاء فقط لانه اعظم منه ومن محذور العبث ايضا فانا لا نسلم ترجيح ما يتوقف

علیه دلالتان علی ما اتفق فیه دلالة واحدة وما ذکره الشارح نظرا الی اتحاد جهة الدلالة فیهما وهی
ضرورة انتفاء العبث وترجیحه بدلالته الاقوی لانه اظهر وضوحه دقیق وانما یرجح علی الباقی لان محذور
لزوم العبث والحشو فی کلام الشارع اتم من محذور مخالفة قاعدة للشارع فی اعتبار المناسبات
علی ما لا یخفی کیف وانه لیس کل مناسبة معتبرة ولا ما اعتبر معتبر فی کل حکم ویرجح فی دلالة المفهوم
لمفهوم الموافقة علی مفهوم المخالفة علی الصحیح عنده لکونه متفقا علیه عند الاکثر وقد یرجح مفهوم
المخالفة علی مفهوم الموافقة بان فائدة الاول التاسیس وهو اولی من فائدة الثانی وهی التاکید وبان مفهوم الموافقة
لا یتم الا بفهم المقصود من الحکم فی محل النطق وانه موجود فی المسکوت وانه فیه اولی بخلاف مفهوم المخالفة
فانه لا یتوقف علی شیء منهما ولا یخفی انه یتم علی تقدیرات ثلثه اولی مما لا یتم الا علی تقدیر واحد وترجح
الاقتضاء علی الاشارة یعنی ویرجح دلالة الاقتضاء علی دلالة الاشارة وذلک لترجحها بقصد المتکلم بخلاف
دلالة الاشارة کما تمهد من قبل وعلی الایما یعنی ویرجح دلالة الاقتضاء علی دلالة الایما وذلک لتوقف
صدق المتکلم او صحة الملفوظ له العقلیة او الشرعیة علی دلالة الاقتضاء بخلاف دلالة الایما ویمکن ان یعارض
بوقوف اکثر المحذورات الاربعة التی قلنا فی الاقسام الاربعة لدلالة الایما علی دلالة الایما بخلاف دلالة
الاقتضاء وعلی المفهوم یعنی ویرجح دلالة الاقتضاء علی دلالة المفهوم وذلک لوقوع الاتفاق علی دلالة الاقتضا
دون المفهوم للخلاف فیه ولکثرة مبطلاته وذلک لان تطرق التاویل الی المفهوم اکثر منه الی دلالة
الاقتضاء وذلک لجواز حمل التخصیص بالذکر علی سوال سائل او علی منع اخراج ما خصصه بالذکر عن
حیز الاجتهاد او علی فتح باب الاجتهاد فیما عداه تحصیلا لفائدة الاجتهاد من الثواب بسبب اعمال المشقة
الزائدة بسبب البحث والنظر هذا فی مفهوم المخالفة واما فی الموافقة فلجواز ان لا یکون الحکم فی محل النطق معللا
وبتقدیر ان یکون معللا فیجوز ان لا یطلع علیه وان اطلع فیجوز ان لا یکون فی المسکوت اولی وهو ذلک کله
فالحکم فی جانب المسکوت علی جهة الموافقة والمخالفة فهو واقع من مجرد التخصیص بالتنصیص دون
بحث ونظر منا فیه من جهات المقصود من الحکم فی محل النطق هل هو اشد مناسبة للحکم فی محل السکوت
ام لا الذی علیه المفهوم وقد یخطی ویصیب وما یتوقف علی النظر فی دلالة الاقتضاء فلیس فی غیر کونه مما یتوقف
علیه وجود الملفوظ والوقف علیه اظهر من الوقف علی المناسبة لانضباطه وظهوره واضطراب المناسبة
وخفائها ولیس ما یحتاج فی دلالة الاقتضاء غیره فلذلک کان ینبغی ان یحمل ما ذکرنا بترجیح دلالة الایما لعدم
توقفها علی النظر فی المناسبة علی الاصح وان صار الیها فوجب علی المفهوم لتوقفه علیها وایضا ان ظهور
قصد الدلالة علی علة الحکم بعد التصریح به لکونه اقرب الی الانقیاد وادعی الی الصواب لتحصیله وحمله
اتم منهما فی قصد اثبات الحکم ونفیه فی جانب المسکوت عند التنصیص علی المحل المنطوق لعدم تاثیر
فی حلت ما لیس کونه مقصودا بالمنطوق وتخصیص العام علی تاویل الخاص لکثرته والخاص

هذا صنف اخر من الترجیحات

ولو من وجه والعام لم یخصص علی ما خص والتقیید کالتخصیص
العائدة الی المتن وهو باعتبار عمومه وخصوصه واطلاقه وتقییده فنقول یرجح تخصیص العام علی تاویل
الخاص لکثرته لان کثرة تخصیص العام بخلاف تاویل الخاص ولهذا کانت اکثر العمومات مخصصة واکثر
الظواهر الخاصة مقررة علی ما اوله ولهذا لا یکون المطلق الدال علی واحد لا بعینه مرجحا علی العام ولان
الخاص اقوی دلالة واخص بالمطلوب ولان العمل بالعام یستلزم تعطیل الخاص وبالعکس تاویل العام
والتاویل اولی من التعطیل ویرجح الخاص ولو من وجه یعنی ویرجح العام الخاص من وجه علی ما خص
یعنی علی العام الذی خص وذلک لان العام الخاص من وجه مرجح علی العام من کل وجه لان تداخل تطرق
التخصیص الی العام من کل وجه اکثر مما هو خاص من وجه اذ لا یدخله التخصیص من تلک الجهة لکن
العام من کل وجه راجح علی العام الذی خص لتطرق الضعف الیه وعدم تطرقه الی الاول وهذا

بل بعضهم لا یبقی حجة والله اعلم اشار بقوله والعام لم یخصص یعنی ویرجح العام الذی لم یخصص علی
العام الذی خص لما ذکرنا وکان فی المعنی فی العام الخاص من وجه علی العام من کل وجه وهکذا
ذکر الامدی ولم یذکر ترجیحه علی العام المخصوص کما ذکره هنا وهذا الوجه الذی هنا الیه
فی تقریره ان ترجح هو المراد وان لم یصح ولا یعین ایضا فیکون قد سقط بین قوله ومن جهة وبین
قوله والعام لم یخصص شیء من کلامه والامر فیه سهل والمعنی واضح والتقیید کالتخصیص
حتی یرجح تقیید المطلق علی تاویل المقید بالوجوه المذکورة وان یرجح المطلق المقید من وجه علی
المقید علی قیاس ما ذکره هنا او علی المطلق من کل وجه علی قیاس ما ذکر او یرجح المطلق الذی لم
یقید علی الذی قید وکذلک یرجح المطلق الذی لم یختلف فی تقییده علی الذی اختلف فیه وقس
علیه العام الذی لم یختلف فی تخصیصه بالنسبة الی العام الذی اختلف فی تخصیصه
والعام الشرطی علی النکرة المنفیة وغیرهما والمجموع ومن وما علی الجنس باللام

هذا صنف

اخر من الترجیحات العائدة الی المتن وهو باعتبار کونهما عامین فنقول یرجح العام الشرطی وهو
العام الذی یکون من قبیل الشرط والجزاء علی النکرة المنفیة ای علی العام الذی یکون من قبیل النکرة
المنفیة وغیرها من صیغ العموم لکون الحکم فی الشرطی معللا بخلاف غیره والمعلل اولی من غیره لکونه
ادعی الی القبول والانقیاد ویرجح النکرة المنفیة علی العام الشرطی لکون دلالتها اقوی ولهذا کان
خروج الواحد منها بعید خلفا فی الکلام اذا قال لا رجل فی الدار وکان فیه واحد بخلاف العام
الشرطی ولهذا یرجح النکرة المنفیة علی جمیع اقسام العموم ویرجح المجموع ومن وما علی الجنس المعرف
باللام لامکان حمله علی المعهود مع ان اکثر الجنس باللام کذلک ولهذا یرجح ما ومن علی الجنس
المعرف باللام ویرجح الجمع المعرف علی ما ومن لامکان حملهما علی الواحد بخلاف الجمع المعرف
باللام فهو اذن اقوی عموما واولی فیه اما ان کان المجموع منکرا فلقربه الی الخصوص لدلالته
علی عدد اقل من الجنس المعرف منکرا وقیل بالعکس لان عموم الجنس المعرف متفق علیه بخلاف
الجمع المنکر ولانه لا یدخله الابهام بخلاف المنکر والظاهر ان مراده من قوله والمجموع الجمع
المعرف دون المنکر لان النظر هاهنا فی تعارض العامین والجمع المنکر لیس بعام علی ما عرفت
والاجماع علی النص والاجماع علی ما بعده فی الظنی

هذا هو التعارض الواقع

بین منقولین ظاهرین احدهما اجماع والاخر نص وکلاهما اجماعان اما الاول فیرجح الاجماع
علی النص سواء کان من الکتاب او السنة لان النسخ مامون فیه بخلاف النص واما الثانی فبما یمکن
یمکن فی الاجماع الظنی من جهة المتن والسند او من احدی الجهتین دون الاخری او احدهما من
احدی الجهتین والاخر من الجهتین لاستحالة التعارض بین اجماعین قاطعی المتن والسند واذا
عرفت ذلک فاعلم انهما ان کانا ظنیین من جهة المتن والسند معا فالترجیح فیهما کالترجیح
بین السنتین من الاحاد وتخصه ترجیحات اخر منها ان یکون احد الاجماعین من الصحابة
والاخر من التابعین فالاول اولی لما مر فی غیر موضع من تفضیلهم علی الباقین وحرصهم وکثرة
اجتهادهم ولانه ابعد من خلاف من خالف فی اجماع غیر الصحابة وعلی هذا یکون اجماع التابعین
مقدما علی اجماع من بعدهم وهکذا علی الترتیب لکونهم من العصر الاول ولقوله علیه السلام خیر
القرون القرن الذی انا فیه ثم الذی یلیه فاجماعهم یکون اغلب علی الظن والی هذا اشار بقوله
والاجماع علی ما بعده فی الظنی وانما قید بقوله فی الظنی لیشعر ان تعارض الاجماع انما یکون فی الظنی منه
لا فی القطعی کما ذکرنا وکذا یرجح الاجماع الذی دخل فیه جمیع اهل العصر علی ما دخل فیه غیر العوام
کالاصولی والفروعی وهو علی ما دخل فیه احدهما وما دخل فیه دون العوام علی ما دخل فیه العوام

اقربهم

دونهما وما انقرض عصره على مالم ينقرض عصره وما لم يكن مسبوقا بمخالفة على ما كان مسبوقا بها
ولم يرجع عنه بعض المجتهدين على ما رجع عنه بعضهم لدلالة ظهوره ولا جماع على القول الذي كنه على
الاجماع على نفيه ماخوذا من الصحابة لانه على قولين كل ذلك لقوة الظن وبعده عن الخلاف في كذا
ما دخل فيه الاصولي على ما دخل فيه الفروعي لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وما دخل فيه
المجتهد المستدرج الذي يكافي على ما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف وقوة الظن اذ الظاهر من حاله الصدق
وعلى ما دخل فيه الاصولي والفروعي لان الخلل من جهة احتمال كونه ابعد من الخلل الناشي بسبب الجهل
وعدم الاحاطة الى غير ذلك من الترجيحات فعليك بالنظر والاعتبار في كل ما يرد عليك من هذا الفصل
وان كان التلبس من احدى الجهتين فاما ان يكونا من جهة المتن دون السند وحكمه حكم تعارض الظاهرين
من الكتاب وقد علم مما تقدم او من جهة السند دون المتن وحكمه حكم ما مضى في سند احاد السنة او كان
احدهما في السند وقطعي المتن والاخر عكسه فان الاول اولى لان تطرق الخلل الى ما هو ظني من جهة
السند باحتمال الكذب وتطرقه الى ما هو ظني من جهة المتن قد يكون بان لا يكون مساويا للمحل
النزاع او بما وله فقد لا يكون ظاهرا فيه وان كان ظاهرا فقد يكون مؤولا وقوع كل واحد من
هذه الاحتمالات في الشرع اغلب من احتمال وقوع الكذب من العدل الثقة كما سلف في كيف وان
وقوع مادح معين اغلب من وقوع قوادح تلك على ما لا يخفى وان الاجماع الذي هو ظني من احدى
الجهتين يرجح على ما هو ظني من الجهتين ولا يحتاج الى زيادة بيان لان مداخل تطرق الخلل اليه
تكون اكثر المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المقاصد اهم
وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافي كخبر بلال انه دخل البيت وصلى فيه
دخل ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب للحد والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد يعكس
لموافقته التاسيس في التكليفي على الوضعي والثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس
هذه هو القسم الثالث من الترجيح الواقع بين منقولين متعارضين وهو الترجيح
بما يعود الى المدلول فنقول يرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الاباحة واليه ذهب الاكثر كاصحابنا
واحمد بن حنبل والكرخي والرازي من الحنفية وذهب عيسى بن ابان وابو هاشم الى التساوي
والتساقط والوجه في ترجيحه ان ملابسة الحرام موجبة للماثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط
لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا لو اطلق حقيقته في نفسها احرم الجميع واليه الاشارة
لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام على الحلال وقيل بالعكس اي يرجح الاباحة
على الحظر وهذا لم يشتهر عن احد وكانه المراد لابي هاشم وعيسى بن ابان حيث ذهبا الى التساوي
والوجه فيه انا لو عملنا بالمحرم يلزم منه فوات مقصود الاباحة في الكلية بخلاف العكس لانه
قد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب انه لو كان حراما كان لمفسدة ظاهرة يطلع
المكلف عليها غالبا ويقدر على دفعها لعلمه بعد لزوم المحذور من ترك المباح ولان الاباحة
مستفادة مما اتحد مدلوله وهو التخيير بخلاف الحرمة فانها مستفادة مما تردد مدلوله بين
الحرمة والكراهة وهو النهي ويكون الاباحة اولى وقد اعرفت ذلك فاعلم ان الحظر راجح على الندب
لما ذكرنا والندب على الحظر للوجه الاول من الوجهين المذكورين في ترجيح الاباحة على الحظر
لا الثاني فانه لا يمشي فيه وكذلك الحظر راجح على الوجوب لان الغالب من الحرمة انما هو دفع المفسدة
ومن الوجوب جلب المصلحة ودفع المفاسد في نظر العقلاء اهم من تحصيل المصالح واذا كان المقصود
من التحريم اكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا كان ما شرعت فيه العقوبات لفعل
المحرم اكثر من ترك الواجب ولان افضا الحرمة الى مقصودها اتم لانه يتاتى بالترك كان مع القصد
اه لا

بلغ ح

والكرخي بدل

بخلاف فعل الواجب ولان ترك الواجب وفعل المحرم اذا استويا في داعية الطبع اليهما
فالترك يكون اسهل من الفعل لتضمنه مشقة الحركة وعدمها في الترك وما يكون حصول مقصوده
اسهل يكون اولى بالمحافظة وترك المنهي وترجح الحظر على الندب بما تقدم والحظر على
الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة اهم عند
العقلاء والغرض من ايراد هذه الكلمات ان الظاهر انه سقط من النسخ سهو فان الاصل كان
هكذا وعلى الوجوب لان دفع المفاسد اهم لان هذا التعليل انما هو لترجيح الحظر على الوجوب
ايضا وعلى هذا فلا حاجة الى تقدير شي في كلام المصنف لكن لقائل ان يمنع انها في هذا
التعليل فيه اذ لا يلزم من كون دفع المفسدة اهم من تحصيل الندب ان يكون اهم من تحصيل
مصلحة الوجوب ويرجح الحظر على الكراهة لمساواته لها في طلب الترك والزيادة عليها وهي
اللوم على الفعل لكونه اولى بتحصيل المقصود وهو الترك ولاستلزام العلم بمقتضى الكراهة
انتفاء المحرم من غير عكس وعلى التقادير يكون الحظر اولى لما عرفت ويرجح الوجوب على
الندب لمساواته له في طلب الفعل والزيادة عليه وهي اللوم على الترك ولان ترك الواجب موجب
للاثم بخلاف ترك المندوب ويرجح المثبت كخبر بلال ان النبي عليه السلام دخل البيت وصلى
على النافي كخبر اسامة ان النبي عليه السلام دخل البيت ولم يصل وذلك لاشتمال المثبت على
زيادة علم ولان المثبت يفيد التاسيس والنافي التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد وقيل
هما سواء وهو قول القاضي عبد الجبار ومصيره منه الى ان النافي ايضا اولى من وجهين فتعارضان
واحد الوجهين هو كون النافي موافقا للاصل والاخر هو ان الظاهر تاخر النافي عن المثبت
وروده بعده اذ لو قدر تقدم النافي على المثبت كانت فائدته التاكيد ولو قدر تاخره عن
المثبت كانت فائدته التاسيس وهو اولى من التاكيد فتاخر عنه واذا كان الظاهر تاخر النافي
عن المثبت فالعمل به اولى وذهب الامدي الى تقديم النافي على المثبت وقال تاخر النافي
وان لزم منه مخالفة المثبت ورفع حكمه فتاخر المثبت يلزم منه مخالفة النافي ورفع حكمه ويترجح
تاخر المثبت لكونه رافعا لما فائدته التاكيد بخلاف تاخير النافي لكونه رافعا لما فائدته التاسيس
معارض بكون المثبت على تقدير تاخره رافعا لما ثبت بدليلين الاصل والنافي وكون النافي
رافعا لما ثبت بدليل واحد وهو المثبت وما يقال من ان المثبت يفيد حكما شرعيا بخلاف النافي
والغالب من الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير سديد اذ المقصود من الحكم
الشرعي الحكمة لكونه وسيلة اليها وحكمة النفي مقصودة كحكمة الاثبات معارض بان الغالب من الشارع
التقرير لا التغيير وفي الكتب المشهورة ايضا اختير تقديم النافي على المثبت الا انهم عبروا
عن النافي بالمقرر وعن المثبت بالناقل وقال القاضي عبد الجبار اذا كان حكم احد الخبرين
نفيا وحكم الاخر اثباتا وهما شرعيان فلا ترجيح كما اذا اقتضيا الوجوب والاباحة حيث
يقتضي النقل الحظر او الحظر والاباحة حيث يقتضي العقل الوجوب او الوجوب والحظر
حيث يقتضي العقل الاباحة وهذا مستقيم على مذهبنا دون مذهب المعتزلة اذ العقل
عندهم يفيد الاحكام فاذا اقتضى العقل الحظر كان المقتضي للوجوب ناقلا من وجهين
والمقتضي للاباحة مقررا من وجه واذا اقتضى العقل الوجوب كان المقتضي للحظر ناقلا
من وجهين احدهما والمقتضي للاباحة مقررا من وجه فان رجحنا الناقل يرجح المقتضي
للوجوب والحظر على المقتضي للاباحة وان رجحنا المقرر يرجح هو عليهما وان اقتضى العقل
الاباحة كان كل واحد من المقتضي للوجوب والمقتضي للحظر ناقلا من وجه ومقررا من
وجه

منه

فيتسا وبان هذا الملخص كلامهم ومنه تطلع على دليل اخر لعدم الجار في عدم الترجيح وجواب
عنه فلنعد اذ كرنا واذا عرفت ذلك فاعلم ان المشهور وهو ان الدارئ ما يكون حكمه درء الحد
للقياس من قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وبتمسكون في ترجيحه على الموجب وهو
ما يكون حكمه ايجاب الحد لموافقة الدارئ لحكم الاصل وهو نفي الحد ومخالفة للوجوب له وبان الخطا
في نفي الحد والعقوبة اولى من الخطا في ايجاب العقوبة لقوله عليه السلام ان يخطئ في العفو خير من
ان يخطئ في العقوبة وبان جبر النفي يورث شبهة فيسقط الحد للحدوث الذي ذكرنا وبان
تعارض البينتين يسقط الحد وهو سببه في اصل الشرع فتعارض الخبرين اولى ولم يتقدح له بوت
وبان مداخل الخطا في اثبات الحد اكثر منها في درء الحد ونفيه والى هذا المعنى اشار في المنتهى
بقوله لان ما يعرض في الحد من المبطلات اكثر منه في الدرء واذا كان كذلك كان نفي الحد اولى
لبعده عن الخلل وقربه من المقصود هذا مذهب الفقهاء خلافا للمتكلمين حيث ذهبوا الى تقديم
موجب على الدارئ لم تصيرا منهم الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وفي الدارئ التاكيد
والتاسيس اولى من التاكيد فالموجب اولى من الدارئ ثم ان الاصوليين ذهبوا الى ترجيح
نافي الطلاق والعتق على الموجب لهما خلافا للكعبي حيث ذهب الى ان موجبهما مقدم على
النافي لهما مصيرا منه الى ان ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فمن والهما على وفق الاصل
لمزيلهما وهو موجب الطلاق والعتق اولى والحاصل ان العمل بالموجب اولى لانه على وفق
الدليل النافي لملك اليمين والنكاح بخلاف النافي لهما فانه على خلافه وقالوا النافي لهما
اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على النافي
لهما لان فائدة المقتضي التاسيس وهو اولى من فائدة النافي وهو التاكيد ولما اشتركت هذه
الصور الثلث اعني ما يدفع الحد او الطلاق او العتق في ان دافعها يترجح على موجبها لموافقه
الدافع للنفي الاصلي ويعكس وذلك بان يرجح موجبها على دافعها لموافقة الموجب التاسيس
الذي هو اولى من التاكيد واراد المصنف الاختصار جعل الثلث في مضمار واحد وقال
والدارئ يعني في ترجيح الدارئ والمراد منه الدافع للحد والطلاق والعتق اي النافي لها
على الموجب اي موجب الحد وكانه انما اقتصر على قوله على الموجب ولم يقل على الموجب
للحد كما لو قال في الموجب للطلاق لان اشعار الدارئ بدافع الحد اكثر من اشعاره بغيره
وقوله والموجب للطلاق والعتق يعني وعلى الموجب للطلاق والعتق لموافقة الدارئ النفي
اي النفي الاصلي لما بيناه وقد يعكس يعني وقد يرجح الموجب في الثلث على النافي لها لموافقة اي
لموافقة الموجب التاسيس كما فصلناه وترجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي بسبب زيادة
الثواب المرتبط بالتكليف وقد يعكس يعني ويرجح الحكم الوضعي على الحكم الوضعي التكليفي
من جهة انه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب في فهمه وتمكنه
من الفعل ويرجح الاخف على الاثقل بان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار
في الاسلام وقد يعكس ويترجح في الحكم الثقل على الاخف بان الشريعة انما شرعت لمصالح العباد
والمصلحة في الاشق اكثر لقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك ولان زيادة ثقله يدل على
ان المقصود منه اكد من مقصود الاخف فالمحافظة عليه اولى ولان الظاهر تاخر الاثقل على
الاخف لتاخر التشديدات ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس والاستدلال ايضا
لما حررت في الكتاب والسنة والاجماع لتعلقها بالحكم واشتراك الجميع في اداته ولهذا لم نعد
ذكرها مفصلا

الخارج يرجح الموافق لدليل اخر ولاهل المدينة او للخلفا
مفصلا في القياس والاستدلال
او للاعلم ويرجحان احد دليلي التاويلين بالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب
والعام عليه في غيره والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعارض صورة على غيره وقيل
بالعكس والعام بانه امس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على او ما ملكت بنفس
الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب وبقرائن تاخره كما جيز الاسلام او بارخ مضيق او شديد لم
لتاخر التشديدات هذا هو القسم الرابع من الترجيح الواقع بين منقولين متعارضين
وهو الترجيح بما يعود الى امر خارج فيقول يرجح الدليل الموافق والدليل الاخر من الكتاب
والسنة والاجماع او القياس او العقل او الحس على ما لا يوافق دليلا كذلك لتاكد غلبة الظن
لمدلول الاول ولان العمل بمقابله يستلزم مخالفة دليلين بخلاف العمل به فانه لا يستلزم الا
مخالفة دليل فالعمل به اولى ولاهل المدينة يعني ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة لكونهم
اعرف بالتنزيل واخبر بالتاويل او لعمل الخلفاء الراشدين لحث النبي عليه السلام على متابعتهم
والاقتداء بهم او للاعلم لكونه اعرف بمواقع الوحي والتنزيل على ما لا يكون كذلك ويرجح
برجحان احد دليلي التاويلين وذلك بان يكون تاويلين وكان دليل التاويل في احدهما
ارجح من دليل التاويل الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح بالتعرض بالعلة وذلك
بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فالاول اولى لكونه افضى
الى تحصيل مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول
المعنى ولدلالته على الحكم من جهتين من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته
على العلة ولان مخالفته يستلزم مخالفة شيئين بخلاف الاخر وقد يرجح ما لم يتعرض فيه
العلة على ما تعرضت فيه بان المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم ولهذا ايضا يرجح ما لم يكن
معقولا على ما كان معقولا ويرجح ما كان معقولا عليه لما مر من سرعة القبول ولان شرع المعقول
اغلب من شرع غير المعقول حتى قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة
وكونه مما ظن انه غير معقول ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى مجال النص
بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول وكان اولى ويرجح العام على سبب خاص اي العام
الوارد على سبب خاص كما في بئر بضاعة وشاة ميمونة على العام المطلق عن السبب اي اذا
تعارضا في ذلك السبب الخاص وذلك لانه لهيئته ولان محذور المخالفة فيه نظرا الى تاخير
البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الاخر لكونه غير
وارد فيه ويرجح العام اي العام المطلق عليه يعني العام الوارد على سبب خاص وذلك اذا تعارضا
في غيره اي غير ذلك السبب الخاص لان عموم المطلق اقوى من عموم مقابله لوروده على
السبب الخاص وعلبة الظن باختصاصه به نظرا الى بيان ما دعت الحاجة اليه والى ان الاصل
انما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة ولهذا اختلف في عموم الوارد
على السبب الخاص واذ ذاك مخالفته اقل محذورا من مخالفة العام المطلق وفي معنى هذا
ما وردت المخاطبة به على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غير ذلك كما في قوله تعالى
والذين يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا اذا قابله ما وردت المخاطبة شفاها كما في قوله يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس وكتب
عليكم فانهما ان تماثلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان
ذكرنا النظر الى غيرها وردت المخاطبة اليه شفاها كان الاخر اولى لما سبق في تعارض العام المطلق

فالغلط

اخر

أمثل

اى لموافقتهم

الوارد على السبب الخاص والاختصاص الشفاهي بالموجودين الحاضرين وتعميمه لغيرهم انما يكون بالاجماع
على انه لا فرق او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والى هذا المعنى اشار بقوله والخطاب
شفاها مع العام كذلك اي حكمه حكم العام على سبب خاص حتى يرجح الشفاهي على العام فيمن خوطب شفاها
ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة ما من الصور
على غيره يعني على العام الذي اتفق على العمل به في صورة لان العمل بالاول لا يفضي الى تعطيل الثاني
لكونه قد عمل به في الجملة بخلاف العكس والمفضي الى التاويل اولى من المفضي الى التعطيل وقيل
بالعكس اي يترجح العام الذي اتفق على العمل به في صورة من الصور على العام الذي لم يعمل به
اصلا لان المعمول به تقوى باعتبار العمل به وفاقا واحسن بجواز حمل من حكم على امر خارج
مقصود في محل النزاع ووجوب اعتقاده وان كان بعيدا نفيا لاهمال العام الاخر بالكلية
بخلاف ما لو كان العمل بالعام الذي يوطن انه غير معمول به فانه لا يلزم للاهمال بالكلية
لمقاومته للاول وحينئذ واعترض بان مخالفة الشيء في انه لو كان لمرجح خارجي لوقف عليه بعد
السبر ولم يوقف عليه بعيد ايضا كاهمال العام واجيب بان مخالفة الشيء في ان لو كان
لمرجح من نفسه لوقف عليه بالسبر ولم يوقف بعيد ايضا فيتعارضان ويسلم المقدم ويترجح
العام بانه امس بالمقصود وذلك بان يكون قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه كقوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان الحكم وهو تحريم الجمع بين الاختين في الوطء
بملك اليمين على العام الذي لا يكون كذلك كقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان
الجمع ويرجح احد الخبرين على الاخر بتفسير الراوي له بفعله او قوله لان الراوي للخبر يكون اعرف واعلم
بما رواه ويترجح احد الخبرين ايضا على الاخر بذكر السبب اي بذكر الراوي سبب وروده فانه يرجح
على الاخر لان ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه ويرجح بقران بتاخره وذلك بان يقترن
باحد الخبرين ما يدل على تاخره عن الخبر الاخر كتاخر الاسلام لان تاخر ما رواه متاخر
الاسلام اغلب على الظن من الاخر لان الظاهر ان روايته تكون بعد اسلامه لا قبله بخلاف
رواية الاخر لاحتمال ان يكون قبل اسلام المتاخر احتمالا لا على السواء وفي الكتب المشهورة قيل
ويرجح بتاخر اسلام الراوي فيما علم سماعه حال اسلامه كذا اذا علم موت المتقدم قبل اسلام
المتاخر او علم ان اكثر رواياته قبل اسلام المتاخر ولا حاجة الى هذا التكلف اذ المطلوب يحصل
بدون هذه الشرائط كما بيناه وكتاريخ مضيق وهو ان يكون احد الخبرين مؤرخا بتاريخ مضيق
دون الاخر فاحتمال تقدم غير المؤرخ اغلب على الظن وفيه نظر او كتشديده وذلك بان
يكون احد الخبرين دالا على التشديد والاخر على التخفيف فان احتمال تاخر التشديد اظهر
لتاخر التشديدات على ما هو الغالب منه عليه السلام لانه ما كان يشدد الا بحسب علو شأنه واستيلائه
ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات كذلك ولا يخفى ان هذه المرجحات منها
ما يرجع الى الادلة الخمسة ومنها ما يختص ببعضها المعقولان قياسان او استدلالان فالاول
اصله وفرعه ومدلوله وخارج فالاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ بالاتفاق وبانه
على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله هذا هو القسم الثاني من الباب وهو في التعارض
الواقع بين معقولين من الادلة الظنية والمعقولان اما قياسان او استدلالان او قياس
واستدلال وكانه انما ترك لظهوره او لان اكثر ما يكون من الترجيحات والتعارض انما هو
التعارض الواقع بين ظاهرين من جنس واحد كخبرين واجماعين لا من جنسين مختلفين على

على ما تقدم ذكره فلذلك ههنا ما يعرض لتعارض القياس والاستدلال لكونهما من جنسين مختلفين
وعلى التقديرين فلا اشكال فيه على ما قال بعض المدعين لحل هذا الكتاب لا اشكال في الكتاب
الا في موضعين احدهما ترك حد السنة وليس هذا من طريقه والاخر اهماله هذا القسم وهو حقيق بالفحص
ومن له ادنى بصيرة يعلم ان صاحب هذا القول لم يحقق معنى الاشكال فضلا عن حل الكتاب
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح بين قياسين واليه اشار بقوله فالاول قد يكون بما يعود الى
اصله والى فرعه والى مدلوله والى خارج فالاول وهو ما يعود الى الاصل فمنه ما يعود الى حكمه ومنه
ما يعود الى علته وما يعود الى الحكم فمرجحاته الاول ان يرجح احد القياسين على الاخر بالقطع
على حكم اصله دون حكم اصل الاخر لكونه اغلب على الظن لاسيما ما يتطرق اليه من الخلل بسبب حكم
الاصل لكونه مقطوعا بخلاف القياس الاخر لكون حكم اصله مظنونا ويرجح ايضا بقوة دليله
اي دليل حكم الاصل وذلك بان يكون حكم الاصل فيهما ظنيا غير ان الدليل المثبت لاحدهما يكون
اقوى من الاخر فيترجح عليه لكونه اغلب على الظن ويرجح ايضا بكونه اي بكون حكم اصل احد
القياسين لم ينسخ بالاتفاق وكون حكم الاصل الاخر مختلفا في نسخه فالاول اولى لبعده عن
الخلل ويرجح ايضا بان حكم الاصل في احدهما على سنن القياس وفي الاخر معدول عنه لما في العدل
عن سنن القياس اولى لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول وموافقة الدليل ويرجح
ايضا بدليل خاص نصا كان او اجماعا على تعليله اي على وجوب تعليل حكم ذلك القياس وجواز
القياس عليه دون القياس الاخر وانما يرجح عليه لما فيه من الامن من غائلة التعبد وبعده
وبالقطع بالعلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب ظنا
عن الخلاف ويرجح بطريق نفي الفارق في القياسين
والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض وهو قسمان الاول بما يعود الى طريق
هذا هو الشروع في الترجيح بما يعود الى علة حكم الاصل وهو قسمان الاول بما يعود الى طريق
اثبات العلة والثاني بما يعود الى صفتها اما الاول فيترجح بالقطع بالعلة وذلك بان يكون وجود
العلة في احد القياسين مقطوعا به في اصله بخلاف علة الاخر لكونه اغلب على الظن لاسيما ما يتطرق اليه
من الخلل بسبب علة الاصل للقطع بها او يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلة في الاصلين
مظنونا الا ان وجود احدهما ارجح من الاخر لكونه اغلب على الظن ويرجح بان مسلكها اغلب ظنا
كما اذا كان طريق ثبوت احدى العلتين السبر والتقسيم وطريق ثبوت الاخر الطرد والعكس فان
الاول اولى لانه دليل ظاهر في كون الوصف علة بخلاف الثاني لانه غير ظاهر في افادة العلية لدوران
الحكم مع الاوصاف الطردية كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشراب
وجودا وعدما مع انها ليست علة لان علة الاصل لا بد وان يكون بمعنى الباعث لا الامارة كما سبق
تقريره ويرجح السبر اي القياس الذي استنبط علته وصفه الجامع بالسبر على المناسبة اي على
القياس الذي استنبط علته وصفه بالمناسبة لتضمنه اي لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل
كما سبق تحقيقه بخلاف المناسبة واذا كان كذلك كان الاول اولى فان الحكم في الفرع كما يتوقف
على خصوصية في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل ايضا والسبر يدل عليهما دون
المناسبة فيكون اولى وان رجح بظهور المناسبة اذ احتمال عدم مناسبة الوصف بعد اظهارها
بطريق تفصيلي ابعد من احتمالها وعدمها في السبر حيث لم يتعرض فيه لبيانها مفصلا لم نسلم انتفاء
المعارض لاشتراكهما في المناسبة من حيث الجملة لدلالة السبر مع ان الاصل العقلي دون التعبد
على مناسبة الوصف المستبقى ولا دلالة في المناسبة على نفي المعارض اصلا وان رجح بظهور العلية
عند الخصم بالمناسبة بخلاف السبر لجواز ان يكذب في قوله بحثت فلم اجد غيره او يغلط فقوله

بان الكون من العدل والعلة في الوصف الظاهر ابعد من الغلط في المناسبات لخفائها واضطرابها
ويرجح بطريق نفي الفارق في القياس فان ما قطع فيه بنفي الفارق بين الفرع والاصل او كان نفي
الفارق بينهما اغلب على الظن كان اولى من الاخر لكونه اغلب على الظن والوصف
الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها
والاكثر تعددا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة فقط وكونه
جامعا للحكمة مانعا لها عن خلافه والمناسبة على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها او الحاجية
التحسينية والتكميلية من الخمسة على الحاجية والدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس
ثم النسب ثم العقل ثم المال ويقويه موجب النقض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال
وسقا المزاحم لها في الاصل وبرجحانها على مزاحمها والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وتقويه المناسبة
والعامة في المكلفين على الخاصة
هذا هو القسم الثاني وهو الترجيحات العائدة الى
صفة العلة ونقول يرجح القياس اذا كان علة الاصل في احد القياسين الوصف الحقيقي على غيره اذا لم
يكن الجامع فيه وصفا حقيقيا بل كان حكما شرعيا او مناسبا اقناعيا ونحوه لكونه اغلب على الظن للاتفاق
عليه والاختلاف في مقابله ويعني هذه العلة يرجح الثبوتي يعني القياس الذي علته وصف ثبوتي على
العدمي وهو القياس الذي علته وصف عدمي للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله وكذا ايضا يرجح
الباعثة يعني القياس الذي علته بمعنى الباعث على الامارة يعني على القياس الذي علته بمعنى الامارة
للاتفاق والاختلاف على ما مر ويرجح ما علته منضبطة على خلافها يعني على ما علته مضطربة لان المنضبطة
اغلب على الظن لانضباطها وابعد عن الخلاف ويرجح ما علته ظاهرة على خلافها يعني ما علته خفية لانها
اظهر وابعد عن الخلاف فيه ويرجح ما علته متحدة اي ذات وصف واحد على خلافها وهي التي تكون
متعددة اي ذات اوصاف لكونها اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف وكذلك يرجح ما علته اكثر
تعديا اي تعديه على ما علته اقل تعديه لان فائدة المتعدية اكثر اكثر وترجح ما علته مطردة على ما علته
منقوضة لسلامتها عن المفسدة وبعدها عن الخلاف ويرجح ما علته منعكسة على خلافها وهو ما علته
غير منعكسة لان المنعكسة اغلب على الظن وابعد عن الخلاف ويرجح ما علته مطردة فقط اي غير
منعكسة على ما علته منعكسة فقط اي غير مطردة لاشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ويرجح
القياس بكونه اي بكون ضابط حكم علته جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه وهو ما لا يكون الضابط فيه
كما ذكرنا لزيادة انضباط الاول وبعده عن الخلاف ويرجح ما علته المناسبة على ما علته الشبهية
لزيادة غلبة الظن بها وزيادة مصلحتها وبعدها عن الخلاف ويرجح ما المقصود من علته احد
المقاصد الضرورية الخمسة على ما المقصود من علته غيرها اي غير تلك الضرورية الخمسة لزيادة
مصلحتها وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها ويرجح ما المقصود من علته هو الحاجية
الى الحاجات كانت من اصول الحاجات او من مكملاتها على ما المقصود من علته هو التحسينية
اي ما يكون من باب التحسينات او التزيينات لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني ويرجح ما المقصود
من علته المكملة من الخمسة وهي مكملات المصالح الضرورية الخمسة وان كان تابعا على ما المقصود
من علته الحاجية وان كانت من اصول الحاجات لتعلقها من المصالح الضرورية على ما ثبت من
اعتبار الشارع لمثل هذا المقصود ولهذا اعطي حكم اصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ما شرع
في كثيرها ويرجح ما علته الدينية وهي ان يكون المقصود منها حفظ اصل الدين على الاربعة اي على
ما يكون المقصود من علته احد المقاصد الاربعة الضرورية الباقية حفظ النفس والنسب
والعقل والمال نظرا الى كون ثمرته اكمل الثمرات وهي نيل السعادة الابدية في جوار رب العالمين

ولما ثبت من ان غيرها مقصود من اجلها لقوله عز قائلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل بالعكس
اي برجحان كل من الاربعة على الدينية لكون الاربعة من حقوق الادمي وكون الدينية من حق الله
وحق الادمي مقدم على حق الله تعالى لان الادمي على الشح والمضايقة لتضرره بفوات حقه
والباري على المسامحة والمساهلة لتعاليه عن التضرر بفوات الحقوق ولهذا قدم القصاص على قتل الردة اذا
اجتمعا ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين بالتخفيف عن المسافر وترك الصوم بالجمعة ورجحت
مصلحة المال بترك الجمعة والجماعة لحفظه وان قيل ان في القصاص حق الله ايضا ولهذا الخروج عليه فيقال
التصرف في نفسه بما يفضي الى تفويتها فقدم لترجحه باجتماع الحقين وبان القصاص يتضمن المقصود ومن
حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة والدنيوية بعد العقوبة الاخروية الموعودة بخلاف قتل الردة وانه
لا يتضمن مقصود القصاص بالنسبة الى الوارث وهو التشفي ولا يشفع ولذلك كان القصاص بالتقديم
اولى لان الجمع بين الحقين اولى من ابطال احدهما بالكلية واما التخفيف فهو تقديم على فروع الدين
لا على اصل الدين المتنازع فيه ولان مشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يختلف
المقصود واما الصوم وغيره فلانه لا يفوت مطلقا بل يجبر بالقضاء واذا عرفت ذلك فاعلم انه كان مقصود
اصل الدين مقدم على غيره من الاربعة كذلك مقصود النفس مقدم على البواقي لان حفظ النسب انما
كان مقصود الاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لعينه بل لافضائه الى بقا
النفس وكذلك حفظ المال لم يكن مطلوبا لنفسه بل لبقا النفس مرفهة واما حفظ العقل فهو تبع لحفظ
النفس لفوائده بفواتها دون العكس ولذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضي الى الفوات مطلقا اولى
والى هذا اشار بقوله ثم مصلحة النفس والمراد ان بعد الدينية فمصلحة النفس ترجح على المصالح الثلاث
ثم بعد مصلحة النفس تقدم مصلحة النسب على المصلحتين الباقيتين لان حفظ النسب راجع الى بقا النفس
ثم بعد مصلحة النسب ترجح مصلحة العقل على مصلحة المال لان العقل مركب
الامانة ومدرك التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت
بخلاف حفظ العقل والمال ثم بعد مصلحة النسب يرجح مصلحة العقل على مصلحة المال
هذه الرتب محلها في العقوبات المرتبة عليها على تحو احلالها في انفسها وتمثل تفاوت هذه الرتب يكون
التفاوت بين مكملاتها فترجح لقوة موجب النقض اي بعض العلة من مانع او فوات شرط على الضعف
والاحتمال اي على ضعف موجب النقض واحتمال موجب النقض وذلك بان يكون علة الاصلين منقوضة
الا ان موجب نقض احدهما من وجود المانع او فوات الشرط اقوى من موجب نقض الاخر
او كان موجب نقض احدهما قويا وموجب نقض الاخرى محتملا وكيف ما كان فما موجب نقض
علته اقوى فهو اولى لكونه اغلب على الظن وقوله والاحتمال وان دل السياق على ان المراد منه
ما ذكرنا لكن له محمل احر اولى مما قلنا وهو ان يقال ويرجح باحتماله موجب النقض في احدهما
دون الاخر وهكذا في المنتهى حيث قال ويرجح باحتماله وعدمه في الاخر وانما كان اولى
لاستلزام هذا ما ذكرنا اولا دون العكس وهو ظاهر ويرجح احد القياسين على الاخر
بانتفاء المزاحم لها اي لعلة احدهما في الاصل بخلاف الاخرى لكونها اغلب على الظن واقرب
الى التعدية ويرجح ايضا برجحانها اي برجحان احدى العلتين على مزاحمها بخلاف الاخرى
للعلة المذكورة ويرجح ما علته مقتضية للنفي على ما علته مقتضية للثبوت لان مقتضى النافية
ثم على تقدير رجحانها وعلى تقدير تساويهما لما بدها بالاصل ومقتضى المثبتة لا يتم الا على
تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقديرين وتقديره على السواء فلا يحل كون مقتضى النفي
شرعيا ام لا ولان الاختصاص معارض بمثله سوا الوجوب اعتقاد اختصاص اصل المسببة
بمعنى

لا وجود له في الفرع تقليلا للمخالفة الثاني ويرجح ايضا لقوة المناسبة ومتى ان يكون علة
احد القياسين افضى الى تحصيل مقصودها من الاخرى فيكون اولى لقربها من تحصيل مقصود
الشارع ويرجح القياس الذي علته عامة للمكلفين اي متضمنة لمقصود يرجع الى بعضهم لعموح
فائدة الاولى دون الثانية
وعين احدهما على الجنسين وعين العلة او في جنس العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه ويكون
الفرع بالنص على الجنسين الفرع يرجح بالمشاركة في عين الحكم وعين العلة على العلة وعين
علة لا انفصالا
هذا شروع منه في المرجحات العائدة الى الفروع فنقول
يرجح احد القياسين على الاخر بالمشاركة اي بمشاركة فرعه لاصله في عين الحكم وعين العلة
على ما يكون فرعه مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة او في جنس الحكم وعين العلة
في جنس العلة وعين الحكم واليه اشار بقوله على الثلثة وانما كان كذلك لان التعدية باعتبار
الاشتراك في الاخص يكون اغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الاعم وعلى هذا
ترجح احدهما على الاخر بمشاركة فرعه لاصله في عين احدهما اي عين الحكم او العلة على ما يكون
فرعه مشاركا لاصله في الجنسين اي جنس الحكم وجنس العلة للعلة المذكورة ويرجح ايضا
احدهما على الاخر بمشاركة فرعه لاصله في عين العلة خاصة اي في عين العلة دون عين الحكم
بل في جنسه على عكسه وهو ما يكون فرعه لاصله في عين الحكم خاصة اي دون عين العلة
بل في جنسها لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة فهي الاصل
في التعدية وعليها المدار ويرجح ايضا بالقطع بها اي بالعلة فيه اي في الفرع لانه اذا كان
وجود العلة في احد الفرعين قطعيا كان اغلب على الظن وابعد عن احتمال القادح فيه
مما كان وجود العلة فيه ظنيا ويرجح ايضا بكون الفرع في احد القياسين ثابتا بالنص
جملة لا تفصيلا بخلاف الاخر لكونه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف هذا واما
المرجحات العائدة الى المدلول وهو حكم الفرع فعلى ما تقدم وكذا المرجحات العائدة
الى امر خارج فعلى قياس ما سلف وقد يزاد ههنا مرجحات عائدة الى امر خارج
الاول ان يلزم من العمل باحد القياسين حكمة الاخر بخلاف العكس فانه يكون اولى لما فيه
من الجمع بين الحكمين ورعاية المقصودين في الثاني لم يلزم من العمل باحدهما تعطيل
حكم الاخر وحكمته ومن الاخر باحد حكم الاخر فالاول اولى لان الباحث اولى من التعطيل
لما فيه من الجمع بين الدليلين بالقصد الامكان الثالث ان يلزم من العمل بكل منهما ضررا
لان الضرر في احدهما لازم للمكلف من فعله اولازم للجاني في الضرر في الاخر لازم للمكلف
لا بفعله او بانه لازم لغير الجاني في العمل بما يلزم منه الضرر في حق الجاني او من ابيس
الضرر الى فعله اولا نظرا الى ما هو اللائق بالقاعدة الحكمية والمقاصد الشرعية والعرفية
هذا ما يرجع الى التعارض الواقع بين قياس العلة واما ان كان من قبيل الدلالة او
القياس في معنى الاصل والترجيح بينهما على حسب ما في قياس العلة وقد تشابه الا انه قد
يرجح احد قياس الدلالة على مقابله بكون ملازمة الوصف الجامع فيه للعلة اشد ظهورا
من الاخر لكونه محسوسا او معقولا والاخر شرعيا او عرفيا او يكون الملازمة في احدهما
اذا كان شرعيا او عرفيا اظهر منه في الاخر وكذلك ايضا يرجح احد القياسين في معنى
الاصل على مقابله بكون نفي الفارق فيه قطعيا وفي الاخر ظنيا وان كانا ظنيين فبان يكون
دليل نفي اثر الفارق في احدهما اظهر من دليل نفي اثر الفارق في الاخر او بان يكون ما قصد
ابطال اثره فيه من الاوصاف الفارقة اقل مما في الاخر فانه يكون اولى لان احتمال الخطاء

مشاركة م

تطرق الغلط اليه اقل واما ان كان احدهما من قياس العلة والاخر من قياس الدلالة او القياس
في معنى الاصل فقد يرجح كل واحد منهما على مقابله بمثل ما ترجح به احد قياسي العلة على الاخر وقد
يرجح قياس العلة عليهما بكون العلة فيه ظاهرة مكشوفة بخلاف ما فيهما وكذلك يرجح القياس في معنى
الاصل على قياس الدلالة لما فيه من بيان ظهور الاشتراك في العلة مع التعرض لنفي الفارق وهذا
ما يرجع الى التعارض الواقع بين القياسين واما التعارض الواقع بين الاستدلالين فستذكره
مفصلا فنقول ان كان التعارض بين ما مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع فالترجيح
الواقع بينهما اما بالنظر الى مدلولها او الى امر من خارج فعلى ما سبق في الظاهرين من الكتاب والسنة
والسنة والاجماع واما بالنظر الى دليلها فعلى حسب ما يكون الطريق في اثباتها من كتاب او سنة
او اجماع او قياس فان كان الطريق من جنس واحد فقد عرف ما فيه وان كان من جنسين
فسياتي على وجه التفصيل فيه ان شاء الله على هذا يكون الحكم اذا كان التعارض بين ما مثل
قولنا وجد السبب وفقد الشرط او الدليل يقتضي ان يكون كذا والدليل يقتضي ان لا يكون
كذا وكذا في سائر الاستدلالات الا انه ان كان التعارض بين الاستدلال بوجود مؤثر
الشيء عليه وبين الاستدلال بانتفاء اثره على انتفائه فلا يخلو اما ان يكون ذلك استدلالا بانتفاء
جميع الاثار او بانتفاء بعضها فان كان بانتفاء جميع الاثار فقد يرجح على الاستدلال بوجود
المؤثر من حيث ان الاثار لا تنتفي الا بانتفاء الشيء في نفسه او باختلاف حكمته والمؤثر
قد يوجد خاليا عن حكمه باعتبار وجود معارض او فوات شرط فكان لذلك ملازمة انتفاء
الشيء لانتفاء اثاره اكثر من ملازمة وجود الشيء بوجود مؤثره فكان اولى وان كان ذلك بانتفاء
بعض الاثار فقد يرجح المؤثر واعمال اقتضائه للحكم لا مطلقا بل من جهة ما يلزمه من الجمع
بين الدليلين بالقصد الامكان كيف وان المؤثر مرجح بما وجد معه من بعض الاثار وان كان التعارض
بين الاستدلال على ثبوت الحكم بصورة محل النزاع بانه لاعم امرين احدهما محل النزاع وبين
الاستدلال على انتفائه عنها بانتفاء صفة لم تنتف عن صورة محل النزاع او بالعكس فقد يرجح الاستدلال
بالحكم على الاعم لكونه ابين واقرب الى الطبع من الاخر وان كان التعارض بين الاستدلال على
وجود الحكم بانتفاء مقابله وبين الاستدلال على انتفائه بوجود مضاده او انتفاء ملازمه
او انتفاء مؤثره فقد يرجح الاستدلال على الانتفاء اذ هو لا يفتقر الى غير بيان المضادة او
الملازمة او انتفاء المؤثر والاستدلال على الوجود بالطريق المذكور يفتقر الى بيان المقابلة
والى بيان انتفاء الواسطة لتلزم وجود المطلوب فيكون اقرب الى الغلط وتطرق الاحتمال
وعلى هذا فقد ترجح كل واحد من الاستدلالين على مقابله بسبب ما يفتقر اليه من بيان المقدمات
قله وكثرته هذا هو حكم التعارض الواقع بين الظاهرين من جنس واحد اما التعارض الواقع
بين الظاهرين من جنسين مختلفين فعشرة اقسام لانه اما ان يكون بين الكتاب في احد الاربعة
السنة والاجماع والقياس والاستدلال او بين السنة واحد الثلاثة او بين الاجماع واحد المعقولين
او بينهما فالمجموع عشرة لكون ستة منها هي التعارض الواقع بين المعقول والمنقول وسنتكلم عليها
ان شاء الله واربعة منها وهي التعارض الواقع بين الكتاب والسنة او الاجماع او بين السنة
والاجماع او بين القياس والاستدلال اما الاول وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب
والسنة فالسنة اما من قبيل التواتر والاحاد فان كانت متواترة فحكمها حكم الكتاب وان كانت
احادا فان كانت مساوية للظاهر من الكتاب في المرتبة فهما امر يرجع الى امر من خارج فالكتاب اولى
لترجحه بقوة التواتر واما ان كان متن السنة قطعيا ومتن الظاهر من الكتاب ظنيا فالسنة

وان تطرق اليها ضعف الاحاد اولى اذ تطرق الخلل اليها انما هو من جهة كذب الراوي او غفلته وذهوله
عما رواه وتطرق الخلل الى الظاهر من الكتاب انما هو بالنظر الى احتمال الغلط في الوقوف على
جهة الدلالة او دليل التاويل او من جهة المعارضة واحتمال ذلك كله اقرب من احتمال الكذب
والغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحرز وعلى هذا يكون احاد السنة اولى
من ظاهر الكتاب ان كانت السنة خاصة والكتاب عاما او كانت السنة مقيدة والكتاب مطلقا
او كانت مبينة والمدلول هو مدلول الكتاب بعينه او كانت دلالتها صريحة ودلالة الكتاب بجهة
الاشارة او الاقتضاء او التنبيه والايماء او المفهوم او كانت السنة على وفاق دليل اخر كما استعمله
لظاهر الكتاب على خلافه او انها غير مفتقرة في دلالتها على محل النزاع الى دليل اخر بان كانت ظاهرة
فيه والكتاب ايضا يدل عليه بنوع تاويل او كانت دالة على الحكم والعلة ودلالة الكتاب على الحكم
دون العلة او كانت دلالة السنة على التعليل بحرف العلة ودلالة الكتاب بنوع ايماء وتنبيه او
كانت عامة غير مخصصة والكتاب عاما مخصصا الى غير ذلك مما تقدم مفصلا واما الثاني وهو
التعارض الواقع بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فلا يخلو من ان يكون الاجماع
متواترا او احادا فان كان متواترا فالترجيح بينهما على ما قلنا في الظاهرين من الكتاب الا
ان الاجماع قد يترجح بترجيح اخر وهو انه غير قابل للنسخ لكونه غير موجود في زمانه
بخلاف الكتاب وان كان احادا فالحكم على ما تقدم في الظاهرين من الكتاب واحاد السنة
الا انه قد يترجح ايضا بكونه غير قابل للنسخ كما عرف واما الثالث وهو التعارض الواقع بين
الظاهر من السنة والاجماع فحكمه حكم تعارض الظاهرين من الكتاب والاجماع واما الرابع
وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من القياس والاستدلال فالترجيح بينهما اما بالنظر
الى مدلوليهما او الى امر من خارج فعلى قياس ما سبق في سائر الظواهر واما بالنظر الى نفسيهما
فعلى حسب ما يكون من دليل الاستدلال من نص او اجماع او قياس وقد عرف مفصلا
لكون الترجيح بين هذه الاقسام الاربعة معلوما مما تقدم لم يشر اليها المصنف الا الى
ما لم يكن معلوما مما تقدم كترجيح الاجماع على الكتاب والسنة لامنه على النسخ دونهما ولذلك
قال فيما تقدم والاجماع على النص وانما لم يتعرض لترجيح الكتاب على السنة من جهة
التواتر وان لم يكن معلوما مما تقدم لظهور تواتر الكتاب   المنقول والمعقول
يرجح الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات في الترجيح بحسب ما يقع للناظر
والعام مع القياس تقدم   هذا هو القسم الثالث من الباب وهو في التعارض الواقع
بين منقول ومعقول وهو ينقسم اقساما بنسبة القياس مع الكتاب والسنة والاجماع
والاستدلال كذلك فان كان الاول فالمنقول اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا
فاما ان يكون دالا بمنطوقه او لا بمنطوقه فان كان الاول فهو اولى لكونه اصلا بالنسبة الى
القياس ولقلة تطرق الخلل اليه بالنسبة الى تطرق الخلل الى القياس كما سبق في مواضع واليه
اشار بقوله يرجح الخاص بمنطوقه يعني على القياس وان كان الثاني وهو الخاص لا بمنطوقه
فهو درجات فمنها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيح
فيه اي في الخاص لا بمنطوقه انما يكون بحسب ما يقع للناظر المجتهد من قوة الدلالة او ضعفها
عند مقابلة الرجحانات بدرجات مقابلة وهو غير منحصر ولا منضبط بحيث يمكن
الاشارة اليه وانما هو موكول الى نظر المجتهد في احاد الصور التي لا حصر لها واما
ان كان المنقول عاما فحكمه مع القياس تقدم مستوفى فلا حاجة الى الاعادة والاطناب

وان كان الثاني وهو التعارض بين المنقول والاستدلال فعلى قياس ما تقدم لرجوع التعارض
فيما الى التعارض بين المنقول وهو احد الثلثة وبين دليل الاستدلال من احد الاربعة
وقد عرف التعارض بين كل اثنين منها اتفقا في الجنس ام لا مفصلا   واما الحدود
السمعية فترجح بالالفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي
وبعمومه على الاخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقة النقل السمعي او اللغوي وبقربه
وبرجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحدا وبتقرير حكم
الحظر او حكم النفي ودرء الحد وبمركب من المرجحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر
وفيما ذكر ارشاد لذلك   هذا هو الباب الثاني وهو في المرجحات الواقعة بين الحدود
الموصلة الى المعاني المفردة التصورية فنقول ان الحدود على اجماله في انواعها كما سبق
في صدر الكتاب منقسمة الى عقلية وسمعية كانقسام الحجج الا ان متعلق الغرض ههنا هو
الحدود السمعية الظنية المتعارضة ولذلك قال واما الحدود السمعية وانما لم يتعرض لغير
الظنية لما علم ان التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية بل اذا كانت ظنية وحينئذ الترجيح
بينها يقع من وجوه منها ما يرجع الى نفس الحد ومنها ما يرجع الى امر خارج ومنها ما يرجع اليهما
اما الاول فان يرجح بالالفاظ الصريحة اي يكون الحد مشتملا على الالفاظ الصريحة الناصة
على الغرض المطلوب في الدلالة عليها بالمطابقة او التضمن على غيرها اي على الحد الذي يكون
مشتملا على غير ذلك من الالفاظ كالالفاظ المجازية والمستعارة والمشتركة والغريبة والمضطربة
والدالة على الغرض بالالتزام لكن الاول اقرب الى الفهم وابعد عن الخلل والاضطراب
ويرجح ايضا بكون المعرف في احدهما اعرف اي من المعرف في الاخر وذلك بان يكون المعرف في
احدهما شرعيا وفي الاخر حسيا او عقليا او لغويا او عرفيا فما المعرف فيه اظهر فهو اولى لكونه
اغلب على الظن واقرب الى التعريف فعلى هذا فالحسي اولى من غيره والعقلي مما عداه من العرفي
والشرعي والعرفي من الشرعي للظهور بسبب المعرفة في كل ما قدمناه ويرجح بالذاتي اي بكون
الحد مشتملا على الذاتيات على العرضي اي على الحد المشتمل على العرضيات لمشاركتهما
في افادة التمييز عما عدا المحدود واختصاص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون
الثاني ويرجح بعمومه اي بعموم الحد وهو كونه مساويا للمحدود على الاخر وزيادته على الاخر لزيادة
فائدته وقيل بالعكس اي يترجح الاخص على الاعم للاتفاق عليه اي على مدلول الاخص
بخلاف مدلول الاخر للاختلاف فيما زاد على مدلول الاخص وما هو مدلوله متفق
عليه اولى واما الثاني وهو الترجيح بامر من خارج فمنه ان يرجح بموافقة احد الحدين
للنقل السمعي دون الاخر لبعده عن الخلل وكونه اغلب على الظن ومنه ان يرجح بموافقة
احدهما للنقل اللغوي دون الاخر لان الاصل هو تقرير اللغة لا تغييرها لكونها اقرب
الى الفهم واسرع الى الانقياد ولهذا كان التقرير هو الغالب ولان التقرير متفق عليه والتغيير
مختلف فيه والعمل بالمتفق عليه اولى ومنه ان يرجح بقرب احدهما من النقل اللغوي بخلاف
الاخر لما تقدم قبله ومنه ان يرجح برجحان طريق اكتساب احدهما دون الاخر والمراد
ان يكون دليل اثبات احدهما ارجح من دليل اثبات الاخر فانه يكون اولى لانه اغلب على
الظن ومنه ان يرجح بعمل اهل المدينة باحدهما دون الاخر او بعمل الخلفاء الاربعة
الراشدين او بعمل العلماء او بعمل واحد من المشهورين بالاجتهاد والعدالة والثقة
بما نقول بخلاف الاخر فانه يكون اولى لكونه اقرب الى الانقياد   واغلب على الظن

ومنه ان يرجح بتقرير حكم الحظر وذلك فان يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم الحظر ومن
العمل بالاخر تقرير الوجوب او الكراهة او الندب وفيه ومنه ان يرجح بتقرير حكم النفي
وذلك بان يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم النافي ومن الاخر بالاثبات ومنه ان يرجح بدرء
الحدود وذلك بان يلزم من العمل باحدهما درء الحد والعقوبة ومن الاخر اثباته فان الاول
في هذه الصور الثلث اولى من الاخر لما سبق بيانه في الحجج واذا عرفت ذلك فاعلم انه تتشعب
من تقابل الترجيحات المذكورة في الحجج والحدود وتركيب بعضها ببعض ترجيحات
كثيرة خارجة عن العد والحصر يسهل على من احاط بها الفطانة منه الاطلاع عليها بعد
الاحاطة بما ذكرنا اذ فيه ارشاد الى ذلك ولنمثل له امثلة تسهيلا على الطلاب فمنها ان
يكون المعرف في احدهما مع كونه اعرف من المحدود واعرف من المعرف في الاخر الا انه
المعرف فيه غيره واقع على النمط الطبيعي في الترتيب من تقدم الجنس على الفصل
او انه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى اذ التعريف حاصل
به لكونه اعرف من المحدود وقد اختص بذكر الذاتيات العامة والكشف عن الحقيقة
وبوقوعه على الترتيب الطبيعي ومنها ان يكون الحقيقة المشتركة في احدهما مذكورة الا انه
غير واقع على النمط الطبيعي والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى وانه وان فقد عنه صفة
الكمال الا انه اقرب الى التعريف وابعد عن الاضطراب ومنها ان يكون احدهما على وفق
النقل السمعي الا انه مخالف للقاعدة اللغوية والاخر بعكسه فان امكن تاويل النقل فالموافق
للقاعدة اللغوية اولى اذ التاويل اعلى من التعسر كيف وان اللازم من التقرير بهما
هو التاويل ومن العمل بظاهر النقل التعسر والتعطيل والجمع بين الدليلين بقدر
الامكان اولى من تعطيل احدهما وان لم يكن التاويل فما هو على وفق النقل اولى اذ التعسر
في الشرع واهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل الا على التقرير غير معهود وعلى هذا
يكون الحكم اذا لزم من العمل باحدهما مخالفة نص من خارج ومنها ان يكون احدهما موفقا
للمحدود بما هو اعرف منه فهو اولى مما ليس كذلك وان اختص باي ترجيح كان مما ذكرنا
باعتبار النظر الى امر من خارج لسلامته عن المفسد المبطل ونظرة الى الاخر ومنها ان
يكون احدهما مشتملا على الفاظ صريحة ناصة الا انه على خلاف النقل السمعي او القاعدة اللغوية
او مذهب اهل المدينة او الخلفاء الراشدين او جماعة من المجتهدين او واحد من المشهورين
والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى نظرا الى المحذور اللازم من استعمال اللفظ المشترك
او المجازي او الغريب ادنى من المحذور اللازم من مخالفة النقل السمعي والقاعدة اللغوية
ومذهب اهل المدينة والخلفاء الراشدين لما فيه من مخالفة ظاهر وتعسر اللغة
ونسبة الخطاء الى المجتهدين هذا في الحدود واما في المركبات اعني الحجج فعلى هذا القياس
وهذا القدر كاف لمن تيسر له ولا يسع بالاكثر منها من تعسر عليه والطالب على
الوقوف الى ما ذكرنا اشار بقوله وتركب من الترجيحات في المركبات والحدود يعني
في الحجج الشرعية والحدود السمعية امور لا تنحصر وفيما ذكرناه ارشاد لذلك اي لما تركب
من الترجيحات هذا اخر القاعدة الرابعة وبتمامها تم الكتاب والحمد لله ملهم الصواب
على ما يسر لنا من حل مشكلات هذا الكتاب متحنبين عن اختصار مخل وتطويل ممل
منزلين الدعاوى بصعود اجهلوها لانها نعت ارضهم يطوونها مقررين الادلة
وان كانت بزعزع باد في فطرة تزعزع ضعاف الاغصان بصدمات العاصفات

وتضطرب باقل فكرة اضطراب شجر العناكب بسطوات العاصفات بما صارت به في المتانة
كالبرهانيات في الوضوح والجلاء كالاوليات ولا اعرف ذلك الا من كثير من تصفحه للكتب
فاحاط بمعانيها وادرك كنه مبانيها اذ لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة وهذا الكتاب
مع كونه نافعا في نفسه فهو نافع في غيره فانه دستور عظيم لحل الالفاظ المشكلة والكلمات
الغويصة وان كان صعب المرتقى وعر المنحدر وهذا الذي كان في هذا الى خير كبار المجموعات
المصنفة في هذا الفن الذي هو يحصل بين علمي الدراية والرواية فخرها ولا فخر او لو انه كان من
كبار المبسوطات المؤلفة في هذا النوع الذي هو متوسط بين البداية والنهاية كبيرها ولا اكبر
هذا مع ان في هذا العصر وطغيان القلم موضوعان في الخطأ والنسيان عن هذه الامة مرفوعان
اذ لا اسكر وان بذلت المجهود فيه وان يطلع بعض الاجلة فضلا عن الافراد في مواضع
على ما اخفي عنا فان الفاظه تشبه الاغوار السيالة التي لا تقف على حد معين فلعل الله يوفق
الناظرين للاطلاع على ما لم نطلع عليه من وجه احسن وهو اصح وطريق اسد ومجال اوسع وتقرير
اقوى الى غير ذلك ولاصلاح ما نعثر عليه من الخلل والفساد متخلصين طريق العناد والله
يهدي الى الرشاد والسداد هذا ونحن نعوذ في المختتم الى ما بدانا به في المفتتح فنقول الحمد لله الذي
تنويه بافضل من حمده خطابه لم يختم بالحمد من ذكره كتاب محمدا بصر الله النفوس
العلوية وتطوق منه العقول القدسية ثم افضل الصلوات في امثل التحيات على زبدة
الانبياء والامام محمد خير الانام وعلى اله البررة الكرام مصابيح الظلام ما سجر غمام
وسل حسام والله حسبي ونعم الحسيب

تمت الكتابة والمقابلة يوم ...ء الرابع عشر من شعبان سنة
احدى وسبعمائة على يد العبد الضعيف احمد بن عمر بن محمد
المعروف بكمال النصيلي ... حامدا لله ... ومسلما

اني عملت ... محمد ... كتب
... ناسخ ... سنة ...
كاتب ... المعي